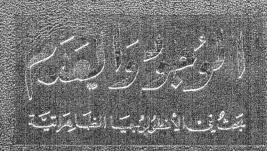
ۼؚٲڎٷؽڵڎ



1530 4500 1540 1540 1540

ينشرون والمراب والمرابع

اهداءات ۲۰۰۱

ا.حلاج راتبب القاهرة

الوجو والعكم



بَحَثُ فِ الأنطوُلُوجِ الظَّامِرَاتَ

رْجَسَمَة عَـلِل*رحِمَن* بَدَويْ

مَنشُورَات دَارالآداب _ بَيرُوت

حقوق الترجمة العربية محفوظة لدار الآداب

الطبعة الاولى

آب (اغسطس) ۱۹۲۹

نلبير نلبير

ينبغي على القارئ أن يستظهر هذه التعرفات قبل قراءة الكتاب:

الوجود - لذاته l'etre-pour-sol : هو الشعور أو الوعي ، منظوراً إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وانعزال ؛ وهو انعدام الوجود - في - ذاته ، وشعور بنقس الوجود، والشوق إلى الوجود . ويناظر ما يسميه هيدجر باسم ، الموجود ، das Seiende ؛ ويقرب من منى الآتية Daseln . وهو الإنسان بما هو إنسان ، أي من حيث أنه يتجساوز وجود الأثياء والوجود المادي بوجه عام . وهو الذات ، أو الذاتية Subjectivite ،

الوجود - الذير 'Petre-pour-autru : هو الشعور ولكن منظوراً اليه من حيث علاقته عالشمورات الأخرى ، أي من وجهة النظر الإجباعية والوجود مع الآخرين . وهو التخارج الثالث الوجود - لذاته . وهو أبعد جديد الوجود فيه يوجد الأنا أو الذات خارجاً كموضوع بالنسبة إلى الآخرين . وكل وجود - الذير يتضمن صراعاً ونزاعاً مستمراً مع الوجود - الذات يسمى إلى استرداد وجوده الحاص بجمل الذير - مباشرة أو بطريق غير مباشر - موضوعاً بالنسبة إلى الأنا أو الذات .

صوء النية mauvaise fol : هو الكذب على الذات داخل وحدة الشعور المفرد . فيواسطة سوء النية محاول الشخص أن يفلت (أو يتهرب) من الحرية ذات المسئولية السي الموجود – لذاته . ويقوم على التردد بين العلو والوقائمية تردداً يرفض الإقدار بما لكل منها أو التأليف بينها .

العلق transcendance: العملية التي بها ما هو – لذاته يمضي إلى أبعد عسا هو معطى ، في مشروع يصممه لنفسه . وأحيانًا يسمى ما هو – لذاته علواً . وإذا جعلت من النبي موضوعاً ، فإنه يصبح بالنبية إلى علواً – معلواً . وهذا الممنى الجديد أحياه هسر ل وهيدجر الذي جعل من العلو العلاقة القائمة بين الآئية (الانسان) وبين العالم .

التخارج extase : بالمنى الأصلي للكلمة في اليوفائية أي ه الخروج من » . وما المرد الله ينفصل عن الذات في ثلاثة تخارجات متوالية :

إ - الزمانية : ما هو - لذاته مُيمدهم ما - في - ذاته إلى ثلاثة أبعاد : الماضي ، الحاضر ،
 المستقبل ، وهذه تسمى تخارجات الزمان الثلاثة .

٧ – التأمل : ما هو – لذاته يحاول أن يتخذ وجهة نظر خارجية ، في ذاته .

٣ - الوجود - الفير ، فالوجود - لذاته يكتشف أن له ذاتاً - الفير ، ذاتاً لا يمكنه
 الإمساك بها .

الإمكان الدّرَضي contingence : بالنسبة إلى الوجود – لذاته الإمكان العرضي هو الوقائمية ، أعني مجرد الوجود كـ وهذا a في العالم .

الوقائمية facticté : هي العلاقة الفرورية القائمة بين ما هو – لذاته وبسين ما - في - ذاته ، أعني بين ما هو – لذاته وبين العالم وماضي ما هو – لذاته . والوقائمية هي التي تمكننا من أن نقول إن ما هو – لذاته يكون أو يوجد . ووقائمية الحرية مثلا هي كون الحرية لا يمكن ألا تكون حرة .

التناهي tinitude : أي محدوية الاختيار بالنسبة إلى الآئية ، فمن بين مكتاتها الطبيعة لا تستطيع أن تحقق إلا وجهاً أو بعض الأوجه من الممكنات ، وأن تقرك بسائي الممكنات ما ينفذ منه العدم إلى الآئية أو الرجود.

المشروع Projet (وقد صفنا منها الفعل : اشترع ، أي وضع أو صمم مشروعاً projeter) : هو اختيار ما هو – لذاته تطريقه في الوجود ، والفعل على ضوء الفاية .

الانطولوجيا ontologie : دراسة تراكيب وجود الموجود مأخوذاً ككل شامل .

مستسسس
فهي تصف الوجود بما هو وجود ، والشروط التي بها هاهنا ، عالم . فهي إذن وضعية
محفة ، ظاهرياتية ، وتعارض كل ميتافيزيقا تدمي تفسير الظواهر عن طريق مبادئ ليست
ظاهرية ولا تجريبية .

هاهنا ه 17 13 : يستمعلها سارتر الدلالة على ألمالم والموضوعات من حيث هي توجد بوصفها عالماً وموضوعات ، لا بوصفها وجوداً - في - ذاته غير متفاضل وخلواً من المعى . والـ وهاهنا » تنشأ عن انبثاق ما هو - لذاته إلى الوجود .

نوثيها noema : حند هسرل هو الموضوع الذي يحيل اليه ويقصده الشعور ،

 الموقف attuation : انخراط ما هو – لذاته في العالم . وهو نتاج الوقائميــــة ما هو – لذاته في تبول وقائميته والتأثير فيها .

يُعدم : néantir : الشمور يوجد كشمور بواسطة جمل العدم يقوم بينه وبين المرضوع الذي هو شمور به . وجذا الإعدام يوجد الشمور . فأن يعدم هو أن يُعلَّمُ بنلاف من العدم . والفظ الفرنسي ترجمة للاصطلاح الذي استخدمه هيدجر وهو nichten .

الآلية Dasein =) réalité-humaine عند هيدجر) : هو الوجود الإنساني ، أو كما يقول هيدجر : ه الموجود الذي هو نحن » أو ه وجود الإنسان ، ، (« الوجود والزمان » ۷ ، ، ، ، ، ، ،) ،

الهو وحدية solipsiame : القول بأنني أنا وحدي الذي أوجد وأن سائر الكائنات (من ناس وأشياء) هي فقط أفكاري وتصوّراتي . وقد أعلن كثير من الفلاصفة أن هسذا القول لا يمكن دحضه ، على الأقل ببراهين نظرية ، كما قال شوبنهور (« العالم إرادة واحتال » ط § ۱۹) ورنوڤييه (« محرجات الميتافيزيقا المحضة ») وسارتر هنا (س ٢٨٤ من الأصل الفرنسي) لأنه يرى أنني لا أستطيع أن أتصور النير ولا أن استنبطه ولا أن أركبه قبلياً كشرط لتجربتي المالم . فالنبر لا يمكن أن أُيمتثل أو يتصور ، بل يمكن فقط أن ثلتقي به وتصادته .

الكوجيتو السابق على التأمل cogito pré-réflexif . في الفعل المباشر المعرفة الذي يقصد موضوعاً ، يوجد نوع من « الشعور » يسمى « بالكوجيتو السابق على التأمل ، أو « الشعور اللارضعي non-thétique للذات » .

الانمكاس refflet : في العبارة ، الانمكاس -- العاكس ، هو الهيئة التي عليهـــا يجه الوجود ُ لذاته عدمَه الخاص به . وما هو -- لذاته يمكن فقط في حال انمكاس يتسبب في أن ينعكس بوصفه ليس وجوداً معيناً . أعني أن الشعور يوجد كشعور شفاف بأنه غير الأشياء التي يشعر بها .

الماهية easenne : صند سارتر هي مضلي الإنسان ، وذلك لأنه لما كانت لا توجد طبيعة إنسانية مقررة من قبل ، فإن كل انسان يصنع ماهيته وهو يعيش ويفعل ويحس الغ . ومن هنا كان الوجود ، أعني الكون العيني الفردي المائل هاهنا ، يسبق الماهية ، إذ هذه تتكون بعد وجود الإنسان ومع استمراره في الوجود بما يقوم به من أفعال .

الرقائمية facticité : صفة ما هو واقعة ، وهي منقولة عن الكلمة الألمانيسة faktisch التي استخدمها همرل وهيدجر ، وهي مشتقة من الصفة Faktisch (سه ما هو واقعة) . كذلك تطلق الكلمة عل حال الانسان ، من حيث أن الانسان و في المالم ، ومكن ، لأنه لا يختار أن يوجد ، ولأنه محدود في اختياره . فمثلا و واقعة أنه لا يكن الإنسان ألا يكون حراً حدده هي وقائمية الحرية » (في كتابنا هذا ، ص ٢٠٠ من الطبعة الفرنسية) .

العدم neant : في الفلسفة الوجودية لا ينظر اليه على أنه الافتقار إلى الوجود ، بل على أنه مرتبط بالوجود بعلاقة : فعند يسبرز أن العدم من حيث يستشعر هو ثفرة للوجود ؛ وعند هيدجر ان الوجود ينكشف على أنه حضور وغياب معاً ، وانكشاف واحتباب معاً . وعند صارتر ان العدم والله على الوجود » ، لكنه « يلاحق الوجود» («الوجود والعدم » ص ٤٧ من الأصل) .

مُقَكُمُ مُنَاكُمُ مُنْ مُنْكُمُ مُنَاكُمُ مُنَاكُمُ مُنْكُمُ مُنْكُمُ مُنَاكُمُ مُنْكُمُ مُنَاكُمُ مُنْكُمُ مُنَاكُمُ مُنْكُمُ مُ

فكرة الظاهرة

حقق الفكر الحديث تقدماً هاثلاً برده الموجود إلى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه . وقد تُقصد من ذلك إلى القضاء على عدد من الثنائيات التي كانت تربك الفلسفة وإلى استبدال واحدية الظاهرة بها . فهل نجح القوم في ذلك ؟

من المؤكد أنه تم التخلص أولاً من تلك الثنائية التي تصنع في داخل الموجود تقابلاً بين الباطن والظاهر أو الحارج . فسلم يبق ثم خارج المعرجود ، إذا قصد من ذلك جلد سطحي يحجب عن الأنظار الطبيعة الحقيقية المدين الذي على وهذه الطبيعة الحقيقية ، بدورها ، إذا كان ينبغي أن تكون الحقيقة المستسرة المشيء ، التي يمكن حزرها أو افتراضها دون بلوغها أبداً لأنها و باطنة ، في الشيء موضوع النظر ، نقول إن هذه الحقيقة المستسرة لا توجد هي الأخرى . والمظاهر التي تكشف عن الموجود المسترة لا توجد هي الأخرى . والمظاهر التي تكشف عن الموجود ليست باطنة ولا خارجية : إنها سواء جميعاً ، وتشير كلها الى مظاهر أخرى ليس لاحدها امتياز على غيره . فالقوة ، مثلاً ، ليست جهداً ميتافيزيقياً ومن نوع مجهول محتجب خلف آثاره (التسارعات ، ميتافيزيقياً ومن نوع مجهول محتجب خلف آثاره (التسارعات ، الغني السل له ظهر سري : فحا هو إلا جماع الأفعال

الفزيائية ــ الكياوية (التحليل الكهربائي ، التهاب خيط من الكربون ، انتقال ابرة الجلفانومتر ، الخ) التي تكشف عنه . ولا يكفي واحمد من هذه الأفعال للكشف عنه . لكنها لا تدل على شيء وراءها : إنها إنما تدل على نفسها وعلى السلسلة الكلية . وينتج عن هذا ، كما هو واضح ، أن ثناثية الوجود والظهور ليس لها حق المواطن في الفلسفة . والظاهر ُ محيل الى السلسلة الكَّلية للظواهر ، لا الى واقع مختبيء يجتذب لنضه كل وجود الموجود . والظاهر من ناحيته ليس تجلياً غير ُ محْكُمُ لهذا الوجود. وطالما أعُتيقد في الوقائع النومينالية (أي المتعلقة بالأشباء في ذائها) كان ينظر الى الظاهر على أنه سالب محض . لقد كان ﴿ مَا لَيْسَ الوجود ﴾ ؛ ولم يكن له من وجود غير وجود الوهم والحطأ . لكن هذا الوجود نفسه كان مستعاراً ، كان شبحاً زائفاً ، وكانت أشق صعوبة بمكن العثور بها هي الاحتفاظ الظاهر بقدر كان من الباسك والوجود كيلا متص من نفسه في داخــل الوجود اللا ـــ ظاهري . لكنا إذا تخلصنا مما سماه نيتشه بـ ﴿ وَهُمَّ العوالم ــ الخلفية ، ، ولم نؤمن بعد بالوجود ــ الذي وراء ــ الظاهر ، فإن الظاهر يصبح ، على العكس من ذلك ، ابجابية مليثة ، وماهيته « ظهور » لا يكون بعد ُ مقابلاً للوجود ، بــل يكون مقياساً له . لان وجود الموجــود هو ما يظهر عليه . وهكذا نصل الى فكــرة و الظاهرة ، ، كما يمكن أن نجدها مثلاً في و ظاهريات ، هسول أو هيدجر ، الظاهرة أو النسبي – المطلق . إن الظاهرة تظل نسبية ، لأن الظهور ، يفترض بطبعه مَن عظهر له . لكن ليست لها النسبية المزدوجة التي للظاهـرة Erscheinung عند كنَّت . إنهـا لا تشر ، من فوق كتفها ، الى وجود حقيقي محكون هو المطلق . إن الظاهرة هي ما هي مطلقاً ، لانها تنكشف كما هي . والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما مي كذاك ، لأنها تدل على نفسها دلالة مطلقة .

وبهذا تسقط ثناثية القوة والفعل . فكل شيء بالفعل . وليس وراء

الفعل قوة ولا و حال ، ولا قدرة . فنحن نرفض مثلاً أن نفهم من و العبقرية ، ــ بالمعنى الذي نقصده حنن نقول إن بروست وكان ذا عبقرية ، أو (كان ، عبقرية - أنها قوة خاصة لانتاج بعض الأعمال، مأخوذة على حدة ، ولا القدرة الذاتية على إنتاجها : إنها الأعمال منظوراً اليها على انها جاع تجليات الشخص. وهذا هو السبب في أننا نستطيع ان ننبذ ثناثية الظاهر والماهية . إن الظاهر لا يخفى الماهية ، بـل يكشف عنها : إنه هو الماهية . فماهية الموجود ليست قوة مغروزة في جوف ذلك الموجود ، بل هي القانون الجليُّ الذي بهيمن على توالي تجلياته ، إنه أس" المتوالية . وقد أصاب دوهم Dohem حين عارض اسمية بوانكاريه Poincaré التي تعرّف الحقيقة الفزيائية (التيار الكهرباثي مثلاً) بأنها مجموع تجلياتها المختلفة ووضع بدلاً منها نظريته هو التي تجمل من التصور الوحدة التركيبية لهسذه التجليات . والظاهريسات (الفينومينولوجيا) ليست أسمية أبداً . لكن الماهية بوصفها أسّ المتوالية ليست غير رابطة التجليات ، أي أن الماهية هي نفسها تجلُّ . وهمذا ما يفسر إمكان وجود عيان للإهيات (عيان الماهيــة Erscheinung عند هسرل ، مثلاً) . وهكذا نجسد أن الوجود الظاهري يتجلى ، ويكشف عن ماهيته وعن وجوده ، وهو ليس إلا السلسلة المترابطــة المؤلفة من هذه التجليات .

فهل معنى هذا أننا أفلحنا في القضاء على كل الثنائيات برد الموجود إلى تجلياته ؟ يلوح بالأحرى أننا حولناها الى ثنائية جديدة : هي ثنائية المتناهي واللامتناهي . إن الموجود لا يمكن رده الى سلسلة متناهية من التجليات ، لأن كل واحد منها هو علاقة بذات في تغير مستمر . والموضوع حين لا ينكشف إلا من خلال و ظل ، واحد ، فإن كونه ذاتاً يتضمن إمكان تكثير أوجه النظر الى هذا والطل ، وهذا يكفي

لتكثير والظل ، موضوع النظر الى غير نهاية . وكذلك إذا كانت سلسلة التجليات متناهية ، فهذا معناه أن التجليات الأوَّل لا عكنها العودة الى التجلَّى ، وهو أمر غير معقول ، أو بمكنها كلها ان تعطَّى مرة واحدة ، وهذا أوغل في عدم المعقولية . فلنتصور أن نظريتنا في الظاهرة قد أبدلت محقيقة الشيء موضوعية الظاهرة وأسما أسست هذه على الالتجماء الى اللامتناهي . إن حقيقة هذه الطاسة هي أنها هناك قائمة ولانهـــا ليست إياي . ونحن نعبّر عن هذا بان نقول إن سلسلة تجلياتها مرتبطة بسبب لا يتوقف على مزاجي أنا . لكن التجلي المردود الى نفسه دون لجوء الى السلسلة التي يؤلف جزءاً منها لا يمكن أن يكون إلا امتلاء عيانياً ذاتياً : أي الكيفية التي يتأثر بها الشخص (أو الذات) . فإن كانت الظاهرة ينبغي أن تنكشف على أنها عالية Transcendant ، فينبغي أن تعلو الذات نفسها على التجلّي صوب السلسلة الكلية التي هو عضو فيها. ويجب عليه أن يلوك الأحمر من خلال انطباع ما هو أحمر. الأحمر، أي أس" السلسلة ؛ التيار الكهربسي من خلال التحليل الكهربسي ، الخ . لكن إذا كان علَّو الموضوع يقوم على ضرورة كون التجلي يعلو دائماً، فإنه ينتج عن ذاك أن الموضوع يصنع ، من حيث المبدأ ، سلسلة تجلياته على انها لامتناهية . وهكذا فإن التجلّي الذي هو نهائي يدل على نفسه في نهائيته ، لكنه يقتضي ، في نفس الوقت ، كي يدرك على أنــه تجلى - مـــا - يتجلى ، أن ُيتجاو َز نحو اللامتناهي . وهــــذا التقابل الجديد ، ﴿ النهائي واللانهائي ۽ ، أو بعبارة أحسن ، ﴿ اللامتناهي في المتناهي ۽ ، محل محل" ثنائية الوجود والتجلي : فما يتجلي فعلاً هو فقط مظهر من الموضوع ، والموضوع كله هو في هذا المظهر وخارج هذا المظهر. إنه فيه بكلَّه من حيث هو يتجلَّى في هذا المظهر : إنه يدل على نفسه بوصفه تركيب التجلي ، الذي هو في نفس الوقت أسَّ المتوالية. وهو خارجه بكلَّه ، لأن المتوالية نفسها لن تظهر أبداً ولا عكن ان تظهر . وهكذا فإن الخارجي يقابل من جديد الداخلي والوجود "الذي " لا يظهر يقابل التجلي . وبالمثل فإن نوحاً من « القوة » يعود لسكنى الظاهرة ولمنحها علو ها نفسه : القوة على النمو على هيئة متوالية من التجليات الواقعية أو الممكنة . وعبقرية بروست ، حتى لو رُدت الى الأسمال المنتجة ، فإنها تعادل أيضاً لانهائية أوجه النظر المجانية التي يمكن اتخاذها والنظر منها الى هذا العمل ، ونسميها «عدم نفاد » إنتاج بروست . لكن عدم النفاد هذا الذي يتضمن علواً ولجوءاً الى اللامتناهي بروست . لكن عدم النفاد هذا الذي يتضمن علواً ولجوءاً الى اللامتناهي أليس « حالاً » ، في اللحظة التي ندركه فيها في الموضوع ؟ إن الماهية أليس « حالاً » ، في اللحظة التي يكشف عنها ، لأنها من حيث المبدأ : هي ما يمكن أن يتجلّى لسلسلة لامتناهيسة من التجليات الفردية .

فهل كسبنا أو خسرنا باحلال ثنائية وحيدة تؤسس كل التقابلات على تعددها ؟ هذا ما سراه عما قليل . أما الآن ، فإن أول نتيجسة لم و فظرية الظاهرة ، هي أن الظهور لا يحيل الى الوجود كما أن الظاهرة عند كنث تحيل الى الشيء في ذاته . فما دام ليس وراءه شيء ولا يشير الى غير نفسه (والسلسلة التامة المتجليات) ، فإنها لا يمكن أن يمملها موجود آخر غير نفسها ، ولا يمكن أن تكون الغشاء الدقيق للعدم الذي يفصل الوجود الذاتي عن الوجود المطلق . فإذا كانت ماهية الظهور هي و فعل الظهور ، الذي لا يضاد بعد أي ، وجود ، فثم مشكلة حقية تتعلق بوجود هذا الظهور . وهذه المشكلة هي التي سنتناولها هنا وستكون نقطة البدء في أبحاثنا عن الوجود والعدم .

ظاهرة الوجود ووجود الظاهرة

إن الظهور لا يستند الى أي وجود مختلف عنــه : إن له وجوده الخاص . والموجود الأول الذي نلتقي به في أبحاثنا عن الوجود ، هو إذن وجود الظهور . هل الوجود نفسه ظهور ؟ يبدو ذلك في أول الأمر . إن الظاهرة هي ما يظهر ، والوجوديتجلي للجميع على نحو ما ، لأننا نستطيع أن نتحدث عنه ونفهمه على نحو ما . ولهذا بجب أن توجد ظاهرة الوجود ، وظهور الوجود ، وممكن وصفه على هسذا النحو . والوجود سينكشف لنا بوسيلة لبلوغه مباشرة : الملال،الغثيان،الخ ؛ وعلم الوجود (الانطولوجيا) سيكون وصف ظاهرة الوجود كما تتجلي ، أي دون وسيط . ومع ذلك فيجدر بنا أن نضع أمام كل عـلم بالوجود سؤالاً أولياً وهو : هل ظاهرة الوجود التي بلغناها على هذا النحو هي وجود الظواهر ، أعنى : الوجود الذي ينكشف لي ، والذي يظهر لي ، وهل طبيعته من طبيعة وجود الموجودات التي تتجلَّى لي ؟ يبدو لي أنه ليس ثم صعوبة : فقد بيّن هسرل كيف ان الرد الصوري cidétique ممكن دائماً ، أعنى كيف عكن دائماً تجاوز الظاهرة العينية الى ماهيتها ، وعند هيدجر أن 1 الآنية ۽ وجودية موجودية ، أعني أنها بمكنها دائماً أن تتجاوز الظاهرة الى وجودها . لكن الانتقال من الموضوع المفرد الى الماهية هو انتقال من المتجانس الى المتجانس. فهل الأمر كذاك فيما يتعلق بأنتقال الموجود الى ظاهرة الوجود ؟ وتجاوز الموجود الى ظاهرة الوجود هل هو تجاوز له الى وجوده ، كما نتجاوز الأحمر الجزئي الى ماهيته ؟ لنتأمل في الأمر .

في الموضوع الجزئي ، يمكن دائماً ان نميّز كيفيات مثل اللون ،

الرائحة ، الخ . وابتداء من هذه بمكن دائماً أن نحدد ماهية تتضمنها ، كما أن العلامة تتضمن المعنى . ومجموع و الموضوع ^ الماهية ، يؤلف كلاً منظماً : إن الماهية ليست ﴿ في ﴾ الموضوع ، إنها معنى الموضوع، وأس متوالية التجليات التي تكشف عنها . لكن الوجود ليس صفة للموضوع المحسوس من بن سائر الصفات ، ولا معنى الموضوع . إن الموضوع لا محيل الى الوجود كما محيل الى معنى : فمن المستحيل ، مثلاً ، أن نحد" الوجود بأنه حضور ـ ما دام الغياب يكشف هو الآخر عن الوجود ، لأن عدم الوجود هناك ، هو أيضاً وجود . والموضوع لا يمتلك الوجود ، ووجوده ليس مشاركة في الوجود ، ولا أي نوع آخر من أنواع الإضافات . إنه موجود ، هذه هي الطريقة الوحيدة لتحديد طريقة وجوده ؛ لأن الموضوع لا يحجب الوجود ، لكنه لا يكشف عنه أيضاً : إنه لا يحجبه ، لأنه من العبث أن نحاول إبعاد بعض صفات الموجود ابتغاء وجدان الوجود خلفها ، إن الوجود هو وجود كل الصفات على السواء _ إنه لا يكشف عنه ، لأنه من العبث أن نتوجمه الى الموضوع من أجل إدراك وجوده · إن الموجود ظاهرة ، أعنى أنه يدل على نفسه كمجموع منظم من الصفات . هو نفسه ، لا وجوده . ان الوجود هو ببساطة شرط كل كشف : إنه وجود - من أجـــل -الكشف ، وليس وجوداً منكشفاً . فما معنى هذا التجاوز الى الوجودي (الانطولوجي) الذي يتحدث عنه هيدجر ؟ من المؤكد أنني أستطيع أن أتجاوز هذَّه المنضدة أو هذا الكرسي الى وجوده وأن أضع السؤال عن وجود المنضدة أو وجود - الكرسي . لكن ، في هذه اللحظة ، أصرف النظر عن المنضدة - الظاهرة ابتغاء تثبيت الوجود - الظاهرة ، الذي ليس بعد ُ شركاً ككل كشف - بل هو نفسه منكشف ، وظهور، وبهذا هو بدوره في حاجة الى وجود على أساس يمكن أن ينكشف .

فإذا كان وجود الظواهر لا ينحل الى ظاهرة وجود ، وإذا كنا لا

نستطيع أن نقول شيئًا عن الوجود إلا باستشارة ظاهرة الوجود ، فإن العلاقة الدقيقة التي تربط بين ظاهرة الوجود وببن وجود الظاهرة ينبغى أن تتقرر قبل كل شيء . ونستطيع أن نفعل ذلك على نحو أسهل إذا تذكرنا أن مجموع الملاحظات السابقة قد أوحى به العيان الكاشف لظاهرة الوجود . فإذا اعتبرنا الوجود ظهوراً بمكن تحديده في تصوّرات، لا أنه شرط للانكشاف ، فإننا قد فهمنا أولاً أن المعرفة لا عكنها وحدهــــا تفسر الوجود ، أعنى أن وجود الظاهرة لا بمكن أن يرد ً الى ظاهرة الوجود . وبالجملة فإن ظاهرة الوجود ؛ انطولوجية ، (وجوديــة) بالمعنى الذي نقصده حين نطلق على برهان القديس أنسلم وبرهان ديكارت (على وجود الله) اسم البرهان الانطولوجي . إنها دعوة الوجود ؛ وتقتضي ، بوصفها ظاهرة ، أساساً وراء الظاهرة . فظاهرة الوجــود تقتضى وراء ظاهرة الوجود . ولكن ليس معنى هذا أن الوجود مختفى و وراء ، الظواهر (فقسد رأينا أن الظاهرة لا مكسن أن تحجب الوجود) ــ ولا أن الظاهرة مظهر محيل الى وجود مستقل (إن الظاهرة تكون من حيث هي مظهر ، أعنى أنها تدل على نفسها عن طريق أساس الوجود) . وما تتضمُّنه الاعتبارات السابقة هـــو أنَّ وجود الظاهرة ، وان يكن ما صدقه كما صدق الظاهرة ، فينبغي أن يند عن حالة الظاهرة ... وهي أنه لا يوجد إلا ممقدار ما ينكشف ... وتبعاً لذلك يتجاوز ويؤسس المعرفة التي لدينا عنها .

الكوجيتو ' السابق على النظر ووجود الإدراك

وقد بجنع المرء الى الرد على ذلك بأن يقول إن الصعوبات المشار البها فيا سبق ترجع كلها الى تصور خاص الوجود ، والى نوع من الواقعية الانطولوجية لا تتفق أبداً مع فكرة الظهور . فا يقيس وجود الظور هو أنه يظهر . ولما كنا قد حصرنا الواقع في الظاهرة فإننا نستطيع أن نقول عن الظاهرة إنها كها تظهر . فلهذا لا ندفع بالفكرة الى حدودها ونقول إن وجود الظهور هو الظهور . وما هذا غير تمبير آخر جديد للدلالة على العبارة القدعة التي قالها باركلي وهي : « الوجود هو كون الشيء مدركاً » . وهذا ما سيفعله هسرل بعد أن قام بالرد الظاهرياتي فنعت « النوثيا » بأنها غير واقعية وقال إن « وجودها « هو » إدراك » .

ويبدو أن عبارة باركلي المشهورة لا يمكن أن ترضينا ، لسبين جوهرين أحدهما يرجع الى طبيعة كون الشيء مدركاً ، والآخر يرجع الى طبيعة فعل الإدراك .

طبيعة الادراك: إذا كانت كل ميتافيزيقا تفترض نظرية في المعرفة، فإن كل نظريةفي المعرفة تفترض هي الأخرى ميتافيزيقا . ومُعنى هذا أن المثالية المهتمة برد الوجود الى المعرفة التى لدينا عنه ينبغى عليها مقدماً أن

 ⁽١) الكوجيتر : قول ديكارت : أنا أفكر فأنسا إذن موجود ، ويعبر عن المذهب الذي يستدل من الفكر على الوجود – المترجم) .

 ⁽٢) النوتيا Noème : المدرك فكرياً ؛ وفي فلسفة الظاهريات هي مفسون الفكرة في مقابل
 فعل الفكر ، وهذا يطلق عليه اسم نوتيسيس Noéme المترجم) .

تؤكد - على نحو ما - وجود المعرفة . ولكن إذا بدأ المرء ، على العكس من ذلك، بفرض هذه موجودة ، دون ان بهتم بتأسيس وجودها، وإذا اكد بعد ذلك ان ٥ الوجود هو كون الشيء مدركاً ۽ ، فــــإن مجموع و الادراك ، ألمدرك ، ينهار في العدم لافتقاره إلى الاستناد إلى موجود صلب. وهكذا نجد ان وجود المعرفة لا يمكن ان يقاس بالمعرفة : إنه يند عن « كون الشيء مدركا ١ م . وهكذا أيضاً نجد ان الوجود - الأساس لفعل الادراك ولكون الشيء مدركاً ينبغي ان يند هو نفسه عن كون الشيء مدركاً : إنه ينبغي ان يكون وراء الظاهرة . وها نحن نعود إلى نقطة الابتداء . ومع ذلك فيمكن ان يسلم لنا بأن و كون الشيء مدركاً ۽ بحيل الي وجود يند عن قوانين الظهور ، مع التمسك بالقول بأن هذا الوجود الوراء ظاهري هو وجود الذات. وهكذا فإن كون الشيء مدركاً بحيل الى المدرك ، والمعروف بحيل الى المعرفة ، والمعرفة تحيل الى الموجود العارف بوصفه موجوداً ، لا بوصفه معروفاً ، أي الى المعرفة . وهذا ما فهمه هسرل : لأنه اذا كانت النوثيا في نظره مضايفاً غير حقيقي للنوئيسيس التي قانونها الانطولوجي هو كون الشيء مدركاً ، فإن النوثيسيس على العكس تبدو له على أنها الحقيقة ، وميزتها الرئيسية هي ان تبذل نفسها التأمل الذي يعرفها بوصفها وقد كانت من قبل ، . لأن قانون وجود الذات العارفة هو الوعي . والوعي ليس ضرباً خاصاً من المعرفة يسمى الحس الباطن او معرفة الذات ، بل هو البعد في الوجود الذي وراء الظاهرة بالنسبة الى الذات .

فلنتحاول ان نفهم على نحو افضل هذا البعد في الوجود . لقد قلنا إن الوعي هو الوجود العارف بما هو كاثن لا بما هو معروف . ومعنى

 ⁽١) من الواضح ان كل محاولة لاستبدال موقف آخر للانية بـ و كون الشيء مدركاً ٥ منظل
 يلا نتيجة . وإذا سلمنا بأن الوجود ينكشف للإنسان في و الفعل ٥ ، فإنه ينبني توكيد وجود
 العقل خارج العمل .

هذا انه يخلق بنا ان ندع أولية المعرفة ، إذا شئنا تأسيس هذه المعرفة نفسها . ولا شك في ان الوجي يمكن ان يعرف وان يعرف ذاته . لكنه في ذاته شيء آخر غير المعرفة العائدة على نفسها .

وقد بيّن هسرل أن كل شعور أوعى هو شعور (أوعى) بشيء ما. ومعنى هذا انه لا يوجد شعور ليس وضعاً لموضوع عال ، أو إذا شئنا، الشعور ليس له ٥ مضمون ، وينبغي التخلي عن تلك و المعطيات ، الحيادية السيّي بمكن ، وفقاً لنظام الإشارة المختار، أن تتألف على شكل « عالم » أو « امر نفسي » . إن المنضدة ليست « في » الوعي ، حتى ولا على أساس الامتثال . بـل المنضدة ﴿ في ﴾ المكان ، الى جانب النافذة ، الخ . ووجود المنضدة مركز إتمام بالنسبة الى الشعور ؛ ولا بد من عملية لا تنتهي من أجل احصاء المضمون الكلي لشيء ما . وادخال هذا الاتمام في الشَّعور معناه تأجيل الإحصاء الذي يمكنه القيام به، تأجيله الى غير نهاية ، وصنع شيء من الشعور ورفض الكوجيتو . فالخطــوة الاولى لفلسفة ما هي أن تطرد الاشياء من الشعور وأن تستعيد العلاقـــة الحقيقية بين الشعور وبين العالم ، وهي أن الشعور شعور واضع العالم . فكل شعور هو شعور وأضع من حيث أنه يعلو على نفسه لبلوغ موضوع ما ، وهو يستنفد نفسه في هذا الوضع ذاته : وكل ما هو إحالة (أو قصد) في شعوري الحالي يتوجه الى الخارج،الى المنضدة ؛ وكل نشاطى في الحكم أو في العمل ، وكل انفعالية في اللحظة تعلو على نفسها وتقصد المنضدة وتستغرق نفسها فيها . وليس كل شعور معرفة (فهناك شعور انفعالي ، مثلاً) ، لكن كل شعور عارف لا يمكن أن يكون معرفة إلا بموضوعه .

ومع ذلك فإن الشرط الفهروري والكافي من أجل أن يكون الشعور العارف معرفة موضوعه هو أن يكون شعوراً بذاته من حيث هو هـذه المعرفة . فهو شرط ضروري : لأنه إذا لم يكن شعوري شعوراً بأنــه شعور بالمنضدة، فإنه سيكون إذن شعوراً بهده المنضدة دون شعور بالوجود، أو إذا شتنا ، شعوراً يجهل ذاته ، شعوراً لاشعورياً — وهذا تخلف . وهو شرط كاف إذ يكفي أن يكون لدي شعور بأني أشعر بهذه المنضدة كيا يكون لدي شعور بأني أشعر بهذه المنضدة أؤكد أن هذه المنضدة توجد في فأنها — ولكن أنها توجد بالنسبة الي . فا هو هذا الشعور بالشعور ؟ إننا نستسلم لوهم أولية المعرفة الى حد النا مستعدون فوراً لكي نجعل من شعور الشعور « فكرة الفكرة » على طريقة اسبينوزا ، أي معرفة بالمعرفة . وكان على ألان Alain أن يعمر عن هذه القضية البيئة : « المعرفة هي الشعور بالمعرفة » فقال : و المعرفة هي معرفة أن المرء يعرف » . وبهذا نكون قد عرفنا التأمل أو الشعور الواضع للشعور ، أو بعبارة افضل « معرفة الشعور » . إنسه شعور كامل متوجه نحو شيء ليس إياه ، أعني نحسو الشعور التأملي . وهو يعلو إذن ، ويستنفد نفسه في الإنجاه الى موضوعه ، مثل الشعور وهو يعلو إذن ، ويستنفد نفسه في الإنجاه الى موضوعه ، مثل الشعور .

وليس من الواضح أننا نستطيع الأخذ بهذا التفسير للشعور بالشعور .
ورد الشعور الى المعرفة يتضمن انسا نلخل في الشعور ثنائية المدات ،
الموضوع ، تلك الثنائية المميزة للمعرفة . لكننا إذا قبلنا قانون الزوج :
عارف معروف ، فلا بد من حد شالث كي يصير العارف بدوره معروفا ، ونكون حينئذ أمام هذه المحرجة : فإما ان نتوقف عند حد ما في السلسلة : معروف حارف معروف من العارف ، الخ . هنالك يسقط جاع الظاهرة في اللامعروف، أعني أننا العارف ، الخ . هنالك يسقط جاع الظاهرة في اللامعروف، أعني أننا التسلسل الى غير نهاية (فكرة فكرة الفكرة ، الخ) ، وهو أمر غير معقول . وهكذا فإن ضرورة تأسيس المعرفة انطولوجياً تضاف اليها ضرورة جديدة : هي ضرورة تأسيس المعرفيداً . او ليس من الواجب ضرورة جديدة : هي ضرورة تأسيسها معرفيداً . او ليس من الواجب

الا ندخل قانون الزوج في الشعور ؟ إن الشعور بالذات ليس زوجاً . واذا شئنا ان نتجنب التسلسل الى غير نهاية فينبغي ان يكون الشعور رابطة مباشرة غير كوجيتية بين الذات والذات .

ومن ناحية أخرى فإن الشعور التأملي يضع الشعور المنعكس على انه موضوعه : ففي فعل التأمل أصدر أحكَّاماً على الشعور المنعكس ، أنا أخجل منه ، أنا فخور به ، أنا أريده ، أنا أرفضه ، الخ . والشعور المباشر بالإدراك لا يمكنني من الحكم ولا من الإرادة ولا من الحجل . إنه لا يعرف إدراكي ، ولا يضعه : وكل مـا هو قصد في شعوري الحالي يتوجه إلى الخارج ، إلى العالم . وفي مقابل ذلك فإن هذا الشعور التلقائي بإدراكي يؤلف من شعوري الإدراكي . وبعبارة أخرى ، كل شعور واضع لموضوع هو في الوقت نفسه شعور غير واضع ⁻⁻⁻ بشيء . فإنى حن أعد السجائر الموجودة في هذه العلبة ، فإنى اشعر بانكشاف خاصية موضوعية لهذه المجموعة من السجاير : إنها اثنتا عشرة سيجارة . وهذه الخاصية تبدو لشعوري انهما خاصية موجودة في العالم . وبمكن الا يكون لدي أي شعور واضع بعدّها . ولا أدرك نفسي عادّاً . والدليل على ذلك ان الاطفال القادرين على اجراء عملية الجمع تلقائياً ، لا يستطيعون ان و يفسروا ۽ بعد ذلك كيف قاموا سها : وتجارب بياجيه التي تبرهن على ذلك تفنيد ممتاز لعبارة ألان : « المعرفة هي معرفة ان المرء يعرف ، . ومع ذلك فإنه في اللحظة الّي تتبدّى فيها هذه السجاير عن كونها اثنتي عشرة ، فإن عندي شعوراً غر موضوعي thétique بنشاطي في الجمع . فإذا سألني سائل وقال : و ماذا تفعل ؟ ، ــ قلت في الحال : ١ إني أعد" ، ، وهذا الجواب لا يقصد فقط الشعور الآني الذي استطيع بلوغه بالتأمل ، بــل تلك المشاعر \ التي مضت دونً

⁽١) (سنستمملها هنا يمني : جمع شعور – المترجم)

انعكاس ، تلك التي لم تنعكس في ماضي " المباشر . وهكذا لا يوجد أي نوع من أولية التأمل مع الشعور المنعكس: فليس ذلك هو الذي يكشف هذا لنفسه . بل بالعكس ، الشعور اللاانعكامي هو الذي يجعل التأمل ممكناً : إنه يوجد كوجيتو سابق عـــلى التأمل هو الشرط في الكوجيتو الديكارثي . وفي نفس الوقست ، الشعور اللاموضوعي non-thétique للعد" هو الشرط لنشاطي في العد . ولو كان الأمر مخلاف ذلك ، فكيف يتيسر للجمع ان يكون الموضوع الموحـــد لمشاعري ؟ إنه كي يسيطر هذا الموضوع على سلسلة تركيبات التوحيدات والتعرفات ، فإنه ينبغي ان يكون حاضراً لنفسه ، لا كشيء ، بـــل كقصد عملي opératoire لا يمكن ان يوجد إلا كـ « كاشف - منكشف ، ، عـــلى حد تعبير هَيلجر . وهكذا فمن أجل ان نعد ينبغي ان يكون لدينا شعور بالعد . صحيح ، هكذا يقال ، لكن هناك دوراً . إذ أليس عـلي ان ذلك فليس في هذا دور ، أو إذا شئنا قلنا إن طبيعة الشعور نفسه ان يوجد و في دور و . وهذا يمكن ان يعبر عنه بالعبارة التالية : كل وجود شاعر يوجد كشعور بالوجود . ولتستطيع ان تفهم الآن لمـــاذا لم يكن الشعور الأول بالشعور واضعــــاً : ذلك أنه واحد هو والشعور الذي هو شعوره . وسلما يتحدد بأنه شعور بالادراك وإدراك . وضرورات التركيب هذه قد أضطرتنا حتى الآن إلى التحدث عن و الشعور غـــــر الواضع بالذات ، لكننا لن نستطيع طويلا استخدام هذا التعبير الذي فينه و بالذات ، لا يزال يثير فكرة المعرفة . (وسنضع الـ وب، منذ الآن فصاعداً بين قوسين ، للدلالة على ان استعالها إنما يرجع إلى ضرورة نحوية) .

هذا الشعور بـ (الذات) ينبغي ألا ننظر إليه على أنه شعور جديد، ولكنه الفحرب الوحيد من الوجــود الممكن ً للشعور بشيء ما . وكما أن

الشيء الممتد مضطر إلى الوجود وفقاً للأبعاد الثلاثة ، فكذلك القصد ، أو اللذة أو الألم لا بمكنها أن توجد إلا كشعور مباشر (بـ) لمواتها . ووجود القصد لا يمكن أن يكون غير شعور ، وإلا لكان القصد شيئاً عضوي ، دافع لاشعوري ، تجربة حية أخرى) يمكن ان تجعل حادثــــا نفسياً _ لذة ،مثلاً _ محدث ، وأن هذا الحادث المجهول هكذا في تركيبه المادي سيرغم ، من ناحية أخرى ، على الحدوث كشعور (بـ) الذات . وإلا لكان معنى ذلك أن يجعل من الشعور غير الموضوعي non-thétique صفة للشعور الواضع (بالمعنى الذي به الإدراك ، وهو شعور واضع لهذه المنضدة ، سيتصف فوق ذلك بصفة الشعور (بـ) الذات وأن يسقط هكذا في وهم الأولية النظرية للمعرفة . وسيكون معنى ذلك أيضاً ان نجعل من الحادث النفسي شيئاً ، وأن ننعته بأنه شاعر كما أنعت مثلاً ورقة النشاف هذه بأنها وردية اللون . إن اللذة لا يمكن ان تتميز ولا منطقياً – من الشعور باللذة ، . والشعور (بـ) اللذة يؤلف جزءاً من اللذة ، بوصف كيفية وجــوده ، والمادة التي منها صنع ، لا كشكل يفرض نفسه بعد لأي على المادة اللاذَّة . واللذة لا يمكنَ ان توجد و قبل ، الشعور باللهذة _ حتى على شكل إمكان ماالقوه . واللذة بالقوة لا عكن ان توجد إمكانيات شمور إلا كشعور بالامكانيات. وفي مقابل ذلك ، كما بيَّنت منذ قليل ، ينبغي تجنب تحديد اللـــذة بشعوري سها ؛ فإن هذا يسوقنا الى الوقوع في مثالية الشعور التي تفضى بنا _ من طرق ملتوية ، إلى أولية المعرفة . إن اللذة ينبغي ألا تختفي وراء شعورها (بـ) لماتها : إن هذا ليس امتثالاً ، بل حادث عيني ملىء ومطلق . وليست صفة للشعور (بـ) الذات ، كـــها ان الشعور (بر) الذات ليس صفة اللذة . فليس ثم أولا شعور يتلقى بعد ذلك أثر ﴿ اللَّذَةِ ﴾ ، كماء يلوَّن ، كما أنه لا توجد أولا ً لذَّة ﴿ لا شعورية أو نفسانية) تتقبل بعد ذلك صفة الشعور مثل حزمة من النور . بل ثم موجود لا ينقسم ولا ينحل -- وليس جوهراً يحمل صفاته كأنها موجودات أقل ، بل موجود هو وجود من كل ناحية . واللذة هي وجود الشعور (ب) الذات هو قانون وجود اللذة . وهذا ما عبر عنه هيدجر بتعبير جيد حين قال (وهو يتحدث عن الآنية ، لا عن الشعور) : و إن كيفية (ماهية Essentia) هذا الموجودينبغي، لا عن الشعور) : و إن كيفية (ماهية التداء من وجوده (existentia) . بقدر ما يمكن التحد ثث عنها، أن تدرك ابتداء من وجوده (مكانية مجردة ، ولكن بانبئاقه في حضن الموجود يخلق ويسند ماهيته ، اعني الترتيب التركيبي لامكانياته .

ومعنى هذا ايضاً أن نمط وجود الشعور على عكس النمط الذي يكشف عنه الحجة الوجودية : فإنه لما كان الشعور غير ممكن قبل أن يوجد ، وانما وجوده هو ينبوع إمكانه وشرطه ، فأن وجوده هو الذي يتضمن ماهيته . وهذا يُعبَر عنه هسرل ابتداء من وضرورة الواقع به فلكي يكون ثم ماهية للذة ، فإنه ينبغي ان يكون ثم اولا واقعة شعور (ب) المنداه الدة . وعبداً عاول المرء ان جيب بقوانين مزعومة للشعور ، مجموعها متن المنسنز يؤلف ماهية ا: إن القائرة هو موضوع عال للشعور ؛ ويمكن أن يوجد شعور بالقانون ، لا قانون للشعور . وللأسباب عينها مسن المستحيل أن تحدد للشعور مررزا غير ذاته . والا ككان علينا ان ندرك أن الشعور ، بالقدر الذي هو به في الواقع ، هو غير شاعر (ب) ذاته . ولا بد ، على نحو ما ، أن يكون دون أن يكون شعوراً بالوجود . ولا كد عمنا في الوهم الشائع الذي يجعل من الشعور نصف شعوراً والبية . ولا كن الشعور شعور أو سلبية .

وهذا التحدد للشعور بواسطة ذاته ينبغي الا يدرك على انه تكوين ، وصيرورة ، إذ ينبغي ان نفترض ان الشعور سابق على وجود ذاته . ولا ينبغي أيضاً ان يُدرك هذا الخلق الذات على انه فعل ؛ وإلا لكان الشعور شعوراً (ب) الذات كفعل ، وهــو ليس كذلك . إن الشعور المتلاء للوجود ، وهذا التحدد للذات بالذات بميز جوهري . ومن الفطنة الا نسيء استعال التعبر و علة ذاته ، الذي يفترض متوالية ، وحلاقة الذات المعلة الى الذات المعلول . والأصبح ان يقـال على نحو أبسط : الشعور يوجد بذاته . ولا ينبغي ان يفهم من هذا ان الشعور و يُنتزع من العدم » . إنه لا يمكن ان يكون ثم و عدم للشعور » و يُنتزع من العدم » . إنه لا يمكن ان يتصور غير ملاء الوجود الذي لا يمكن أي عنصر منه ان يحيل إلى شعور غائب . فلكي يوجد و عدم للشعور » ، فلا بسد من شعور كان ولم يعد بعد وشعور شاهد يضع عدم الشعور الأول مــن أجل تركيب تعرق . والشعور سابق على العدم و « يستخلص » من الوجود ا .

وربما صعب على المرء ان يقبل هذه النتائج. لكن إذا نظرنا فيها بعمق تجلت لنا بكل وضوح: والمفارقة paradoxe ليست في وجدود موجودات بذاتها ، بل في عدم وجود غيرها. والشيء الذي لا يمكن تصوره حقاً هو الوجود المنفعل ، اي الوجود الذي يستمر دون ان تكون لديه القوة في ان بحدث ولا ان يبقى . ومن وجهة النظر هذه لا شيء أوغل في عدم الفهم من مبدأ القصور الذاتي . والواقع انسه من اين ويأتي » من شيء ما ؟ من برزخ اللاشعور او ما هو فسيولوجي . لكن إذا تساءل المرء كيف يتسى لهذا البرزخ بدوره ان يوجد ومن اين يستمد وجوده ، فإنسا نجد أنفسنا المرزخ بدوره ان يوجد ومن اين يستمد وجوده ، فإنسا نجد أنفسنا

 ⁽١) ليس معنى هذا أن الشمور هو أساس وجوده . لكن صلى المكس كما سنرى فيها بعد ،
 يوجد أمكان مل، لوجود الشمور . وأنما نريد فقط أن نشير : (١) ألى أنـه لا شي، هــو طلة الشمور ؛ (٢) وأنه طة كينية وجوده .

مدعوين إلى تصور الوجود المنفعل ، أعني أننا لا نستطيع بعد ان نفهم كيف ان هذه المعطيات غير الشعورية ، التي لا تستمد وجودها مسن ذاتها ، يمكن مع ذلك ان تديمه وان تجد بعسد ُ القوة عسلي إحداث شعور . ويدل على هذا ما حظي به « برهان الممكن والواجب » من رواج .

وهكذا فإننا بتخلينا عن أولية المعرفة اكتشفنا ﴿ وجود ﴾ العسارف والتقينا بالمطلق ، هذا المطلق نفسه الذي حدده وكوَّنه العقليون في القرن السابع عشر بوصفه موضوع المعرفة . لكن لأن الأمر يتعلق بمطلق في الوجود لامطلق في المعرفة ، فإنه يندّ عن ذلك الإعتراض الشهر الذي يقول إن المطلق المعروف ليس بعد مطلقاً ، لأنه يصبح نسبياً إلى المعرفة التي لدينا عنه . والواقع ان المطلق ها هنا ليس نتيجة بناء منطقي على أرض المعرفة ، بل هو الذات الفاعلة لأكثر التجارب عينية . إنه ليس لا - جوهري . والحطأ الانطلوجي في النزعة العقلية الديكارتية هــو في كونه لم يدرك أنه اذا كان المطلق يتحدد بأوثية الوجود على الماهية،فانه لا مكن أن يدرك بوصفه جوهراً . إن الشعور ليس فيه شيء جوهري، إنه مجرد و مظهر ، ، معنى أنه لا يوجد إلا عقدار ما يظهر . ولكن لأنه مظهر خالص ، ولأنه خواء تام (ما دام العالم كله خارجه) ، فإنه بسبب هذه الهوية فيه بن المظهر والوجود ، مكن أن يعمد كالمطلق .

وجود كون الشيء مدركأ

ويشبه أن نكون قد بلغنا نهاية المكان في محثنا . فقد رددنا الأشياء إلى المجموع المرتبط من تجلياتها (مظاهرها) ، ثم تحققنا أن هذه التجليات اقتضت وجمعوداً ليس هو نفسه مظهراً . ﴿ فكون الشيء مدركاً ﴾ آحالنا إلى ۽ مُلُدُّر ك ۽ انكشف وجوده لنا علي أنه شعور . وسهذا نكون قد بلغنا الأساس الانطولوجي للمعرفة ، والموجود الاول الذي تظهر لسه كل التجليات الأخرى ، المطلق الذي بالنسبة إليه كل ظاهرة هي نسبية . إنه ليس الذات ، بالمعنى الكنتي لهذا اللفظ ، بل هو الذاتية نفسها ، ومحايثة الذات للذات . وحتى الآن نجونا من المثالية : فعند هسده أن الوجود يقاس بالمعرفة ، وهو ما نخضعه لقانون الثنائية ؛ فلا موجود إلا ما هو معروف ، حتى الفكر نفسه : فالفكر لا يظهر لنفسه إلا مسن خلال نتاجاته،أعنى أننا لا ندرك الفكر إلا بوصفه معنى الافكار المجهولة؛ والفيلسوف وهو يبحث عن الفكر ينبغي عليه ان يسأل العلوم المشيدة ليستخلصه منها ، من حيث هو شرط لإمكانها . وعلى العكس أدركنا كاثناً ند" عن المعرفة وهويؤسسها،وفكراً لا يتجلى على أنه امتثال أو معنى للأفكار المير عنها ، ولكنه يدرك مباشرة بوصفه كذلك-وهذا الضرب من الادراك ليس ظاهرة معرفة ، بل هو تركيب الوجود . وهما نحن اولاء الآن في مجال الظاهريات عند هسرل ، وإن كان هسرل نفسه لم يكن دائماً مخلصاً لعيانه الأوَّل. فهل نحن راضون ؟ لقد عثرنا بموجود وراء الظواهر ، لكن هل هو الموجود الذي أحالت إليه ظاهرة الوجود، وهل هو موجود الظاهرة ؟ وبعبارة أخرى هل يكفى وجسود الشعور لتأسيس موجود المظهر بما هو مظهر ؟ لقد انتزعنا وجوده من الظاهرة من إجل إعطائه إلى الشعور ، وقدرنا أنه سيعيده إليها فيا بعد. فهل في استطاعة الشعور ان يفعل ذلك ؟ هذا هو ما سيكشف عنه الفحص عن المقتضيات الانطولوجية لد و كون الشيء مدركاً » .

ولنلاحظ أولاً أن ثم وجوداً للشيء المدرك بوصفه مدركاً، لكن لسو النبي أردت رد هذه المنضدة إلى مركب من الانطباعات الذائية ، فينبغي على الاقل أن نلاحظ أنها تنكشف من خلال هذا المركب ، بوصفها منضدة ، وأنها حده العالي ، وسببه وغايته . إن المنضدة أمام الشعور ولا يمكن تشبيهها بالمعرفة التي لدينا عنها ، وإلا لكانت شعوراً ، أي بجرد تحايثة وتحتفي من حيث هي منضدة . وللسبب عينه، حتى لو أن تمييزاً خالصاً عقلياً فصلها عن مركب الانطباعات الذائية الذي من خلاله تدرك، فإنها على الأقل لا يمكن أن تكون هذا المركب : وإلا لكان معنى ذلك يستغرق في المعرفة ، فينبغي الربط . فن حيث أن المضمون لا يمكن أن يستغرق في المعرفة ، فينبغي أن نعترف له بوجود . وهدذا الوجود ، وهدكا الوجود ، هكذا يقال لنا ، هو كون الشيء مدركاً . فلنقر أولا بأن وجود كون الشيء مدركاً لا يمكن أن يرد إلى وجود المدرك أولا بأن وجود كون كما أن المنضدة لا ترد إلى ارتباط الامتثالات . وقصارى الأمر أن يقال وجود كون الشيء مدركاً لا تعفي من الفحص عن وجود كون الشيء مدركاً .

إن حالة كون الثيء مدركاً هي حالة انفعال. فإذا كان وجود الظاهرة يقوم في كونها مدركة ، فسإن هذا الوجود انفعالية . نسبية انفعالية : هذان هما التركيبان المميزان الوجود بوصفه يرجع إلى كون الثيء مدركاً . فما هي الانفعالية ؟ إني أكون منفعلا حين أتلقى تغيراً لست انا الأصل فيه ، أي لست أساسه ولا خالقه . وهكذا فسإن وجودي عتمل ضرباً من الوجود ليس هو مصدره . لكن من أجل الاحمال ،

ينبغي ان أوجد ، وتبعاً لذلك يقع وجودي دائمـــاً عبر الأنفعالية . و فالتحمل انفعالياً ، مثلا معناه السلوك الذي أتخذه ويلزم حريتي مثل « الرفض بإصرار » . فسإذا كان مسن الواجب ان اكون دائماً و من " كان " قد " أهن ۾ ،فيجب ان اثابر في وجودي ، أي ان اتأثر انا بالوجود . لكني بهذا أضيف إلى حسابي ، إن صح هذا التعبير ، وأعتنق إهانتي ، وأتوقَّف عن ان اكون منفعلاً بالنسبة إليها . ومن هنا هذه المنفصلة alternative : إما أنى لست منفعلا في وجودي، وحينئذ اصبح الأساس في احوالي حتى لو لم أكن الأصل فيهما _ او اتأثر بانفعاليتي حتى في وجودي ، ووجودي يكون وجـوداً متقبلا ، وحينئذ بهوى كل شيء في هـاوية العدم . وهكذا نرى ان الانفعالية ظاهرة نسبية مرتن : نسبية إلى فعالية من يفعل ونسبية إلى وجود من ينفعل . وهذا يتضمن ان الانفعالية لا يمكن ان تعني وجــود الموجود المنفعل : إنها العلاقة القائمة بين موجود وموجود آخر ، لا بين موجود ومعدوم . ومن المستحيل ان يؤثر ، كون الشيء مدركاً ، في مدرك الوجود ، لأنه لكي يتأثر ينبغي ان يُعطى المدرك على نحو مـــا ، أي ان يوجد قبل ان يتلقى الوجود . ويمكن إدراك الخلق بشرط أن ينتزع الوجود المخلوقُ نفسَه من الحالق لكي ينطوي على نفسه فوراً ويتخذ وجوده: وسهذا المعنى يوجد الكتاب ضد مؤلفه . لكن إن كان الضروري لفعسل الحلق أن يستمر إلى غير نهاية ، وإذا أسند الموجود المخلوق حتى اقل أجزائه ، ولم يكن له استقلال ذاتي ، وإذا لم يكن في نفسه غير عدم، فإن الحلق لا يُفترق أبداً عن الحالق ، بل يستغرق فيه؛ وحينئذ نكُون بَإِزَاء علو ّ زائف ، والمبدع لن يكون في وسعه حتى ان يتوهم إمكان خروجه من ذاتيته" .

⁽١) ولحلاً السبب قان مذهب ديكارت في الجوهر مجد تمامه المنطقي في الاسبينوزية .

ومن ناحية اخرى فإن انفعالية المنفعل تقتضي انفعالية ممساثلة لدى الفاعل ... وهذا هو ما يعبر عنه مبدأ الفعل ورد الفعل : فلأننا نستطيع ان نطحن ونقبض ونقطع يدنا فإن يدنا تستطيع ان تطحن وتقطع وتقبض. فيا هو القدر من الانفعالية الذي يمكن ان نعزوه إلى الإدراك ، وإلى المعرفة ؟ إنهما فعاليتان وتلقائيتان . إن الشعور، لأنه تلقائية محض ، ولا يستطيع شيء ان يعض عليه ، فإنه لا يستطيع ان يفعل في أي شيء. وهكذًا فإن القول بأن « الوجود هو كون الشيء مدركاً » يقتضي من الشعور ــ وهو تلقائية محض لا تستطيع ان تفعل في أي شيء ــ يعطي الوجود لعدم عال محتفظاً له بعدم الوجود : فهذه أمور غير معقولة . وقد حاول هسرل التخلص من هذه الاعتراضات بإدخال الانفعالية في النوثيسيس : وهذه هي الهيولي او التيار المحض لما يُحيَّا ومادة المركبات الانفعالية . لكنه لم يَفعل إلا ان أضاف صعوبة جديدة إلى ثلك التي ذكرناها . ومهذا دخلت مسن جديد تلك المعطيات المحايدة التي بيّنا استحالتها منذ قليل . صحيح آنها ليست « محتويات ، للشعور ، لكنها تظل مع ذلك غير معقولة . فالهيولي لا يمكن ان تكون من الشعور وإلاً لاختفت في شفافية، ولم تقو بعد على ان تقدم ذلك الأساس اللاشخصي المقاوم الذي ينبغي تجـــاوزه صوب الموضوع . لكنها إذا لم تنتسب إلى الشعور فمن أين تستمد وجودها وإعتامها ؟ وكيف يتيسر لها ان تحتفظ في وقت واحد بالمقاومة المعتمة للأشياء وبذاتية الفكر ؟ إن وجودها لا يمكن ان يأتي اليهـا من كون الشيء مدركاً ، لأنهـا ليست مدركة ، ولأن الشعور يتجاوزهـ إلى الموضوعات . لكنه إذا استخرجه من تلقاء ذاته ، فإن مشكلة العلاقة بين الشعور وبين الكاثنات المستقلة عنه تصبح غير قابلة للحل . وحتى لو سلمنا لهسرل بوجود طبقة هيولانية للنوثيسيس فليس في الوسع إدراك كيف ان الشعور يمكن ان يتجاوز هذا الذاتي في الموضوعية . وبإعطاء الهيولي خصائص الشيء وخصائص الشعور ، اعتقد

هسرل أنه سهل الانتقال من الواحد إلى الآخر ، لكنه لم يتمكن إلا من إيجاد كائن هجين يرفضه الشعور ولا يمكن ان يصبح جزءاً من العالم .

كذلك وكما رأينا أن « كون الشيء مدركا » يتضمن ان قانون وجود ما هو مدرك هو النسبية . فهل يمكن ان نتصور ان وجود المعروف نسبي إلى المعرفة ؟ وما معنى نسبية الوجود ، بالنسبة إلى موجود ، اللهم إلا أن هذا الموجود وجوده في شيء آخر غير نفسه ، أغي في موجود ليس إياه ؟ صحيح أن من الممكن ان نتصور ان موجوداً يوجد خارج ذاته ، إذا قصدنا من ذلك ان هذا الموجود هو خارجيته الذاتية . لكننا هنا لسنا بإزاء هذه الحالة . إن الوجود المدرك هو أمام الشعور ، ولا يمكنه بلوغه ، ولا النفوذ فيه ، وكما أنه مقطوع عنه ، فإنه يوجد مقطوعاً عن وجوده الحاص . ولن يجدي أبداً أن نجعل منه أمراً غير حقيقي ، على نحو ما فعل هسرل ، فإنه حتى بوصفه غير حقيقي لا بد أن يوجد .

وهكذا فإن وصفي « النسبية » و « الانفعالية » ، اللذين يمكن ان ينطبقا على أحوال وجود ، لا يمكنها أبداً أن ينطبقا على الوجود وراء فوجود الظاهري الشعور لا يمكن أن يؤسس الوجود وراء الظاهري الشعور لا يمكن أن يؤسس الوجود وراء الظاهري الظاهرة . ومكذا نرى خطأ الظاهرين : لقد رد وا – عن حتى – الموضوع الما السلسلة المرتبطة المؤلفة من تجلياته ، فظنوا أنهم بذلك قد ردوا وجوده إلى توالي أحوال وجوده ، ولهذا السبب فسروه بتصورات لا يمكن أن تنطبق إلا على احوال وجوده ، ، الأنهم يشيرون إلى علاقات بين كثرة من الموجودات الموجودة من قبل .

الىرھان الوجودي

الناس لا يعطون الوجود نصيبه : فنحن نعتقد أننا مُعقُون من خلع ما وراء الظواهر على وجود الظاهرة ، لأننا اكتشفنا وراء ظواهر وجود الشعور . ولكننا سترى ، على العكس من ذلك ، أن وراء الظواهر هذا يقتضي وراء ظواهر وجود الظاهرة . وثم ه برهان وجودي ، يستخلص لا من الكوجيتو التأمل الذي يخص لا من الموجود السابق على التأمل الذي يخص المدرك . وهذا ما نشرع الآن في عرضه .

إن كل شعور هو شعور بـ شيء . وهذا التعريف الشعور عكن أن يؤخذ بمعنين متميزين : فإما أن ففهم من ذلك أن الشعور يؤلف وجود موضوعه ، أو معنى هذا أن الشعور ، في طبيعته الاعتى ، هو علاقه عوجود عال . لكن المعنى الاول العبارة يقضي على نفسه بنفسه: فالشعور به شيء ما هو أن يوجد المرء امام حضرة عينية مليثة ليست الشعور . وسعيح أن من المكن أن يكون ثم شعور بغياب . ولكن هذا الغياب يظهر بالضرورة أنه أساس حضور . وقد رأينا أن الشعور ذاتية واقعية وأن الانطباع امتلاء ذاتي . لكن هذه الذاتية لا يمكنها الحروج من ذاتها من أجل وضع موضوع عال بهبه الامتلاء اللاشخصي . فإذا شئنا بأي ثمن أن يتوقف وجود الظاهرة على الشعور ، فينبغي أن يتميز الموضوع من الشعور لا محضوره بل بغيابه ، لا بامتلائه ، بل بعدمه . فإذا كان من الشعور سائل الشعور ، فإن الموضوع ليس الشعور — لا من حيث أن موجود آخر ، بل من حيث كونه لا وجود آ. وهسذا يتسلسل فعند هسرل مثلا أن إحياء النواة الهيولانية بالنوايا التي يمكن أن تجسد فعند هسرل مثلا أن إحياء النواة الهيولانية بالنوايا التي يمكن أن تجسد فعند هسرل مثلا أن إحياء النواة الهيولانية بالنوايا التي يمكن أن تجسد فعند هسرل مثلا أن إحياء النواة الهيولانية بالنوايا التي يمكن أن تجسد فعند هسرل مثلا أن إحياء النواة الهيولانية بالنوايا التي يمكن أن تجسد فعند هسرل مثلا أن إحياء النواة الهيولانية بالنوايا التي يمكن أن تجسد

امتلاءها في هذه الهيولى لا يكفي كي يجعلنا نخرج من الذاتية . والنوايــا المموضعة حقاً هي النوايا الخاوية ، تلك التي تهدُّف إلى ما وراء الظهور الحاضر الذاتي " إلى الكلية اللانهائية لسلسلة التجليات . ولنفهم من هذا أيضاً أنها تهدف إليها من حيث أنها لا يمكن أن تكون كلها معطاة دفعة واحدة . وأساس الموضوعية هو استحالة وجود سلسلة لامتناهية في وقت واحد أمام الشعور وكذلك غياب كل هذه الحدود ، إلاَّ واحداً إن هذه الانطباعات _ حتى لو كان عددها لامتناهياً _ تنصهر في الذاتي إذا كانت حاضرة ، وغيامًا هو الذي يعطيها الوجــود الموضوعي . وهكذا فإن وجود الموضوع عدم محض . إنه يتحدد على انه « نقص » . وهذا هو ما يندًا ، وما لا يُعطى ابدأ من حيث المبدأ، وما يسلم نفسه بواسطة أشكال فر"ارة متوالية. لكن كيف عكن اللاوجود أن يكون أساس الوجود؟ وكيف يصبحالذاتي الغائب والمنتظر حموضوعيًا ؟ إن الفرحة الكبرى التي آملها،والألم الذيأخشاه يتخذان من هذا نوعاً من العلو،هذا صحيح. ولكن العلو في المحايثة لا يجعلنا نخرج من الذاتي. ومن الحق أن الاشياء تعطي نفسها بأشكال جانبية ـ أي بمجرد تجليات . ومن الحق أن كل ظهور محيل إلى ظهورات أخرى . لكن كلاً منها هو بذاته وحده موجود عال ، وليس مادة لاشخصية ذاتية ـ امتلاء وجود ، وليس نقصاً ـ حضورً ، وليس غياباً . وعبثاً محاول المرء لعبة شعوذة ، بتأسيس واقعية الموضوع على الامتلاء الذاتي اللاشخصي ، وتأسيس موضوعيته على اللا وجود: فإن الموضوعي لن يصدر أبداً عن الذاتي ، ولا العالي عن المحايث ، ولا الوجود عن اللا وجود . ولكن قد يقال إن هسرل بحدد الشعور على أنه علو" . وهذا صحيح : فهذا هو ما يضعه هو ؛ وهذا هـــو اكتشافه الجوهري . لكن منذ اللحظة التي فيها يصنع من (النوثيما) أمراً غير واقعي ، مضايفاً للنوثيسيس ، وجوده هو كون الشيء مدركاً، فإنه لا يكون مخلصاً لمبدئه . إن الشعور شعور به شيء ما : ومعنى هذا ان العلو تركيب مؤلَّف للشعور ؛ أعنى أن الشعور يولد متوجها إلى موجود ليس إياه . وهــــذا هو ما نسميه باسم البرهسان الوجودي (الانطولوجي) . وقسد يُعتَرض على ذلك فيقال إن مقتضى الشعور لا يدل على أن هاذا تحليل لما يسميه هسرل بـ و الاحالة ، intentionalité ، وقسد أساء فهم طابعها الحقيقي . فالقول بأن الشعور شعور بشيء مـــا معناه أنه لا يوجد وجود بالنسبة الى الشعور خارج هذا الالزام المحدد بأنه عيان كاشف لشيء ما ، أي لوجود عال . وليس فقط الذاتية المحض تخفق في العلو لوضّع الموضوعي ، إذا اعطّيت اولا "، بل وأيضاً الذاتية و المحض ، تزول . وما ممكّن أن يسمى ذاتية حقاً ، هو شعور الشعور . لكن بجب انَ يتصف هذًا الشعور (بـ) الشعور عـــلى نحو ١٠ ، ولا يمكنَ أن يتصف إلا كعيان كاشف، وإلا لم يكن شيئاً . ولكن العيان الكاشِف يتضمنه مكشوفاً . والذاتية المطلقة لا يمكن أن تتكون إلا في مرواجهة مكشوف ، والمحايثة لا بمكن أن تعرُّف إلا في إدراك لعال . ومحس المرء أنه يسمع هنا صدى لتفنيد كنَّت للمثالية الاحبالية . لكن ينبغي بالأحرى أن نَذكر ديكارت ها هنا . فنحن هنا على مستوى الوجود ، لا مستوى الشعور ؛ وليس المقصود هنا بيان أن ظواهـــر الحس الباطن تتضمن وجود ظواهر موضوعية ومكانية ، بـــل أن الشعور يتضمن في وجوده وجسوداً غير واع ووراء ظاهره . خصوصاً وأنه لا بجدي في شيء ان نقول إن الذاتية تتضمن الموضوعية ذاتبا وأنَّها تكوَّن نفسُّها وهي تكوَّن ما هو موضوعي . فلقد رأينا أن الذاتية عاجزة عن تكوين مــــا هو موضوعي . والقول بأن الشعور شعور بـ شيء، هو القول بأنهينبغي ان محدث تكشف منكشف لوجود ليس إياه ويتجلى على انه موجود حيبًا يكشفه . وهكذا ابتدأنا من الظاهر المحض ووصلنـــا إلى الوجود المليء . إن

الشعور موجود وجوده يضع الماهية ، وبالعكس ، هـو شعور موجود ماهيته تتضمن الوجود ، أعني ان ظاهره يقتضي الوجود . والوجود في كل مكان . حقاً إننا نستطيع ان نطبق على الشعور التعريف الذي قصده هيدجر على الآنية Dasein وان نقول إنه موجود من أجله يقع السؤال عـن وجوده من حيث وجوده ، لكن ينبغي ان نكمله وان نصوغه تقريباً على النحو التالي : الشعور موجود بالنسبة اليه السؤال عن وجوده هو من أمر وجوده من حيث ان هذا الوجود يتضمن موجوداً غير ذاته. ومن المفهوم ان هذا الوجود ليس إلا الوجود غير الظاهري للظواهر وليس وجوداً نومنياوياً محتجب وراءه . إنه وجود هذه المنضدة ، وهذه المعلية من السجاير ، وهذا المصباح ، وبوجه أعم وجود العالم هو ما يتضمنه الشعور . وهو لا يقتضي إلا كون وجود ما يظهر لا يوجد فقط من حيث يظهر . والوجود وراء الظاهري لما هو بالنسبة الى الشعور هو ذاته في ذاته .

٦ الوجود في ذاته

ونستطيع الآن ان نقوم بمزيد من التحديد لظاهرة الوجود التي محثنا فيها من أجل تقرير ملاحظاتنا السابقة . إن الشعور كشف منكشف للموجودات ، والموجودات تظهر امام الشعور على أساس وجودها . وعلى ذلك ، فإن ميزة وجود الموجود هو ألا ينكشف هو نفسه ، بشخصه ، للشعور ؛ ولا يمكن تجريد الموجود من وجوده ، والموجود هو الأساس الحاضر أبداً للموجود ، وهو فيه في كل مكان ولا في مكان ، وليس

ثم موجود ليس موجوداً على نحو الوجود ولا يدرك من خلال حـــال الوجود الذي يكشفه وبحجبه في نفس الوقت . ومع ذلك فسإن الشعور مكنه دائماً ان يتجاوز الموجود ، لا نحو وجوده ، بل نحو معنى هـذا الوجود . وهذا هو ما يدعو إلى تسميته ووجودي - انطولوجي، ، لأن أحد المميزات الأساسية لعلوه هو علو الوجودي نحو الانطولوجي . ومعنى المعنى له وجود هو الآخر ، على أساسه يتجلى . ومن هذه الزاوية يمكن ان نفهم الحجة الاسكلائية المشهورة التي تقول إن ثم دوراً فاسداً في كل قضية تتعلق بالوجود ، لأن كل حكم على الوجود يتضمن الوجود مقدماً . لكن لا يوجد في الواقع دور فاسد، إذ ليس من الضروري ان نتجاوز، من جديد ، وجود هذا المعنى إلى معناه : فمعنى الوجود يقـــال على وجود كل ظاهرة ، مما في ذلك وجوده نفسه . وظاهرة الوجود ليست هي الوجود ، كما لاحظنا مــن قبل . لكنها تشر إلى الوجود وتقتضيه - وإن كان البرهان الوجودي الذي أشرنا اليه من قبل لا يصلح خاصة ولا فقط له : إن ثم برهاناً وجودياً صالحـــاً لكل مجال الشعور . لكن هذا البرهان يكفى لتبرير كل المعلومات التي يمكننا استخلاصها من ظاهرة الوجود. وظاهرة الوجود، ككل ظاهرة أولية، تنكشف مباشرة للشعور. ولدينا عنها في كل لحظة ما يسميه هيدجر باسم الفهم السابق على الوجود ، أعنى ذلك الذي لا يصحبه تثبيت على هيئة تصورات ، وإيضاح . فعلينا معنى الوجود . ولكن ينبغي مع ذلك ان نلاحظ :

١ — ان هذا الإيضاح لمعنى الوجود لا يصلح إلا لوجود الظاهرة . ذلك انه لما كان وجود الشعور مختلفاً تماماً ، فإن معناه يقتضي بالفرورة إيضاحاً خاصاً ابتداء من الكشف - المنكشف لنمط آخر من الوجود ، هو الوجود - من أجل - ذاته ، سنحدده فيا بعد وهو يقابل الوجود

أ في ألا ذاته للظاهرة ؟ أ

٢ ــ أن إيضاح معنى الوجود في ذاته الذي سنحاوله هنا لا يمكن إلا أن يكون موقوتاً . والأوجه التي ستنكشف تتضمن معاني اخرى ينبغي علينا إدراكها وتحديدها فها بعد . خصوصاً والملاحظات السَّابقة قد مكَّنتُ من التمييز بنن منطقتن في الوجود منفصلتين تماماً : وجود الكوجيتو السابق على التأمل ، ووجود الظاهرة . لكن على الرغم من أن تصور الوجود يتميز بانقسامه إلى منطقتين غير متصلتين ، فينبغي مع ذلك تفسير كيف مكن هاتن المنطقتين أن توضعا تحت باب واحد . وهذا يقتضي الفحص عن هذين النمطين من الموجودات . ومن الواضح أننا لا نستطيع أن ندرك حقاً معنى الواحد أو الآخر إلا حين نقدر على أن نقرر علاقائهما الحقيقية مع فكرة الوجود بوجه عسام ، والعلاقات التي توجد بينها . والحق أننا أثبتنا ، عن طريق فحص الشعور غير الواضح (لـ) لماته ، أن وجود الظاهرة لا يمكن بأيِّ حال من الأحوال أن يؤثر في الشعور . ومهـــذا نحن نحيَّنا تصُوراً واقعياً لعلاقات الظاهرة بالشعور . لكننا بيَّنا أيضاً ، عن طريق محض تلقائية الكوجيتو غير التأملي ، أن الشعور لا يمكن أن نخرج من ذاتيته ، إذا كانت هذه معطاة " أولا ولا تستطيع أن تَوْثَر في الوجود العالي ولا أن تتضمن ــ دون تناقض ــ عناصر ً الانفعالية الضرورية لتكوين موجود عال ابتداء منها : وهكذا نكون قد استبعدنا الحل المثالي للمشكلة . ويظهر أننا أغلقنا كل الأبواب وأننا مضطرون للنظر إلى الوجود العالي والشعور على أنهما كليتان مغلقتان بغىر اتصال ممكن . وعلينا ان نبرهن على أن الشكلة تقتضى حلا" آخر ، وراء الواقعية المثالية .

ومع ذلك فم عدد من الميزات التي يمكن أن تحدّد مباشرة لأنها تستخلص بنفسها ، في الأغلب ، مما أتينا على ذكره .

والرؤية الواضحة لظاهرة الوجود قد تخمُّضُها غالبًا حكم سابق عام

نطلق نحن عليه اسم الحُنْلقية . فلأنه افْتَرْض أن الله وهب الوجود للعالم ، فإن الوجود بدا دائماً موسوماً بضرب من الانفعالية . ولكن الحُلق من العدم لا يمكن أن يفسِّر أنبثاق الوجود ، لأنه إذا 'تصور الوجود في ذاتيتُه ، حَيَّى لو كانت إلهية ، فإنه يظل ضرباً من الوجود بن ذاتي الموضوعية ، وبالتالي فإنه لا يمكن حتى أن يتأثر بإرادة خلق مـــا هو موضوعي . ومن ناحية أخرى فإن الوجود ، حتى لو وُضع فجأة خارج ما هو ذاتي بالسطوع الذي تحدث عنه ليبنتس ، فإنه لا يمكنه أن يؤكد ذاته بوصفه وجوداً إلا قبـَّل وضد خالقه ، وإلا لذاب فيه : فإن نظرية الخُلق المستمر ، بانتزاعها من الوجود مـــا يسميه الألمان باسم « القيام بالذات ، selbstadigkeit و تجعله يزول في الذات الإلهية . فإذا كان الوجود يوجد في مواجهة الله ، فذلك لأنه سنده ، وأنه لا محتفظ بأي أثر للخُلق الإلمي . وبالجملة ، فإن الوجود - في - ذاته لو ُخلق فإنه لا ممكن تفسيره بالخلق ، لأنه يستعيد وجوده وراء الخالق . ومعنى هذا أن الوجود قديم غير مخلوق . لكن ينبغي ألا نستنتج من هذا أن الوجود يخلق نفسه ، لأن هذا سيفترض حينئذ أنه أسبق من نفسه . ومعنى هذا أنه ليس انفعالية ولا فاعلية . وكلتا الفكرتين إنسانية وتدل على مسالك إنسانية أو أدوات المسالك الإنسانية . فمْ فأعليسة حبَّما يتصرف الوجود الواعي في الوسائل من أجل الغايات . ونسمي منفعلة " الموضوعات التي تفعل فيها فاعليتنا ، من حيث أنها لا تهدف تلقائياً الى الغاية التي نرتبها من أجلها . وبمعنى ما ، فإن الإنسان فاعل والوسائل التي يستخدمهــــا يقال إنها منفعلة . وهذه التصورات ، إذا رُفعت الى مرتبــــة المطلق ، تفقد كل معنى . خصوصاً والوجود ليس فاعلاً : فلكي يوجد ثمّ غاية ووسائل ، ينبغي أن يكون ثم وجود . وبالأحرى والأو ْلي َ لا مكنه أن يكون سالبًا ، لأنسه لكي يكون سالبًا ينبغي أن يوجسد . الوجود في

ذاته يقوم عِبْرَ الفاعل والمنفعل . وهو أيضاً عبر السلب والإيجاب . والإبجاب هُو دائماً إبجاب لـ شيء ما ، أعني أنَّ الفعل الموجبُ الذي فيه يأتي الموجب ليملأ الموجب ويمتزج به ، هذا الإيجاب لا يمكن أن يوجب ، بسبب إفراط الملاء والقيام المباشر للنوثيا في النوثيسيس. وهذا هو الوجود ، إذا حدَّدناه ، من أجل جعل الأفكار أوضح ، من حيث علاقته بالشعور : فهو النوثيا في النوئيسيس ، أعني الاقتران في الذات immanence ، لأن المحايثة هي على الرغم من كل شيء رابطة مع الذات ، وهي أقصر تراجع بين الذات والذّات . ولكن الوجود ليس رابطة مع الذات ، بـــل هو ذاته . إنه محايثة لا ممكن ان يتحقق ، ابجاب لا مكن أن يتوجّب ، وفاعلية لا عكن أن تفعل ، لأنه تعجّن بذاته . والأمر يجري كما لو كان لا بد من تقلُّص الوجود من أجـــل ايجاب الوجود لذاته . لكن لا نفهم من هذا أن الوجود ايجاب لذاتـــه غير مباير : إن عدم تمايز ما بذاته هو عبر مالانهاية له من الإعجابات الذاتية ، بقدر ما هنالك من لانهائية أحوال الإعجاب . ونلخص هذه النتائج الأولى بقولنا إن الوجود هو في ذاته .

لكن إذا كان الوجود في ذاته فعنى هذا أنه لا عيل إلى ذاته ، مثل الشعور (ب) الذات: فإن هذه الذات موجودة . إنها موجودة إلى حد أن التأمل المستمر الذي يؤلف الذات ينوب في موية . ولهذا فإن الوجود هو من وراء الذات ، وقضيتنا الأولى هدف لا عكن إلا أن تكون مجرد صيغة تقريبية تقتضيها ضرورات اللغة . والواقع ان الوجود معم بالنسبة إلى ذاته لهذا السبب عينه ، وهو أنه ممتلىء بذاته . وهذا ما نمبر عنه على نحو أفضل فنقول إن الوجود هو ما هو . وهذه القضية نعبر عنه على نحو أفضل فنقول إن الوجود هو ما هو . وهذه القضية تبدو في الظاهر قضية تحليلية خالصة . والواقع أنها بعيدة عن ان ترد الي مبدأ الموية ، من حيث أن هذا المبدأ هدو المبدأ اللامشروط لكل

الأحكام التحليلية . إنها أولاً تدل على منطقة خالصة من الوجود : هي منطقة الوجود في ذاته . وسنرى أن الوجود من أجل ذاته (أو : لذاته) عدد على العكس من ذلك بأنه ما ليس هو إياه وأنه ليس ما هو إياه . . فنحن هنا إذن بإزاء مبدأ محلّي ، ومن هذه الناحية هو تركيبي . كذلك ينبغي أن نعارض هذه الصيغة : الموجود بذاته هو ما هو ، بالصيغة التي تدل على الشعور : فسنرى في الواقع أن الشعور عليه أن يكون هو ما هو . وهذا يخبرنا عن المعنى الخاص الذي بجب أن نضعه للفظ ويكون، في هذه الجملة . فمنذ اللحظة التي يوجد فيها موجودات عليها أن تكون ما هي إياه ، فإن واقعة كون الشيء هو مـــا هو ليست مميّزاً بدّهياً خالصاً : إنه مبدأ ممكن للموجود بذاته . وبهذا المعنى فإن مبدأ الهوية ، وهو مبدأ الأحكام التحليلية ، هو أيضاً مبدأ محلَّى تركيبي للوجود . إنه يدل على إتمام الوجود في ذاته . وهذا الاتمام لا يرجع إلى مركزنا بالنسبة إلى ما هو في ذاته ، بالمعنى اللَّذي سنضطر الى معرفته وملاحظته لأننا و خارجه ، إن الوجود - في - ذاتــه ليس له و داخل ، يقابل و خارجاً ، ويكون نظيراً لحكم ، وقانون ، وشعور بالذات . إن ما هو " في " ذاته ليس فيه سير" : إنه متكتل . وعمني ما عكن أن نسميه تركيباً . لكنه أبعدها عن الانحلال : إنه تركيب الذات مع الذات . وينتج عن هذا ، كما هو واضح ، أن الوجود منعزل في وجوده ، ولا يعقيد أية صلة مع مــا ليس إياه . فالانتقالات ، والصيرورات ، وكل ما يمكن من القول بأن الوجود ليس بعد ُ ما سيكون وأنه بالفعل ما ليس هو إياه ، كل هذا مرفوض من حيث المبدأ . لأن الوجود هو وجود الصبرورة وبهذا هو وراء الصبرورة. إنه هو ما هو ، ومعنى هذا أنه بذاته لا يمكن ان لا يكون ما ليس هو إياه ؛ وقد رأينا فعلا ً أنه لم يكن ينطوي على أي سلب. إنه إيجاب مليء. ولا يعرف إذن الغيرية : فلا يضع نفسه أبداً على أنه غير أي كائن آخر ؛ ولا يمكن ان يعقد أية رابطة مع الغير . إنه هو ذاته إلى غير نهاية ويستنفد نفسه في الوجود . ومن هذه الناحية سنرى فيا بعد أنه يتخلص من الزمانية . إنه هو ، وحين يتداعى فلا يمكن حتى ان نقول أنه ليس بعد . أو ، على الأقل، إنه شعور يمكن أن يشعر بذاته من حيث أنه ليس بعد ، لأنه زماني . لكن هو نفسه لا يوجد بوصفه افتقاراً هناك حيث كان : فالايجابية المليئة للوجود قد تكونت من جديد على أساس تداعيه . لقد كان ، والآن صارت موجودات أخرى كائنة : هذا كل ما في الأمر .

وأخيراً وهذه ستكون الصفة المميزة الثالثة الموجود في ذاته موجود . ومعنى هذا أن الوجود لا يمكن ان يكون مشتقاً من الممكن ، ولا راجعاً إلى الواجب (الفروري) . فالوجود يتعلق بالعلاقة بسين الموجودات . والموجود الظاهري لا يمكن أبداً أن يُشتق من موجود آخر ، من حيث هو موجود . وهذا ما نسميه إمكان contingence الموجود في تذاته . لكن الموجود في ذاته لكن الموجود في الوجود لذاته لا يمكن أيضاً أن يُشتق من ممكن . إن الممكن تركيب من تراكيب الوجود لذاته (من أجل ذاته) أعني انه ينتسب الى منطقة اخرى من مناطق الوجود . والموجود في ذاته ليس أبداً ممكناً ولا مستحيلاً ، إنه موجود . وهذا ما يعبر عنه الشعور – بألفاظ تشبيهية – بقوله إنه ولا من موجود آخر ، ولا من عمكن ، ولا من قانون ضروري . ان الموجود في ذاته غير غلوق ، وليس له علقة بموجود آخر ، غير غلوق ، وليس له علة وجود ، وليست له علاقة بموجود آخر ، غير غلوق ، وليس له علة وجود ، وليست له علاقة بموجود آخر ،

الموجود يوجد . والموجود هو في ذاته . والموجود هو ما هو . تلك هي الحصائص الثلاث التي يمكننا الفحص المؤقت عن ظاهرة الوجود أن نحدها في وجود الظواهر . ولا نستطيع الآن أن نوغل في البحث الى أبعد من هذا . وليس الفحص عما هو `` في `` ذاتـــه ـــ الذي ليس

أبداً إلا ما هو هو — هو الذي سيمكننا من تقرير وتفسر علاقاته مع ما هو لذاته . وهكذا فإننا بدأنا من و التجليات ، وانقدنا تدريجياً الى وضع تمطين من الوجود : ما هو — في — ذاته ، وما — هو — لذاته ؛ وليس لدينا عنها حتى الآن غير معلومات سطحية ناقصة . ولا يزال هناك حشد هائل من الأسئلة التي بقيت بغير جواب : ما المعنى العميق لمذين النمطين من الوجود ؟ ولأيسة أسباب ينتسب كلاهما الى الوجود بوجه عام ؟ وما معنى الوجود ، من حيث هو ينطوي في ذاتمه على هاتمين المنطقتين من الوجود المهايزتين كل الهايز ؟ وإذا أخفقت المثالية هاتسير الروابط التي تربط في الواقع بين هاتين المنطقتين غير المتصلتين من حيث الواجب ، فأي حل آخر يمكن تقديمه لهداه غير المشكلة ؟ وكيف يتسنى لوجود المظاهرة أن يكون وراء ظاهري " ؟

القيسم الأول

مشجكانالعككض

الفصّلُ الأول

أصبر لالنفى

١

المساءلة

أدت بنا أمحاثنا الى حضن الوجود . لكنها أيضاً أفضت الى مأزق ، لأننا لم نستطع تقرير ارتباط بين منطقي الوجود اللتين اكتشفناهما . ذلك أننا ، من غير شك ، اخترنا منظوراً سيئاً لا يصلح للسبر في محثنا . وقد وجد ديكارت نفسه في مواجهة مشكلة مماثلة حينا كان عليه أن يمنى بالعلاقات بين النفس والجسم . هنالك نصبح بالبحث عن حل في ميدان الواقع الذي يتم فيه الاتحاد بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد ، منا أغني في الخيال . والنصيحة ثمينة : وما بهمنا لم يكن هو الذي هم أعني في الخيال . والنصيحة ثمينة : وما بهمنا لم يكن هو الذي هم تأخذ به من هذا ، هو أنه لا ينبغي أن نفصل أولا حدى رابطة ابتغاء عاولة اعادة ربطها فيا بعد : فإن الرابطة تركيب synthèse . وتبعاً لذلك فإن « نتاثج » التحليل لا يمكن أن تتطابق مع « لحظات » هذا

التركيب . ولابورت Laporte يقول إن المرء يجر د حسين يفكر على أساس الانعزال فيها لم يقيِّضله أن يوجد منعزلاً . وفي مقابل ذلك فإن العيني كليةً ممكن أن توجد وحدهـا . وهسرل يرى نفس الرأي : فعندُه ان الأحمر أمر مجردٌ لأن اللون لا يمكن أن يوجد بدون الشكل. وفي مقابل ذلك فإن و الشيء ۽ الزماني ۖ اَلمَكاني ، بكل تعيَّناته ، هو عيني" . ومن هذه الناحية فإن الشعور أمر مجرد ، لأنه نخفي في داخله أصلًا ً أنطولوجياً صوب َ ما هو في ذاته . وبالمثل الظاهرة : هي أمر مجرد أيضاً لأنها بجب أن « تظهر » للشعور . والعيني لا يمكن أن يكون غير الكلية النركيبية التي لا يؤلف الشعور والظاهرة غير لحظاتها . إن العيني هو الإنسان في العالم مع ذلك الاتحاد النوعي بسيِّن الإنسان والعالم الذي يسميه هيدجر ، مثلاً ، باسم ، الوجود في العالم ، . ومساءلة ه التجربة ، ، مثلاً فعل كنت Kant ، عن شروط إمكانها ، واجراء رد ظاهرياتي ، كما فعل هسرل الذي رد العالم الى حالة مضايف نوثيمي للشعور ــ معناه البدء ، عن قصد ، مما هو مجرد . لكننا لن نصل الى استرداد العيني عن طريق الجمع أو التنظيم للعناصر التي جردناها منه ، كما أننا لا نستطيع ، في مذهب اسبينوزا ، أن نصل الى الجوهر بالجمع اللامتناهي لأحواله . ورابطة مناطق الوجود هي انبثاق أولي يؤلف جزءاً من تركيب هذه الموجودات نفسها . ونحن نكتشفهـــا من أول فحص . ويكفى أن نفتــح أعيننا وأن نسائل بكل سذاجــة بين الكلية التي هي الإنسان – في – العالم . وبوصف هذه الكلية بمكن ان نجيب عن هذين السؤالين : ١ ــ ما هي الرابطة التركيبية التي نسميها الوجود - أي -العالم ؟ ٢ ــ ماذا بجب أن يكون عليه الإنسان والعالم حتى تكون الرابطة بينها ممكنة ؟ الحق أن هذين السؤالين يتجاوز كل منها الآخر ، ولا نستطيع أن نأمل في الجواب عنها على انفصال. لكن كل مسلك إنساني، لما كان مسلكاً للإنسان في العالم ، يمكن ان يسلم إلينا الإنسان ، والعالم ، والرابطة التي تربط بينها ، بشرط أن ننظر الى هذه المسالك بوصفها حقائق تدر ك موضوعياً ، لا بوصفها انفعالات ذاتية لا تنكشف إلا لعن التأمل .

ولن نقتصر على دراسة مسلك واحد . بل سنحاول ، على العكس، أن نصف عدداً كبيراً منها ، وأن ننفذ ، منتقلين من مسلك إلى مسلك، إلى المعنى العميق للعلاقة : ٥ الانسان ⁻⁻ العالم » . لكن ينبغي قبل كل شيء أن نختار مسلكاً أولياً يمكن أن يفيدنا كخيط هاد في محثنا .

وهذا البحث نفسه يزو دنا بالمسلك المرغوب فيه : فهذا الإنسان الذي هو أنا ، لو أدركته كما هو في هذه اللحظة في العالم ، فإني أتبيّن أنه يقف حيال الوجود في موقف متسائل . وفي اللحظة التي أسأل فيها : همل يوجد مسلك بمكن أن يكشف لي عن علاقة الإنسان بالعالم ؟ ه فإني أضع سؤالاً . وهذا السؤال بمكني أن أنظر فيه على نحو موضوعي، لأنه لا يهم كثيراً أن يكون السائل هو أنا أو القاريء الذي يقرأ لي ويتساءل معي . ومن ناحية أخرى فيان السؤال ليس مجرد المجموع الموضوعي للكلات المرسومة على هذه الورقة : إنه لا يكترث للعلامات التي تعبّر عنه . وبالجملة فإنه موقف إنساني مزود بالمعنى . فاذا يكشف عنه هذا الموقف ؟

في كل سؤال نحن نجد أنفسنا حيال موجود نسائله . فكل سؤال يفترض إذن موجوداً يستال ، وموجوداً يستال . إنه ليس العلاقة الأولية بين الإنسان وبين الوجود في تذاته ، بل على العكس إنه يقوم في حدود هذه العلاقة ويفترضها . ومن ناحية أخرى فإننا نسائل الموجود المسؤول عن هيء ما . وما أسائل عنه الوجود يشارك في علو "الوجود : إني أسائل الوجود عن أحوال الوجود أو عن وجوده . ومن هذه الناحية فإن السؤال نوع من الترقب : فإني أرقب جواباً من الموجود المسؤول . أعني أنه فيا يتعلق بأساس ألفة سابقة على السؤال مع الموال مع السؤال مع الموجود المسؤول . أعني أنه فيا يتعلق بأساس ألفة سابقة على السؤال مع

الموجود ، فإني أترقب من هذا الموجود كشفاً لوجوده أو لحال وجوده . وسيكون الجواب بنعم أو لا . ووجود هـاتن الامكانيتين الموضوعتين المتناقضتين هو الذي يميز ـ من حيث المبدأ ـ سؤال الإثبات أو سؤال النفي . فتم استلة لا تحتمل ، في الظاهر ، جواباً سالباً ... مثل ذلك الذي وضعناه من قبل : « ماذا يكشف عنه هذا الموقف ؟ م لكن في الواقع نشاهد أن من الممكن دائماً أن نجيب بـ و لا شيء ، أو و لا أحد ، أو « أبدأ ، على أسئلة من هذا الطراز . ففي اللحظة التي أسأل فيها : « هل يوجد مسلك بمكن أن يكشف لي عن العلاقة بن بالنفي مثل : « لا ، مثل هذا المسلك غير موجود . ، ومعنى هذا أننا نقبل أن نوضع حيال واقعة عالية خاصة بعدم - وجود مثل هذا المسلك. وقد رُيغرى المرء بعدم الاعتقاد في الوجود الموضوعي لعدم " الوجود ؛ وسيقول فقط إن الواقعة ، في هذه الحالة ، تحيلني إلى ذاتيتي : وسأعرف من الموجود العالي أن المسلك المطلوب هو مجرد وهم . ولكن ، وقبل كل شيء ، نعت هذا المسلك بأنه مجردوهم هو تمويه للنفي دون ازالة . والقول « بأنه مجرد وهم » يساوي القول بأنه « ليس إلا وهمآ ». ثم إن تحطيم حقيقة النفي معناه اختفاء حقيقة الجواب . وهذا الجواب ، في الواقع، إنما يعطيه إيساي الوجود ً نفسه ، إنه هو إذن الذي يكشف لي عن النفي . فيوجد إذن ، بالنسبة إلى السائل ، الامكان الدائم الموضوعي لجواب سلبي . وبالنسبة إلى هذا الإمكان فإن السائل، لأنه يسأل، يضع نفسه في حالة عدم - تعيُّن : إنه لا يعرف ما إذا كان الجواب موجباً أو سالباً . وهكذا فإن السؤال جسر ملقى بين لا – وجودين : لا – وجود المعرفة في الإنسان ، وإمكان اللا – وجود في الوجود العالي . وأخبراً فسان السؤال يتضمن وجود حقيقة . وبالسؤال نفسه فسإن السائل يؤكد أنه ينتظر جوابــــاً موضوعياً ، يمكن أن يقال عنه : ﴿ إِنَّهُ هَكَذَا وَلِيسَ غلاف ذلك م . وبالجملة فإن الحقيقة ، من حيث هي تفاضل للوجود ، تدخيل لا أن وجود التحديد . وهذا اللاوجود المثلث هو الشرط في كل مساءلة ، وخصوصاً ، في المساءلة الميتافيزيقية ب التي هي مساءلتنا نحن .

لقد انطلقنا للبحث عن الوجود ، وبدا لنا أننا اقتدنا الى حضن الوجود لسلسلة من مساءلاتنا . وإذا بنظرة الى المساءلة نفسها في اللحظة التي خيل إلينا فيها أننا بلغنا الفرض ، قد كشفت لنا فجأة أننا مشمولون بالمدم . وهذا الإمكان المتواصل للا وجود ، خارجنا وفينا ، هو الشرط في اسئلتنا عن الوجود . واللا وجود هو أيضاً الذي سيحدد الجواب : فما سيكونه الوجود سيرز بالضرورة على أساس ما ليس هو اياه . وأباً مساكان الجواب ، فإن من الممكن أن يصاغ هكذا : « الوجود هو هذا ، وخارج هذا لا شيء » .

وهكذا ينكشف لنا عنصر جديد يدخل في تأليف الواقع : ألا وهو اللا — وجود . والمشكلة التي أمامنا تزداد بهذا تعقيداً ، الأنه ليس أمامنا أن نعالج فقط العلاقات بين الوجود الإنساني والوجود في ذاته ، بل وأيضاً العلاقات بسين الوجود واللا — وجود ، والعسلاقات بين اللا — وجود الإنساني وبين اللا — وجود العسالي . فلنمعن النظر في هذه المسألة .

٢

السلوب

وقد يعترض علينا يأن الوجود في ذاته لا يمكن أن يقدّم أجوبــة سالبة . أو لم نقل نحن إنه وراء الامجاب والسّلب معاً ؟ ومن ناحيـــة

أخرى فإن التجربة العادية إذا ما ردّت الى ذاتها لا يبدو أنها تكشف لنا عن اللا [—] وجود . كنت أظن أن في حافظة نقودي ١٥٠٠ فرنك ولكني لا أجد إلا ١٣٠٠ : هذا ليس معناه ــ هكذا يقال لنا ــ ان التجرُّبة قد كشفت لي لا " وجود ألف وخسمائة فرنك ، بـــل فقط أنني عددت ثلاث عشرة ورقة من فئة المائة فرنك . فالسلب حقاً يعزى إلي ، ويبدو فقط في مستوى فعل حكم به أقرر مقارنـــة بين النتيجة المنتظرة والنتيجة المتحصلة . وهكذا سيكون السلب مجرد كيف للحكم ، وانتظار السائل سيكون انتظاراً للحكم - الجواب . أما فها يتعلق بالعدم فإنــه سيستمد إذن أصله من الأحكام السالبة ، وسيكون تصوراً يقرر الوحدة العالية لكل هذه الأحكام ، ودالة قضائية من نوع: ٥ س ليس كذا ۽ . وهكذا نرى الى أين تفضي هذه النظرية : إنه يراد بنا أن نلاحظ ان الوجود - في - ذاته هو انجاب خالص ولا محتوي في ذاتــه على أي" سلب . وهذا الحكم للسالب ، من ناحية أخرى ، من حيث هو ذاتي ، يشبَّه تماماً يحكم موجب : ولا نجد أن كَشَت ، مثلاً ، قد ميَّز الفعل القضائي السالب من الفعـــل الموجب م حيث التركيب التركيب ، الذي هو حادث عُيني مليء بالحياة النفسية ، يتم هنا بواسطة الرابطة « يكون » (فعل الكينونة) ــ وهناك بواسطة الرابطة « لا يكون ، : وبنفس الطريقة فإن العمل اليدوي للتنفية (الفصل) والعمل اليدوي للتجميع (التوحيد) هما مسلكان موضوعيان لها نفس حقيقـــة الواقع . وهكذا نجد أن السلب سيكون ٥ في نهاية ۽ فعل الحسكم دون أن يكون ، لهذا ، و في ، الوجود . إنه شبيه بلاواقعي محصور بين واقعين مليئين لاواحد منها يطالب به : الوجود " في " ذاته المسئول عن السلب ُ محيل الى الحكم ، لأنه ليس إلا ما هو إياه ـــ والحكم ، وهو ايجاب نفسي تام ، يحيل الى الوجود لأنه يصوغ سلبًا متعلقاً بالوجود ،

وتبعاً لذلك يكون عالياً . والسلب ، وهو نتيجة عمليات نفسية عينية ، ومسنود في الوجود لهذه العمليات نفسها ، وعاجز عن الوجود بذاته ، له وجود المضايف النوئيمي ، ووجوده يقوم في كونه مُمرَّكاً . والعدم ، بوصفه وحدة تصورية للأحكام السالبة ، لا يمكن أن يكون له أي واقع غير ذلك الذي يعزوه الرواقيون الى « اللكتون » . فهل في وسعنا قبول هذا التصور ؟

والمسألة بمكن أن توضع على النحو التالي: هل السلب كتركيب للقضية الحاكمة هو الأصل في العدم - أو ، على العكس ، العدم ، بوصفه تركيباً للواقع ، هو الأصل والأساس في السلب ؟ وهكذا نجسد أن مشكلة الوجود أحالتنا الى مشكلة السؤال بوصفه موقفاً إنسانياً ، ومشكلة السؤال تحيلنا الى مشكلة وجود السلب .

ومن البيّن أن اللا - وجود يظهر دائماً في حدود توقع إنساني . فلأني كنت أتوقع أن أجد ١٥٠٠ فوظك لم أجد غير ١٣٠٠ ؛ ولأن الفزيائي يتوقع تحققاً معيناً للفرض الذي يضعه فإن الطبيعة يمكن أن تقول له : لا . فن العبث إذن إنكار أن السلب يظهر على الأساس الأولي لعلاقة بين الإنسان والعالم ؛ والعالم لا يكشف لا - وجودات لمن لم يبدأ فيضعها كإمكانيات . لكن هل معنى هذا أن هذه اللا - وجودات لي ينبغي أن ترد الى الذاتية المحض ؟ هل معنى هذا أن هذه اللا - وجودات اليها من الأهمية ونمط الوجود اللذين نعزو لها الى « اللكتون » الرواقي ، والنوئيا المسرلية ؟ نمن لا نعتقد ذلك .

فأولا ليس بصحيح أن السلب مجرد صفة للحكم : والسؤال يصاغ علم الستفهامي لكنه ليس حكماً : إنه مسلك حكمي ؛ ففي وسعي أن استفهم بواسطة النظرة ، أو الحركة والاشارة ؛ وبالمساءلة أقف على نحو ما في مواجهة الوجود ، وهذه العلاقة مع الوجود هي علاقة وجود ، والحكم ليس إلا تعبيراً اختيارياً عنه . وكذلك ليس بالضرورة انسافاً

ذلك أن يسأله السائل عن الوجود : فهذا التصور للسؤال ، بجعله ظاهرة بين ذاتية ، ينتزعه من الوجود الذي يلتصق به ويدعه في الهواء كأنسه كيفية خالصة للحوار . وينبغي أن نتصور أن السؤال في حال الحوار هو على العكس نوع خاص من جنس ۽ المساءلة ۽ وأن الموجود المسؤول ليس أولاً موجَّوداً مفكراً : فإذا حدث عطل في سيارتي ، فإني أسائل الكربوراتير والبوجيهات ، الخ ؛ وإذا توقفت ساعثي ، فيمكن أن أسأل الساعاتي عن أسباب هذا التوقف ، بيد أن الساعاتي بدوره إنمسا يسائسل الأجهزة المختلفة في الساعة . وما أتوقعه (أنتظره) مسن الكربوراتير ، وَما يتوقعه الساعاتي من تُعدد الساعة ، ليس حكماً ، بل كشَفَّ الوجود على أساسه يمكن إصدار حسكم . وإذا توقعت كشفاً للموجسود ، فذلك لأني مستعدّ في نفس الوقت لاحسبّال انكشاف لا - وجود . وإذا كنتُ أسائل الكربوراتير فذلك لأني أرى من الممكن ﴿ أَلَا يَكُونَ ثُمَّ شَيءَ ﴾ في الكربوراتير . وهكــــذا فإن سؤالي يشمل بالطبع على نوع من الفهم السابق على الحكم فيا يتعلق باللا ﴿ وجود ؛ إنه أيضاً ، في ذاته ، علاقة بين الوجود واللا - وجود ، على أساس العلو" الأصيل ، أي على أساس علاقة الوجود بالوجود .

ومن ناحية اخرى إذا كانت طبيعة المساءلة قد تغمض من جراء كون المسائل توضع غالباً من إنسان لناس آخرين ، فينبغي ان نلاحظ هنا أن كثيراً من المسائك غير الحاكمة .. تقدم ذلك الفهم المباشر للاوجود على أساس من الوجود في صفائه الأصيل . فثلاً لو نظرنا في و التحطيم وفينبغي أن نقر "بأنه و فعالية ، يمكنها أن تستخدم الحمكم كأداة ، لكنه لا يمكن أن عدد بأنه حكمي " فقط أو خصوصاً . وهـو يقدم نفس التركيب الذي للمساءلة . والإنسان ، يمعنى من المعاني ، هو الموجود الوحيد الذي يمكن بواسطته انجاز تحطيم . الشتى الجيولوجي ، والعاصفة لا عطهان . الشتى الجيولوجي ، والعاصفة لا عطهان . أو على الأقل لا عطان عباشرة ؛ وإنما هما يغيران في توزيع

كُتَّلَ الموجودات . إذ ليس ثم بعد العاصفة أقل بمـا قبلها . بل ثم شيء آخر . بل حتى هذا التعبير غير دقيق ، لأنسه لوضع الغيرية ، لا بد من شاهد يمكن أن يحتفظ بالماضي على نحو ما ، وأن يقارنه بالحاضر على شكل و ليس - بعدُ ي . وفي غياب هذا الشاهد ، فثم وجود ، قبل وبعد العاصفة : هذا كل ما في الأمر . وإذا تسبب ألإعصار في موت بعض الكاثنات الحية ، فإن هذا الموت لا يمكن أن يكون تحطيماً إِلاَّ إِذَا يُحْيِي بَمَا هُو كَذَلِكَ . فلكي يكون ثم تحطيم ، فلا بد أولاً من علاقة بن الانسان والوجود ، أي علو" ؛ وفي حدود هذه العلاقة ينبغي اقتطاعاً تحديدياً للوجود في الوجود ، وهذا كها رأينا بمناسبة الحقيقة هو إعدام . إن الموجود موضوع النظر هو هذا ، وخارج هذا لا شيء . والمدفعي الذي يكلُّف باطلاق النار على هدف معين يهم بأن يصوُّب المدفع في اتجاه معن بذاته ، دون سائر الاتجاهات. لكن هذا لن يكون بعد شيئاً إذا لم يدرك الوجود على أنه هش . وما الهشوشة إلا نوع من احيال اللاوجود بالنسبة إلى موجود معطى في ظروف معيّنة . فالموجود يكون هشاً إذا كان يحمل في وجوده إمكاناً محـــدوداً للاوجود . لكن بالانسان تصل الهشوشة إلى الوجود ، لأن التحديد الفاعل للفردانية الذي أشرنا اليه هو شرط في الهشوشة : فالموجود ما هش لا كل الوجود ، للفردانية التي تقوم بين الإنسان وبين موجود ما على الاساس الأول لعلاقته بالوجود ــ هذه العلاقة تحدث الهشوشة في هذا الموجود كظهور لإمكانية مستمرة للاوجود . لكن هذا ليس كل شيء : فلكي يكون ثم ً قابلية تحطيم ، ينبغي أن يتحدد الإنسان في مواجهة إمكانية اللاوجود هذه ، إِمَا أَجِابًا ، أَو سَلبًا ؛ وينبغي أن يتخذ الاجراءات الضرورية لتحقيقها (التَّحطيم بالفعل) ، أو بنفي اللا " وجود ، للاحتفاظ بها دائماً في

مستوى الامكانية المحضة (اجراءات المحافظة والحاية) . وهكذا فإن الإنسان هو الذي بجعل المدن قابلة للهدم ، لأنسه يصفها بوصفها هشة وثمينة ، ولأنه يتخذ بإزائها مجموعة من احتياطات الحاية بها والمحافظة عليها . وبسبب مجموع هذه الإجراءات فإنــه ممكن الزلزال أو الطفح البركاني أن يهدّم هذه المدن أو هذه الأبنية الإنسانية . والمعنى الأولّ والغرضّ من الحرب متضمّنان في أقل بناء للإنسان . وينبغي الإقرار بأن التحطيم أمر" إنساني" في جوهره ، وأن الانسان هو الذي بهدم مدنسه بواسطة الزلزال أو مباشرة ، ويحطم سفنه بواسطة الأعاصير أو مباشرة، لكن ينبغي في نفس الوقت الاقرار بأن التحطيم يفترض الفهم الحكمي للعدم بما هو عدم وسلوكاً في م**واجهة** العدم . وفضلاً عن ذلك ، فإنّ التحطيم ، وإن أصاب الوجود بسبب الانسان ، فإنه واقعة موضوعية وليس ُ فكرة . ففي وجود هذا الإناء انطبعت الهشوشة ، وتحطيمه سيكون حادثاً لا يقبل إعادة السبك ، حادثاً مطلقاً لا أملك إلا مجرد تسجيله ومشاهدته . إن ثمَّ ظاهرية وراء اللاوجود كـــا أن ثمَّ ظاهرية وراء الوجود . والفحص عن مسلك « التحطيم » يفضي بنـــا إذن إلى نفس النتائج التي يفضي بنا اليها الفحص عن مسلك التساؤل.

لكن اذا أردنا أن نقرر قراراً مؤكداً ، فما علينا الآ أن نتأمل في حكم سالب ، نتأمله في ذاته وأن نتساءل هل يُظْهِر اللاوجود في حضن الوجود ، أو هل يقتصر على تثبيت إكتشاف سابق . مثلاً أنا على ميعاد مع بطرس في الساعة الرابعة . وصلت متأخراً ربع ساعة . وبطرس دقيق في مواعيده . هل ينتظرني ؟ تلفّت في القاعة وفي الزبائن وقلت لنفسي : إنه غير موجود . فهل ثم عيان لفياب بطرس أو أن النفي الا يتدخل إلا مع الحكم ؟ يبدو لأول وهلة أن من غير المعقول التحدث هنا عن عيان لأنه لا يمكن أن يكون ثم عيان للاشيء وغياب بطرس هو هذا اللاشيء . ومع ذلك فإن الشعور الشعبي يشهد على هذا العيان .

ألا تقول مثلاً : و لقد أبصرت فوراً أنه ليس هناك ۽ . فهل هــــذا مجرد تعديل للنفي ؟ فلنمعن النظر فيه .

من المؤكد أن المقهى ، بذاته ، هو وما فيه من زبائن ، ومناضد، ومقاعد ، ومرايا ، ونور ، وجو ملىء بالدخان ، وضوضاء الأصوات، والأطباق التي تتصادم وخطوات تدب فيه ــ هو ملاءٌ مــن الوجود . وكل عياناتُ التفاصيلُ الِّي أقوم بها مليئة بتلك الروائسح والأصوات والألوان وكلها ظواهر لها وجود وراء ظاهري . وكذلك فإن الحضور الفعلي لبطرس في مكان لا أعرفه هو أيضاً ملاء من الوجود . ويبدو أننا وجدنا الملاء في كل مكان . لكن ينبغي أن نلاحظ أنه في الإدراك يوجد دائمــــاً تكوين لشكل (أو صورة) على أساس . ولا شيء ، ولا مجموعة أشياء مهيأة خصوصاً للانتظام على أساس أو على شكل : فكل شيء يتوقف على اتجاه انتباهي . فحين أدخل هذا المقهى ، البحث عن يعطى بطرس بوصفه ينبغي أن يظهر . وهـــذا التنظيم للمقهى على هيئة أساس هو الإعدام الأول . فكل عنصر في القاعة ، شخص ، منضدة ، كرسي ــ يسعى كي ينعزل ، ويرتفع على أساس مؤلف من مجموع الأشياء الأخرى في سرها ويسقط في عدم تنوع " هذا الأساس ، ويذوب فيه لأن الأساس هو ما لا يرى إلا بالإضافة ، وما هو موضوع انتباه هامشي فحسب . وهكذا فإن هذا الإعدام الأولي لكل الأشكال ، التي تظهر وتفوض في التساوي التام لأساس ــ هو الشرط الضروري لظهور الشكل الأصلي ، الذي هو شخص بطرس . وهذا الإعدام يُعطي لعياني ، وأنا شاهد علَى الزوال التدريجي لكل الأشياء التي أنظر اليها ، خصوصاً للوجوه التي تلفت نظري لحظة ، (﴿ لُو كَانَ هُو بَطْرُسُ ﴾ ؟) ثم تحلل حالاً لأنها ؛ ليست ، وجه بطرس . لكن إذا اكتشفت أخبراً بطرس ، فإن عياني سيملأ بعنصر صلب ، ويسحرني فجأة وجهه ،

وتنظيم كل المقهى حواليه ، على هيئة وجود محتشم . لكن بطرس ليس هناك . وليس معنى هذا أنى اكتشفت غيابه في مكان محدد من المقهى. فالواقع أن بطرس غائب عن كل المقهى ؛ وغيابه يثبت المقهى في زواله ، والمقهى يظل الاساس ، ويستمر يتبدّى على أنه كلية غير منوّعة بالنسبة الى انتباهي الهامشي وحده ، وينزلق الى الوراء ، ويتابع إعدامه . لكن يصبح أساساً من أجل شكل معين ، يحمله دائماً أمام نفسه ، ويقدمه في كُل مكان إلي "، وهذا الشكل الذي ينزلق دائماً بين نظرتي وبين الأشياء الصلبة الحقيقية في القوة ، هو زوال مستمر ، إنه بطرس وهُو يرتفع كعدم فوق أساس إعدام المقهى . حتى إن ما يُقدّم الى العيان هو تحرك العدم ، إنه عدم الأساس الذي يدعوه الإعسدام ، ويقتضي ظهور الشكل وهو الشكل - العدم الذي ينزلق كأنه لا شيء على سطح الأساس . وأساس القضية : ٥ بطرس غير موجود ، هو إذن الإدراك العياني لإعدام مزدوج . وغياب بطرس يفترض رابطة أولية بن الأنا وهذا المقهى ؛ وثم ما لا نهاية له من الناس الذين لا علاقة لهم بهـــذا المقهى ، بسبب عدم وجود توقع حقيقي يرصد غيابهم . لكني توقعت أن أرى يطرس ، وتوقعي قد سبب غياب بطرس بوصفه حادثاً حقيقياً يتعلق صِدًا المقهى ، إنه واقعة موضوعية الآن هذا التوقع ، وقد اكتشفته وقد تبدّى على أنه علاقة تركيبية بن بطرس والقاعـــة التي أمحث عنه فيها : إن بطرس غاثباً يختلف على هذا المقهى ، وهو شرط لتركيبه الإعدامي على هيئة أساس. فبيها الأحكام الي مكنني أن أتسلَّى بإطلاقها فيا بعد ، مثل : ﴿ وَلنجتون ليس موجوداً في هذا المقهى ؛ بول فالري ليُّس موجوداً فيه هو الآخر ، الخ ۽ ــ هي مجرد مدلولات مجردة ، وتطبيقات لمبدأ النفي (السلب) ، بغير أساس حقيقي ولا فعّاليـــة ، ولا تصل الى تقرير رابطة حقيقية بين المقهى وولنجتون أو فالري ــ فإن العلاقة (الإضافة) و ليس موجوداً ، هي فقط مُفكر فيها هنا. وهذا

 \cdot يكفي لبيان أن اللا $^-$ وجود لا يأتي الى الأشياء بواسطة الحكم السالب بل، على العكس، الحكمُ السالب هو المشروط والمسنود باللا – وجود. وكيف يكون الأمر مخلاف هذا ؟ كيف نستطيع حتى أن نتصور الشكل السلبي للحكم إذا كان كل شيء ملاء من الوجود والأبجاب ؟ ولقد اعتقدنا لحظة أن السلب عكن أن ينبثق من المقارنة الموضوعة بن النتيجة المرتقبة والنتيجة المتحصلة . لكن ننظر في هذه المقارنة : ها هو ذاحكم أول ، هو فعل عيني " إنجابي ، يقرر واقعـــة : « في كيس نقودي ١٣٠٠ فرنك ۽ ، وها هو ذا حكم آخر ليس هو الآخر ، غير تقرير لواقعة وابجاب : ﴿ تُوقعت أَنْ أُجُسِد ١٥٠٠ فَرَنْكَ ﴾ . تلك وقائسع حقيقية موضوعية ، وأحداث نفسية إيجابية ، وأحكام موجبــة ، أين بجد النفي (السلب) مكاناً ؟ أيظن أنه تطبيق خالص بسيط لمقولة ما ؟ ويريد المرء أن يملك العقل في ذاته « لا » كشكل للغربلة والفصل ." لكن في هذه الحالة 'تنتزع من النفي حتى مجرد 'شبهة النفي . وإذا أقر" المرء بأن مقولة النفي ، وهي مقولة توجد فعلاً في العقل َ ، وهي عمليسة المجابية عينية لتشكيل وتنظيم معارفنا ، يطلقها فجأة وجود بعض الأحكام الأحكام ، فإنه بهذا بجر"د ، بواسطة هذه الاعتبارات ، النفي من كل وظيفة سلبية . لأن النَّفي رفضٌ للوجود . وبالنَّفي يوضع وجُّود (أو نحو من الوجود) ثم يوضع بغير تمييز على أحكام معلومة ، فمن أين لنا أنه بمكنه إعدام وجود وجعله ينبثق فجأةً وتسميته من أجـــل إلغائه الى اللا ٔ – وجود ؟ وإذا كانت الأحكام السابقة هي تقريرات للواقع ، مثل تلك التي أطلقناها ، فينبغي أن يكون النفي بمثَّابة اختراع حرٌّ ، وينبغي أن ينتزعنا من سور الأيجاب الذي ُ يحدق بنا : إنه قطع مفاجيء للاتصال لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينتسج عن التوكيدات السابقة ، وحَادث أصيل لا يقبل الرد . لكنا هنا في ميدان الشعور .

والشعور لا يمكن أن محدث سلبساً إلا على شكل شعور بالسلب . ولا بقوة قادرة على و سكنى ، الشعور والإقامسة به على هيئة شيء . إن الد و لا ي ، كاكتشاف عيني مفاجيء ، تظهر كشعور (بالوجود) ، شعور بالد و لا ي . وبالجملة ، فإذا كان ثم وجود في كل مكان ، فليس فقط العدم هو الذي لا يمكن تصوره ، كما يود برجسون : فإنه من الوجود لا يُشتق أبداً السلب . والشرط الضروري لكي يمكن قول ولا ي هو أن يكون اللا وجود حضوراً مستمراً ، فينا وخارج أنفسنا ، وأن يتردد العدم على الوجود .

لكن من أين يأتي العدم ؟ وإذا كان هــو الشرط الأول للسلوك السؤالي (الاستفهامي) ، وبوجه أكثر عموماً ، لكل بحث فلسفي أو علمي ، فما هي العلاقة الأولى بين الوجود الإنساني والعدم ، وما هو السلوك الإعدامي الأول ؟

٣

التصور الديالكتيكي للعدم

لم يثن الأوان بعد ً لإمكان إدعاء استخلاصنا معنى ذلك العدم الذي ألقى بنا النساؤل فجأة في مواجهته . لكن في وسعنا منذ الآن أن نقد م بعض التحديدات . ولا ضير في تحديد العلاقات بين الوجود وبين العدم الذي يتردد عليه . فلقد شاهدنا في الواقع أن نوعاً من التوازي بسين المسالك الإنسانية في مواجهة الوجود وبين المسالك التي يتخذها الإنسان في مواجهة العدم ، وثم ما يغرينا حالاً بالنظر إلى الوجود واللاوجود على مواجهة العدم ، وثم ما يغرينا حالاً بالنظر إلى الوجود واللاوجود على أنها عنصران مركبان متكاملان للواقع ، على نحو الظل والنور : والأمر

يتعلق بفكرتين متعاصرتين تتحلمان على نحو من شأنه أن مجعل أنسه من العبث في انتساج الوجودات أن ننظر فيها منعزلين . فألوجود الخالص واللاوجود الخالص هما تجريدان اتحادهما وحسده سيكون الأساس في الوقائع العينية .

ومن المؤكد أن هذه وجهة نظر هيجل . ففي و المنطق ، نراه يدرس التعيُّنات الخالصة للفكر ، . ومحدَّد تعريفه فيقول ا : « إن الأفكار ، كما نمتثلها عادة" ، ليست أفكاراً محضة ، لأننا نفهم من الموجود المفكر فيه موجوداً محتواه محتوى تجريبي . وفي المنطق تدرُّ ك الأفكار على نحو من شأنه ألا يكون لهـــا محتوى آخر غير محتوى الفكر الخالص المتولد لكن حييًا ننظر اليها ﴿ فِي ذَاتُهَا وَلَذَاتُهَا ﴾ فاننا نستنبطها من الفكر ذاته ونكتشف فيها حقيقتها . ومع ذلك فـــان سعي منطق هيجل يتجه إلى و إيضاح نقصان الأفكار التي ينظر فيها واحدة بعد أخرى ، والالتزام — ابتغاء فهمها — بالارتفاع إلى فكرة أكمل ، تتجاوزها بادماجها ٢ g. ويمكن أن نطبق على هيجل ما يقوله لوسن عن فلسفة هاملان : «كل حد من الحدود الدنيا يعتمد على الحد الأعلى ، كما يعتمد المجرد على العيني الذي هو ضروري له من أجل تحقيقه ۽ . إن العيني الحقيقي ، في نظر هيجل ، هو « الموجود » ، مماهيته ، وهو الكلية الناشئة عن التكامل الركيبي لكل اللحظات المجرّدة الّي تتجاوز نفسها فيهـــا ، بمطالبتها بما يكملها . ومهذا المعنى ، الموجود هو التجريد الأشد تجريباً والأشد فقراً ، إذا نظرنا اليه في ذاتــه ، أي بقطعه عن تجاوزه إلى

⁽١) المقدمة، ٢٤، أورده لوقفر « نختارات » من هيجل .

 ⁽٢) لابورت : « مشكلة التجريد » ، ص ه ٢ (دار الطباعة الجاسية، سنة ٩٤٠٠).

الماهية . والواقع أن الموجود يرتبط بالماهية مثل ارتباط المباشر بغير المباشر . والأشياء بوجه عسام ، موجودة ، لكن وجودها يقوم في إظهارها لماهيتها . والموجود ينتقل إلى الماهية . وعلى الرغم من أن الماهية تبدو ، بالنسبة إلى الوجود ، غير مباشرة ، فإن الماهية هي مسع ذلك الأصل الحقيقي . والموجود يعود إلى أساسه ؛ والموجود يتجاوز نفسه في الماهية ا ، .

وهكذا فإن الموجود مفصولاً عن الماهية التي هي أساسه ، يصبح المباشرة البسيطة الخاوية » . وهكذا تجده « ظاهريات العقل » (الروح) التي تصور الموجود المحض « من وجهة نظر الحقيقة » مثل المباشر . فإنا كانت بدايسة المنطق هي المباشر ، فإناسا سنجد إذن البداية في « الموجود » ، الذي هو « اللاتعين الذي يسبق كل تعين ، واللامتعين بوصفه نقطة ابتداء مطلقة . »

لكن « الموجود » غير المتعين هكذا « ينتقل إلى » ضده . يقول هيجل في « المنطق الأصغر » : « إن هذا الموجود المحض هو التجريد المحض ، وتبعاً لذلك السلب المطلق الذي لو أخذ هو الآخر في لحظته المباشرة فإنه هو اللاوجود » . أو ليس العدم في الواقع مجرد هوية مع ذاته ، وخلاء تام ، وخلو من التعينات ومن المحتوى . فالوجود المحض والعدم المحض هما إذن شيء واحد . أو بالأحرى من الحق أن يقال إنها محتنا ، لأن الفارق ليس بعد فارقا معينا ، لأن الوجود واللاوجود يؤلفان اللحظة المباشرة ، كما هي فيها ، فإن ها الفارق لا يحكن أن يسمى ، إنه ليس إلا مجرد ظن ٢ » ومعنى هذا الفارق لا يحكن أن يسمى ، إنه ليس إلا مجرد ظن ٢ » ومعنى هذا

 ⁽١) و مجمل المنطق * ، كتبه هيجل بين ١٨٠٨ - ١٨١١ ، كي يكون أساساً لمحاضراته في مدرسة نورنبرغ .

P. C. - E 988 عيجل (٢)

عينياً ﴿ أَنَهُ لَا شَيءَ فِي السَّاءَ وَلَا عَلَى الْأَرْضُ لَا يُحتَّرِي فِي ذَاتِهُ عَسَلَى الوَّجُودُ والعدم أ ﴾ .

ولم يثن الأوان بعد ً لمناقشة نظرة هيجل في ذاتُّها : فإن جماع نتاتج محثنا هو الذي سيمكننا من اتخاذ موقف منها . وبجدر بنا فقط أن للاحظ أن الوجود يرده هيجل الى معنى الموجود . فالوجود تشمله الماهية ، التي هي أساسه وأصله . وكل نظرية هيمجل تقوم على أساس أنه لا بد من مسلك فلسفى من أجل أن نجد في بداية المنطق ، المباشر ابتداء من غير المباشر ، والمجرد ابتداء من العيني الذي يؤسسه . لكننا أشرنا من قبل الى أن الموجود ليس بالنسبة الى الظاهرة مثل المجرد بالنسبة الى العيني . فالوجود ليس « تركيباً بن تركيبات أخرى » ، ولحظة للموضوع ؛ إنه الشرط لكل الركيبات واللحظات ، إنه الأساس الذي تتجلى عليه خصائص الظاهرة . وبالمثل ليس من المقبول أن وجود الأشياء « يقوم في إظهار ماهيتها ۽ . والا لكان لا بد من وجود لهذا الوجود . أمـــا إذا كان وجود الأشياء (يقوم » في الإظهار ، فإننا لا نرى تماماً كيف يتسنى لهيجل أن محدد لحظة محضة من لحظات الوجود ، لا نجد فيها أثراً لهذا التركيب الأول . ومن الحق أن الوجود المحض يتحدد بالذهن ، معزولاً ومتحجّراً في تعيّناته نفسها . لكن إذا كان التجاوز صوب الماهية يؤلف الطابع الأول للوجود ، وإذا كان الذهن يقتصر على أن يعيِّن وأن يثابر في التعينات ، فإننا لا نرى كيف لا يعيّن الوجود بوصفه ه يقوم في الإظهار ، . وكأنه بالنسبة الى هيجل كل تعين سلب . اكن الذهن ، بهذا المعنى ، يقتصر على أن ينكر على موضوعه أنه شيء ديالكتيكي ، لكن هذا ينبغي ألا يكفي للقضاء حتى على جراثيم التجاوز .

⁽١) و المنطق الأكبر » الفصل الأول .

ومن حيث أن الوجود يتجاوز نفسه ، الى شيء آخو ، فإنه يند عن تعينات الذهن ، لكن من حيث أنه يتجاوز نفسه ، أي أنه في أعمق عائق نفسه الأصل في تجاوزه نفسه ، بل عليه ، على العكس من ذلك ، أن يبسدو كما هو الذهن الذي يثبته في تعيناتـــه الحاصة . والقول بأن الوجود ليس ما هو إياه ، هو على الأقل ترك الوجود التام من حيث أنه تجاوزه . وذلك هو الاشتراك في معنى فكرة و التجاوز » (العلو) عند هيجل ، فهو يبدو حيناً عثابة انبئاق من أعمق عمائق الوجود الذي نظر فيه ، وحيناً آخر يبدو أنه حركة خارجة يساق بها هذا الوجود . ولا يكفي أن نؤكد أن الذهن لا يجد في الوجود غير ما هو ، بل ينبغي ولا يكفي أن نؤكد أن الذهن لا يجد في الوجود غير ما هو ، بل ينبغي المها أن نفسر كيف أن الوجود ، الذي هو ما هو ، عكن ألا يكون المها أن نفسر كيف أن الوجود ، الذي هو ما هو ، عكن ألا يكون المها ها ها النهن .

لكن ما ينبغي هنا الفحص عنه هو خصوصاً قول هيجل إن الوجود والعدم يؤلفان ضدين اختلافها ، في مستوى التجريد موضوع النظر ، ليس إلا مجرد « ظن » .

ووضع الوجود في مقابل العدم كموضوع ونقيض موضوع على طريقة العقل الهيجلي، معناه افتراض تعاصر منطقي بينها. وهكذا ينبثق ضد ان في نفس الوقت كحدين نهائين في سلسلة منطقية . لكن ينبغي ان نلاحظ هنا ان الأضداد وحدها هي التي يمكنها أن تحظى بهذه المعية لأنها موجبة معاً (أو سالبة معاً) . لكن اللا وجود ليس ضد اً للوجود ، إنه نقيضه وهذا يتضمن لاحقية منطقية من جانب العدم على الوجود لأنسه هو الوجود الموضوع وأولا المنفي فيا بعد . فلا يمكن إذن أن يكون الوجود واللا وجود تصو رين ذوي مضمون واحد ، لأن اللا وجود على العكس يفترض سيراً للعقل غير قابل للرد : فها تكن السويسة الأولى للوجود ، فإن اللا وجود هو هذه السوية المنفية . وما مكن هيجل من للوجود ، فإن اللا ومود هده السوية المنفية . وما مكن هيجل من

نقل الوجود الى العدم هو أنه أدخـــل النفي ضمنياً في تعريفه للوجود . جملة لأسبينوزا ، إن كل تعريف (حــد) سلب . ويقول أيضاً : إن كل تحديد أو مضمون عيز الوجود من شيء آخر ، ويضع فيه مضموناً ، لا ممكن من المحافظة عليه في صفائه . إنه عدم تحدّد خالص وخواء . ولا عَكن أن ندرك فيه شيئاً ... ، ولهذا فإنه هو الذي يدخل من الحارج في الوجود ذلك السلب الذي يستعيده فها بعد حيبًا بجعله ينتقل الى اللا - وجود . لكن ها هنا تلاعباً بالألفاظ فيا يتعلق بفكَّرة السلب. لأنى إذا نفيت عن الوجود كل تحديد وكل مضمون ، فلن يكون ذلك إلا بتوكيد أنه هو . وهكذا مها أنكرنا من الوجود، فإننا لن نستطيع أن نعمل على ألا يكون ، بسبب أننا ننكر انه هذا أو ذاك . والسلب لا بمكن أن يبلغ نواة وجود الوجود التي هي مـــــلاء مطلق وايجاب تام . وفي مقابل ذلك فإن اللا - وجود سلب سلمف الى نواة تلك الكثافة المليئة بنفسها . إن اللاوجود ينكر ذاته في صميمه . وحيمًا يكتب هيجل ١ : ٥ (الوجود والعدم) تجريدان خاويان ، وأحدهما خــــاو كالآخر ۽ ، ينسى أن الحاوي خاو ٍ من شيء ما ٢ . والوجود خاو ٍ من كل تعيّن خلاف هويته مع ذاته ً ، لكنّ اللا – وجود خـــاو ً من الوجود . وبالجملة ، فما ينبغي أن نذكره هنا ضد هيجل هو أن الوَّجود هو وأن العدم ليس هو .

وهكذا فإنه حتى لو لم يكن الوجود سنداً لأية صفة متفاضلة ، فإن العدم سيكون متأخراً عنه منطقياً ، لأنه يفترض الوجود من أجل نفسه ،

P. c. 2 éd. E, LXXXVII (1)

 ⁽٢) ويزيد أي غرابة هذا أنه كان أول من الاحظ ان « كل سلب هو سلب محدد » ، أي يتعلق بمفسون .

فإن صفة و لا ، غير القابلة للرد تنضاف إلى كتلة الوجود السوية من أجل تسليمها . وليس معنى هذا فقط أن من الواجب أن نرفض وضع الوجود واللاوجود على نفس المستوى ، بل وأيضاً أن تحتاط فلا نضع العدم كهاوية أصيلة منها ينبثق الوجود . واستعالنا لفكرة العدم لشكلها المألوف يفترض دائماً تحديداً سابقاً للوجود . ومما يلفت النظر في هذا المقام أن اللغة تزودنا بعدم للاشياء (﴿ لا شيء ﴾) وعدم للموجودات الإنسانية (﴿ لَا أَحَدَ ﴾) . لكن التعيين يدفع أكثر في غالبية الأحوال ، فنحن نقول مشيرين إلى مجموعة معلومــة من الأشياء : و لا تمس ا شيئًا ۽ ، أي لا تمس شيئًا من هذه المجموعة. وبالمثل ، من نسأله عن أحداث محددة في الحياة الخاصة أو العامة بجيب قائلاً : ﴿ لَا أَعَرَفَ شَيْئًا ﴾ ، وهذا اللاشيء يشمل مجموع الوقائع التي سألناه عنها . وسقراط بعبارته المشهورة : ﴿ أُعرِفَ أَنِّي لا أُعرِّفَ شَيِّئاً ﴾ ، يدل بهذا اللاشيء عـــلى مجموع الموجود منظوراً اليه بوصفه الحقيقة . وإذا أتخذنا لحظة و وجهة نظر المذاهب الكونية الساذجة وحاولنا أن نتساءل » ﴿ عَمَا كَانَ ﴾ قبل أن يوجد العالم ، ثم أجبنا : ﴿ لا شيء ﴾ ، فإننا سنضطر إلى الاقرار بأن هذا و القبل ، وهذا و اللاشيء ، ذوا أثر رجعي . فسا ننكره الوجود . والسلب يصدر هنا عن شعور يرتد ّ إلى الأصول . فإذا انتزعنا من هذا الخلاء الأصلي طابع الخلو" من هذا العالم ومن كل مجموع اتخذ شكل العالم ، وكذلك طابع كونه قبل ، هذا الطابع الذي يفترض بَعْداً

⁽١) و الأمثلة هنا لا تدل في العربية تماماً على ما تدل عليه في الفرنسية ، لأنها في الفرنسية تقرم على استمال الفظ Rien (لا شيء) وهو في العربية لا يستمل چذا الاستمال ، بل يعبر عنه بسلا النافية التي تسبق الفصل وبكلمة ، و شيء » معمماً ؛ والترجمة الحرفية الجملة الفرنسية هي : و لا تمس لا شيء » ، و لا أعرف لا شيء » ، وظاهر أن هسلا يؤدي مكس المني المتحدد » — المترجم .

بالنسبة اليه أكورته كما كان قبل ، فيان السلب نفسه يختفي علياً المكان لعدم تحدد كامل من المستحيل تصوره ، وخصوصاً من حيث هو عدم. وهكذا فبقلب الصيغة التي قالها اسبينوزا ، يمكن ان نقول إن كل سلب تحديد . ومعنى هذا أن الوجود سابق على العدم ويؤسسه . وينبغي ان نفهم من هذا ليس فقط أن للوجود أسبقية منطقية على العدم ، ولكن أيضاً أن الهدم يستخلص من الوجود تأثيره عينياً ، وهذا هو ما نعبر عنه بقولنا إن و العدم يلاحق الوجود » ، أعني ان الوجود لا حاجة به أبداً إلى العدم من أجل أن يُدرك ، وأن من الممكن فحص فكرته نحصاً مستقصى دون أن نجد فيه أي أثر للعدم . لكن على العكس فإن العدم و الذي ليس شيئاً » لا يمكن أن يكون له غير وجود مستعار : إنه يستمد وجوده من الوجود ؛ وعدم وجوده لا يلتقي بسه إلا داخل حدود الوجود ، والاختفاء المتام الوجود لا يكون مجيء حكم اللاوجود ، بل الاختفاء المساوي للعدم : وليس ثم لاوجود إلا على سطح الوجود » .

٤

التصور الفينومينولوجي للعدم

ومن الحق أن من الممكن تصور تكامل الوجود والعدم على نحو آخر . إذ يمكن أن نرى في الواحل وفي الآخر عنصرين متكوّنينً ضروريين للواقع ، لكن دون أن نجعل أحدهما « ينتقل » إلى القدم ، مثلما فعل هيجل ، ولا أن نلح " ، كما حاولنا ، في توكيد بعدية العدم: بل نؤكد القوى المتبادلة للطرد التي يمارسها الوجود واللا حسود الواحد في الآخر ، بيما الواقع ، هو يمثابة التوتر الناجم عن هله القوى

المتعارضة . وإلى هذا التصور الجديد يتجه هيدجر ` .

ولا محتاج الأمر الى مرور زمان طويل من أجل إدراك أن نظريــة الوجود واللا - وجود لم يعودا بعدُ تجريدات خاوية . وهيدجر في مؤلفة الرئيسي (1 الوجود والزمــان ۽) قد بن مشروعيـــة التساؤل عن الوجود : فليس للوجود بعدُ طابع الكلي الاسكلاثي ، الذي ظلَّ باقيًّا لدى هيجل ؛ إن في الوجود معنى ينبغي ايضاحه ؛ وثم ً ، فهم سابق على الوجود ، يتناول الوجــود ، تضمنه في كل مسلك من مسالك و الآنيــة ۽ ، أعني في كل مشروع من مشروعاتهـــا . وبالمثل فإن الشكوك (الأيوريات) التي تثـــار عادة حينها بمس الفيلسوف مشكلة العدم تتكشف غير ذات موضوع : إذ لا قيمة لها الا بمقدار ما تحد من استخدام الذهن ، وهي تبيَّن فقط أن هذه المشكلة ليست من شأن الذهن . ويوجد ، على العكس من ذلك ، كثير من المواقف التي تقفها الآنية وتتضمن (فهماً) للعدم : مثل الكراهية ، والدفاع ، والأسف ، الخ . بل إن للآنيــة إمكاناً مستمراً للموجود « في مواجهة ، العـــدم تقريره لإمكانيات الامساك العيني بالعدم ، لا يقع في خطأ هيجل ، ولا يحتفظ للا - وجود بوجود حتى لو كان وجوداً مجرداً : إن العدم ليس بشيء ، إنــه ، ينعدم ، . وهو يستند الى العلو " transcendance كشرط له . ونحن نعرف أن هيدجر يرى أن وجود الآنية يتحدد بأنه وجود - في - العسالم ، والعالم هو المركب التأليفي للوقائسع -الأدوات من حيث أنها محيل بعضها الى بعض دفعاً للمواثر تزداد اتساعاً ،

 ⁽١) هيدجر : « ما الميتافيزيقا ؟ » (ترجمة كوربان الى الفرنسية ، عند الناشر جالبار.)
 سنة ١٩٣٨) .

ومن حيث أن الإنسان يتجلى ، ابتداءً من هذا المركب ، على ما هو عليه . ومعنى هذا أن الآنية تنبثق من حيث أنها مقلّدة investie من الوجود ، إنها « تجد نفسها » (sich befinden) في الوجود – والآنية هي التي تجعل هذا الوجود الذي يحاصرها يترتب حولها على شكل عالم. لكُّنها لا تستطيع أن تظهر الوجود عظهر الكليَّة المنظمة على شكل عالم إلا بتجاوزه . وكل تعيَّن ، عند هيدجر ، هو تجاوز ، لأنه يفترض تراجعاً الى الوراء ، واتخاذ موقف للنظر . وهذا التجاوز للعالم ، وهو شرط انبثاق العالم عا هو كذلك ، و ﴿ الآنية ﴾ تقوم بهذا محو نفسها . وخاصية الذاتية هي أن الانسان منفصل دائماً عما هو ذاته بالمسافة التي يشغلها الوجود الذي ليس هو إياه . وهو يعبّر عن ذاته لذاته من الناحيّة الأخرى من العالم ، ويعود ليستبطن ذاته ، ابتداءً من أفق : الانسان هو ﴿ مُوجُودُ الْأَبْعَادُ ﴾ . وفي حركة الاستبطان التي تخترق كل الوجود ينبثق الوجود وينظم كعالم ، دون أن يكون ثم أسبقية حركة على العالم ، ولا أسبقية للعالم على الحركة . لكن ظهور الذات وراء العالم ،أي وراء مجموع الواقع ، هو انبثاق من الآنية في العدم. ففي العدم وحده يمكن تجاوز الوجود · وفي نفس الوقت فمن وجهة نظر ما وراء العــــالم تنظم الوجود على هيئة عالم ، ومعنى هذا أن الا نيــة تنبثق بكل أنبثاق من الوجود في اللا - وجود ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى العالم في حال و تعلُّق ، في العدم . والقلق هو اكتشاف ذلك الإعدام المزدوج المستمر . وابتداءً من هذا التجاوز للعالم فإن الآنية تحقق إمكان العالم ، أعنى تصنع السؤال : ﴿ لَمَاذَا كَانَ ثُمَّ وَجُودُ وَلَمْ يَكُنَ عَدُم ؟ ﴾ فإمكان العالم يبدو إذن للآنية من حيث أنه استقر في العدم لإدراكه .

وهكذا نرى العدم يحيط بالوجود من كل ناحية ، وفي نفس الوقت نراه مطروداً من الوجود ؛ وهكذا أيضاً نرى العدم يتبدّى على أنه ما به يتلقى العالم ملامحه كعالم . فهل هذا الحل يقنعنا ؟

صحيح أنه لا يمكن أن ننكر أن إدراك العالم بوصفه عالمًا هو مُعدمٍ. ومنذ أن يظهر العالم كعالم فإنسه يتبدّى أنه ليس الاً هذا . والمقابل الضروري لهذا الإدراك هو إذن انبثاق الآنية في العدم . لكن من أين تأتى قسوة الآنية على الانبثاق هكذا في اللا - وجود ؟ لا شك أن هيدجر على حق في الإلحاح على القول بـــأن السلب يستمد أساسه من العدم . لكن إذا كان العدم يؤسس السلب ، فذلك لأنه يشمل في داخله على « لا » بوصفها تركيباً جوهرياً له . وبعبارة أخرى ، فإن العدم لا يؤسس السلب كخلاء غير متفاوت أو كغيرية لا تصنع نفسها كغيرية ١ . والعدم هو الأصل في الحكم السالب الأنه هو نفسه سلب . وهو يؤسس السلب كفعل لأنه هو السلب بوصفه وجوداً . والعسدم لا يمكن أن يكون عدماً إلا إذا انعدم صراحة بوصفه عدماً للعالم ؛ أي إذا كان في إعدامه يتجه صراحة "الى هذا العالم لكي يتكو"ن كرفض للعالم. إن العدم محمل في قلبه الوجود . لكن عادًا يفسّر الانبثاق هذا الرفض المُعدم ؟ لكن ليس العلو ، الذي هو « مشروع ذاته من وراء ... ، ، هو الذي يمكنه أن يؤسس العدم ، بل بالعكس العدم هو الذي يوجد في حضن العلو ويقوم شرطاً له . وميزة فلسفة هيدجر هي أنهـــا في وصفها للآنية تستعمل حدوداً موجبة تخفي سلوباً ضمنية . إن الآنيسة « خارج ذاتها ، في العالم » ، إنها « موجود الأبعاد » ، وهي « هم » ، وهي و إمكانياتها الخاصة ، ، الخ . وكل هـــذا يعود الى القول بأن الآنية و ليست ، في ذائها ، وأنها و ليست ، لذائها في قرب مباشر ، وأنها و تتجاوز ، العـــالم من حيث أنها تصنع نفسها من حيث أنهـــا و ليست في ذاتها ۽ و و ليست العالم ۽ . وَسَهْدَا المعني فإن هيجل هو الذي على حق ، لا هيدجر ، حين يصرح أولها بأن الروح هي السالب .

⁽١) وهو ما يسبيه هيجل باسم « النبرية المباشرة » .

لكن يمكن أن نوجه الى كليها نفس السؤال بأشكال لا تكاد تختلف ؛ فينبغي أن نقول لهيجل : و لا يكفي أن نفع الروح كوسيط وسلب ، بل ينبعي أن نبين السلب كتركيب لوجود الروح . فاذا يجب أن تكون عليه الروح لتتكون سائباً ؟ ، ويمكن ان نسأل هيدجر : و إذا كان السلب هو التركيب الأولي للعلو ، فاذا ينبغي ان يكون التركيب الأولي للائبة ، من أجل ان تستطيع العلو على العالم ؟ ، في كلتا الخالتين يظهروننا على نشاط سائب ، ولا يهتم المرء بتأسيس هذا النشاط على وجود سائب . ثم إن هيدجر يجعل من العدم نوعاً من المضايف الإحالي للعلو ، دون أن يرى انه أدخله في العلو نفسه ، بوصفه تركيبه الأصيل.

لكن ماذا يفيد القول بأن العدم يؤسس السلب ، إذا كان ذلك من أجل وضع نظرية عن اللاوجود تقطع ، بالفرض ، العدم عن كــل سلب عيني ؟ إذا كنت أنبثق من العسدم وراء العالم ، فكيف يتأتى لهذا العدم الحسارج عن العالم أن يؤسس هذه البحرات الصغرة مسن اللا - وجود التي نلتقي بها في كل لحظة في حضن الوجود ؟ إني أقول: و بطرس ليس موجوداً ، ، و وليس معي نقود ، ، الخ . فهل يجب حقاً أن نتجاوز العالم الى العدم وأن نعود بعد ذلك إلى الوجود من أجل تأسيس هذه الأحكام اليومية ؟ وكيف تتم هذه العملية ؟ لا يتعلق الأمر بجعل العالم ينزلق في العدم ، بل فقط برفض نسبة صفة إلى موضوع، مع البقاء في داخل حدود الوجود . فهل يقال إن كل صفة مرفوضة ، وكل وجود منكر يخطفه عدم واحد خارج عن العالم ، وأن اللا وجود هو مثل امتلاء ما لَيس موجوداً ،وأن العالم في حال تعلق في اللا وجود، مثل الواقع في حضن الممكنات ؟ في هذه الحالة ، ينبغي ان يكون اصل كل سلب هو تجاوز خاص : وهو تجاوز الوجود إلى الغر . لكن مـــا هذا التجاوز ، إن لم يكن التوسط الهيجلي ؟ أو لم نسألَ هيجـــل عبثاً عن الاساس المعدم للتوسط ؟ كذلك فإنه إذا كان التفسير صالحاً بالنسبة

إلى السلوب الجذرية البسيطة التي تأبي على كل موضوع محدد كل نوع من الحضور في حضن الوجود (« القنطور لا يوجد » – « ليس ثم سبب يدحوه إلى التأخير » – « لم يكن اليونانيون القدماء بمارسون تعدد الزوجات ») بمكن أن تسهم في تكوين العلم كمحل هندسي لكل المشروعات المخفّفة ، وكل الامتثالات غير الدقيقة ، وكل الموجودات اتي زالت أو التي اخترعت فكرتها ، فإن هذا التفسير للا وجود لا يصلح بعد لنوع من الوقائع – هي الاكثر شيوعاً – التي تتضمن اللا وجود في وجودها . وكيف يمكن أن تعثر بأن جزءاً منها في الكون، وجزءاً آخر في الحارج في العدم الذي هو خارج العالم ؟

لنَاخذ مثلا فكرة المسافة ، التي هي شرط في تحديــــــــ موقع ، وتعيين نقطة من السهل ان نرى أنها تحتوي على لحظة سالبة : إن النقطتين تكون صفة ايجابية لقطعة من المستقيم ، يتلخل هنا كسلب لقرب مطلق غير متفاوت . وقد تقلل المسافة إلى ان يصبح طول حدَّمها ١ ؟ ب همـــا موضوعا النظر . لكن ألا ترى كيف غيرنا اتجاه الانتباه في هذه الحالة، واعطينا موضوعاً آخر للعيان تحت ستار نفس اللفظ ؟ إن المركب المنظم المؤلف من القطعة مع حديها يمكن في الواقع ان يقدم موضوعين مختلفين للمعرفة . إذ يمكن أن نتصور القطعة كموضوع مباشر للعيان ؛ وفي هذه الحالة فإن هذه القطعة تشكل توتراً مليثاً عينياً طوله صفة ابجابية ، والقطعتان ١ كي ب لا تبدوان إلا كلحظة في المجموع ، أي من حيث أنها متضمنان في القطعة نفسها مثل هذه الحدود : وحينتا فـإن النفي المطرود من القطعة وطولها يلوذ بالحدين : فالقول بسأن النقطة ب حد للقطعة ، هو القول بأن القطعة لا تمتد إلى ما بعد هذه النقطة . والسلب هنـــا تركيب ثانوي للموضوع . لكن إذا وجهنـــا الانتباه الى النقطتن ا 🕻 ب ، فإنهما تبرزان كموضوعين مباشرين للعيان ، على أساس من

المكان . وهذه القطعة تختفي كموضوع مليء وعيني ، وتدرك ابتداء من النقطتين مثل الحلاء او السلب الذي يفصل بينهـــا : فالسلب يند عن النقط التي تكفّ عن ان تكون حدوداً ، لكي تشيع في طــول القطعة بمثابة مسافة. وهكذا فإن الشكل الكلى المؤلف من القطعة وحدسها مع السلب بين التركيبي قابل لأن يدرك على نحوين ؛ او ثم بالاحرى شكلان وشرط ظهور احدهما هو تحلل الآخر، تماماً كما في الإدراك إذ فيه نؤلف من الموضوع شكلا باستبعاد موضوع آخر إلى حد ان نجعل منه اساساً ، وبالعكس . وفي كلتا الحالتين نجسد نفس الكمية من السلب الذي ينشغل مرة الى فكرة الحدود ، ومرة اخرى إلى فكرة المسافة ، لكن لا يمكن القضاء عليه بحسال من الأحوال . فهل نقول إن فكرة المسافة فكُرة نفسانية وانها تدل فقط على المدى الذي ينبغي اختراقه من أجل الانتقال من النقطة إلى النقطة ب ؟ والجواب ان نفس السلب متدرج في هذا ؛ الاختراق ۽ لأن هذه الفكرة تعبر عن المقاومة السلبية للابتعاد . ونقر مع هيدجر ان الآنية و نافية للابتعاد ۽ ، أعني انهــــا تنبثق في العالم كأنها ما يخلق ، وفي الوقت نفسه ، مــا يزيل المسافات (نافية الابتعاد) . لكن هذا النفي للابتعاد ، حتى لو كان هو الشرط الضروري من اجل ان يكون ثم أبتعاد بوجه عام ، يشمل الابتعاد في ذاته بوصفه التركيب السلبي الذي ينبغي التغلب عليه . وعبثاً نحاول رد المسافة إلى مجرد نتيجة للمقياس : وما تجلى ، خلال الوصف السابق ، هو ان النقطتين والقطعة المندرجة بينها هي ذات وحدة لا تقبل الانفصال، من ذلك النوع المسلي يسميه الألمسان باسم و جشتلت ، Gestalt . والسلب هو الاسمنت الذي يحقق هذه الوحدة . إنه بحدد العلاقة المباشرة التي تربط بن هاتن النقطتن وتقدمها للعيان بوصفه وحدة المسافة التي لا تقبل الانفصال . وهذا السلب يغطى فقط إذا حاولت رد المسافة إلى مقياس الطول ، لأنها هي علة وجود هذا المقياس . وما بيَّناه بواسطة الفحص عن المسافة ، كــان في وسعنا أن نبيُّنه بوصف الوقائع التي مثل الغياب ، التغيُّر ، الاستحـالة ، النفور ، الأسف ، التلهية ، الخ . ويوجد عدد لا حصر له من الوقائع الستي ليست فقط موضوعات للحكم ، لكنها تعاني وتهاجم وترهب الخ مـــن جانب الموجود الانساني ، ويسكنها السلب في تركيبها الباطن ، وكأن ذلك شرط ضروري لوجودها . ونحن نسميها المسلوبات. وقد لمح كنت° أهميتها حينًا تكلم عن التصورات المحدودة ((لا فناء النفس)، وهي ممثابة تركيبات بن السالب والموجب، حيث السلب شرط للإبجاب. ووظيفة السلب تختلفٌ وفقاً لطبيعة الموضوع الذي ننظر فيه : فبين الوقائع الايجابية تماماً (التي عقد السلب شرطاً لوضوح معالمها ، وكأنه مـــا يقفها عند حدودها) وبين الوقائع التي ليست ايجابيتها غير مظهر بحجب ثقباً من هذه السلوب في عدم خارج العالم لأنها مشتتة في الوجود ، ومستنَّدة الى الوجود وشروط للواقع . والعدم خارج العالم يفسّر العدم المطلق ؛ لكننا اكتشفنا كثرة من الموجودات خارج العالم لها من الواقعية والتأثير كسما لسائر الموجودات ، لكنها تنطوي في داخلها على لا ^ وجود . وتحتاج إلى تفسير يظل في داخل حدود الواقع . والعدم ، إن لم يسنده الوجود، يتشتت بوصفه عدماً ، ونقع على الوجود . والعدم لا يمكن أن ينعـــدم إلا على أساس من الوجود ؛ وإذا أمكن أن يعطى عدَّم ، فلن يكون ذلك قبل ولا بعد الوجود ، ولا خارج الوجود بوجه عام ، بـل في حضن الوجود وفي قلبه كالحشرة في الفاكهة .

أصل العدم

ومحلق بنا أن نلقي نظرة إلى الوراء وأن نقيس المسافة التي قطعناها . لقد وصفنا أولاً مسألة الوجود . ثم عاودنا هذا السؤال نفسه ، ناظرين إليه على أنه نمط من السلوك الإنساني ، وساءلنا ، بدورنا ، ونبين لنا حينئذ أنــه إذا لم يوجد السلب لم يمكن وضع أي سؤال ، وخصوصاً السؤال عن الوجود . ولكن هذا السلب نفسه ، إذا ما فحص بدقة ، أرجعنا إلى العدم بوصفه الأصل فيه والأساس : فلكي يكون ثم سلب في العالم ، ولكي يكون في وسعنا ــ تبعاً لذلك ـــ أن نتساءل عن الوجود فإن من الواجب أن يكون العدم معطى على نحورٍ ما . وأدركنـــا حينثذ أنه ليس من الممكن إدراك « العدم » خارج الوجود ، ولا عسلي أنه تصور مكمَّل مجرد ، ولا كوسط لامتناه يكون فيه الوجود في حــالة تعلق . وبجب أن يكون العدم معطى في قلب الوجود ، من أجل إدراك هذا النمط الخاص ن الوقائع التي سميناها المسلوب Négatités . لكن هذا العدم الداخل في العالم لا يستطيع الوجود في ذاته أن يحدثـــه: وفكرة الوجـود كابجاب تام لا تحتوي على العدم كواحد من مركباته . ولا يمكن أن يقال إنه يستبعده : إنه بغير علاقة معه . ومن هنا كان السؤال الذي يتبدى لنا بالحاح خاص وهــو : إذا كان العدم لا يمكن أن يتصور خارج الوجود ولا ابتداءً من الوجود ، وإذا كان لا يستطبع أن يستخلص ، بوصفه لا وجوداً ، من ذاته القوة اللازمة للانعدام ، فن أين العدم ؟

إذا شئنا تحديد المشكلة على نحو أبعد ، فينبغي ان نقر بأنسا لا نستطيع ان نسلم للعدم بخاصية « الانعدام » . لأنه على الرغم مــن ان الفعل ﴿ ينعدم ﴾ قد تصور من أجل ان ننتزع من العدم حتى اقل شبه بالوجود ، فمن الواجب ان نصرح بأن الوجود وحده هو الذي ممكن ان ينعدم ، لأنه مها يكن من شيء فلا بد لما ينعدم ان يوجد أولا . لكن العدم ليس موجوداً . واذا كنا نستطيع التحدث عنــه فذلك لأنه علك فقط مظهر الوجود ، ووجوداً مستعاراً ، كما أشرنا إلى هذا من قُبل . إن العدم ليس موجوداً ، والعدم ﴿ يكون كاثناً ﴾ ؛ والعدم لا ينعدم ، العدم (ينعدم) . بقي ان يوجد بالضرورة موجود 🗕 لا يمكن ان يكون الذي بذاته ــ خاصية ان يعدم العدم ، وان يسنده بوجوده، وان يدعمه دائماً بوجوده هو ، وجود به العدم يأتي إلى الأشياء . لكن كيف بجب ان يكون هذا الوجود بالنسبة إلى العدم مــن أجل ان يعود العدم ، بعواسطة ، إلى الأشياء ؟ بجسب ان نلاحظ أولا ان الوجود الذي ننظر فيه لا يمكن ان يكون سالباً بالنسبة الى العدم : إنه لا يستطيع قبوله ؛ والعدم لا يمكن ان يأتي إلى هذا الوجود ، اللهم إلا بواسطة وجود آخر 🗕 وهذا يتسلسل بنا إلى غير نهاية . ومن ناحية اخرى فإن الوجود الذي به يأتي العدم إلى العالم لا يمكن ان ينتج العدم مع بقـــاثه غير مكترث لهذا الانتاج ، مثل العلــة الرواقية التي تنتج أثرها دون ان تتغير.ولا بمكن ان نتصور ان الموجود الذي هو انجاب مليء محافظ ويخلق خارجاً عنه عدماًلوجود عال،لأنه لن يكون ثم شيء في الوجود به مكن الوجود انيتجاوز نفسه إلى اللاوجود.والوجود الذي به يصل العدم إلى العالم ينبغي ان يعدم العدم في وجوده، وحتى على هــــــــا النحو فإنه يخاطر بتقرير العدم بوضعه عالياً في قلب المحايثة نفسها ، إن لم يعدم العدم في وجوده بمناسبة وجوده . والوجود الذي به يصل العدم إلى العالم هو وجود فيه ، أي في وجوده ، يتم التساؤل عن عدم وجوده : والوجود الذي به يصل العدم إلى العالم ينبغي ان يكون عدمه هــو . وينبغي ألا نفهم من هذا فعلا معدمــــــاً ، بحتاج بدوره إلى اساس في الوجود ، . بل مميزاً انطولوجياً للموجود المطلوب . وبقي علينا ان نعرف في اية منطقة : دقيقة لطيفة من الوجود تعثّر على الوجود الذي هو عدم ذاته. وسيساعدنا في هذا البحث الفحص الأكمل عن المسلك الذي اتخذنا منه نقطة ابتداء لنا . فلا بد إذن من العودة إلى التساؤل . لقد رأينا ، كما يذكر القاريء ، ان كل سؤال يضع ، بذائه ، إمكان الجواب بالسلب . ففي السؤال عنه نسائل الموجود عن وجوده أو عن كيفية وجوده . وكيفية الوجود هذه او هـــذا الوجود محجوب : وثم إمكان مفتوح دائماً كيما ينكشف على انه عدم . لكن من كون الموجود يمكن دائماً أن ينكشف على أنه لا شيء ، فإن كل سؤال يفرض أننا تحقق تراجعاً معدماً بالنسبة إلى ما هو معطى ، يصبـــــــ مجرد عَرَ ﴿ فَ ، يترجح بين الوجود والعدم . فمن المهم إذن ان يكون لدى السائل إمكان مستمر للتملص من السلاسل العلية التي تؤلف الوجود والتي لا يمكنها ان تنتج إلا الوجود . وإذا أقررنا بأن السؤال يتحدد في السائل بالجرية الكلية ، فإنه يتوقف ليس فقط عن ان يكون معقولًا ، بل وأيضًا قابلا للتصور . والسبب الفعلي يحدث أثراً فعلياً والموجود المعلول منخرط بكليته ، بواسطة السبب ، في الايجابية : وبقدر ما يتوقف في وجوده على السبب ، لا يمكن ان يكون فيه أقل جرثومة مـن العدم ، من حيث ان السائل ينبغي ان يقوم بالنسبة إلى المسؤول ، بنوع من التراجع المعدم ، ويهرب من النظام العلي للعالم ، وينتزع نفسه من الوجود . ومعنى هذا انه ، بحركة إعدام مزدوجة ، يعدم المسؤول بالنسبة اليه، بوضعه في حال محايثة بين الوجود واللاوجود ــ وانه يعدم نفسه بالنسبة إلى المسؤول منتزعاً نفسه من الوجود ابتغاء إمكان ان مخرج من ذاتسه إمكان اللاوجود . وهكذا فمع السؤال تدخل جرعة معينة من السلبية في العالم : اننا نرى العدم يلون العالم ، ويلتمع عــــلى الأشياء . لكن في نفس الوقت يصدر السؤال عن السائل السني يبرر نفسه ، في وجوده بوصفه سائلا ، إنتزاع نفسه من الوجود . إنه إذن ، محكم تعريفه ، علية انسانية . وهكذا يتبدى الإنسان ، على الأقل في هذه الحالة ، كموجود يفتح العدم في العالم ، من حيث انه يتأثر هو نفسه باللاوجود من اجل هذه الغاية .

وهذه الملاحظات تغيدنا للاهتداء بها في فحص المسلوبات التي تحدثنا عنها من قبل . ولا شك في أنها وقائع عالية : فالمسافة ، مشلاً ، تفرض نفسها علينا كشيء ينبغي أن تحسب حسابـــه ، وينبغي اجتيازه بمجهود . ومع هذا فإن هذه الحقائق ذات طبيعة خاصة جداً : إنها نُعدد مباشرة علاقة جوهرية بين الآنية وبين العالم . وعلاقـــات الإنسان مع العالم التي تشير إليها المسلوبات لا شأن لها بالعلاقات البعدية التي تخلص من نشاطنا التجريبي . وليس الأمر ها هنا أمر علاقات والأداتية، التي بها تنكشف الآفة ، عند هيدجر . بل كل سلب يتبدى كأحــد الشُّروط الجوهرية لعلاقة (الاداتية) . فلكي تُرتب كلية الوجود حولنا على هيئة أدوات ، ولكي تتقطع إلى مركبات متفاضلة يحيل بعضها إلى بعض ويمكن أن تفيد،فيجب أن ينبثق السلب ، لا كشيء بن أشياء،بل كباب مَقُولي بيمن عــلى الترتيب ، وعلى توزيع كتل الوجود الكبرى بِن أشياء . وهكذا فإن انبثاق الإنسان وسط الوجود الذي يخلع عليـــه السلب . وهكذا نكون قد بلغنا الحد الأول لهذه الدراسة ، وهـــو أنَّ الإنسان هـــو الموجود الذي به يأتي العدم إلى العالم . لكن هذا السؤال يثير سؤالاً آخر : ماذا ينبغي أن يُكون عليه الإنسان في وجود من أجل أنَّ يأتي العدم إلى الوجود بواسطته ؟

إن الوجود لا يمكن أن يولد إلا الوجود ، وإذا تشمل الإنسان في علية التوليد هذه ، فلن يخرج منه غير الوجود . فإن كمان لا بد أن

يكون في وسعه التساؤل عن هذه العملية ، أي جعلها موضوع السؤال، فلا بد أن يكون في وسعه أن يحتفظ به تحت بصره كمجموع ، أي أن يضع نفسه خارج الوجود ، ولهذا يضعف التركيب الوجودي الوجود ومع ذلك فسلم يقيض للآئية أن تُمدم ، ولو موقتاً ، كتلة الوجود الموضوعة في مواجهتها . وما تستطيع تغييره هو علاقتها مع ذلك الموجود . فعندها أن ابعاد الموجود الجزئي معناه خووجها هي بالنسبة الى هسلما الموجود . وفي هذه الحالة تند عنه ، وتصبح بمناى عنه، ولا تستطيع أن تؤثر فيه ، وتنسحب إلى ما وراء علم . وهذه الإمكانية التي للآئية ، إمكانية إفراز علم يعزلها ، قد مجاهسا ديكارت ، متأسياً بالرواقين ، بسل باسم هو : الحوية . لكن الحريسة ها هنا ليست إلا مجرد لفظ . فإذا شئنا النفوذ في هذه المسألة ، فينبغي ألا نقع جهذا الجواب ، بسل علينا أن نتساءل الآن : ماذا ينبغي أن تكون عليه الحرية الإنسانية ، إذا العدم ينبغي أن يأتي إلى العالم عن طريقها ؟

ليس من الميسور بعد أن نعالج مشكلة الحرية بكل تمامها ١. ذلك أن ما قمنا به حتى الآن قد بين بوضوح أن الحرية ليست ملكة للنفس الإنسانية يمكن البحث فيها ووضعها منعزلة وما كنا نسعى لتحديده هو وجود الإنسان بوصفه شرطاً لظهور العدم ، ووجوده هذا قد ظهر لنا أنه حرية وهكذا فإن الحرية ، كشرط مطلوب لإعدام العدم ليست خاصية تتسب ، ضمن خصائص أخرى ، إلى ماهية الوجود الإنساني . وقد بينا من ناحية أخرى أن علاقة الوجود بالماهية ليست عند الإنسان شبيهة بها عند أشياء العالم . ذلك أن الحرية الإنسانية تسبق ماهية الانسان مجعلها ممكنة ، وماهية الموجود الانساني في حسال تعلق في حريته . فما نسميه حرية من المستحيل إذن أن نميزه من وجسود و الآنية ع . فايس ثم فالإنسان لا يكون أولاً من أجل أن يكون حسراً فيا بعد ، فليس ثم

⁽١) راجع القسم الرابع ، الفصل الاول .

فارق بين وجود الانسان و (كونه حراً) . فلا يتعلق الأمر هنسا بمواجهة مسألة لا يمكن علاجها علاجاً مستقصى إلا على ضوء إيضاح دقيق للوجود الإنساني ؛ بل علينا أن نعالج الحرية في ارتباطها مع مشكلة العدم وبالقدر الدقيق الذي به تكون شرطاً لظهوره .

والأمر الذي يتبيّن أولاً بجلاء هو أن الآنية لا يمكن أن تنتزع نفسها من العسالم – في السؤال ، والشك المنهجي والشك الارتيابسي ، و الايوخية ، – إلا إذا كانت بطبعها انتزاعاً من نفسها . وهو ما أدركه ديكارت الذي أسس الشك على الحرية مقراً لنا بإمكان تعليق أحكامنا .-وبعده ألان Alain . وصِدًا المعنى أيضاً يؤكـــد هيجل حرية العقل ، بالقدر الذي به العقل (أو الروح) هو التوسُّط ، أي السالب . كما أن من بنن اتجاهات الفلسفة المعاصرة أن ترى في الشعور الإنساني نوعـــاً من الفرار من الذات : فهذا هو معنى العلو عند هيدجر ؛ والاحالة عند هسرل وبرنتانو تتصف من عدة نواح بأنها نوع من الانتزاع من الذات. لكننا لا ننظر ُبعد إلى الحرية على أنهاً تركيب داخلي للشعور :إذ تعوزنا الآن الأدوات والتكنيك الذي يمكّننا من تنفيذ هذا . وما بهمنا حالياً هو عملية زمانية ، لأن التساؤل هو سلوك ، وكذلك الشك : إنه يفترض أن الموجود الإنساني يقوم أولاً في حضن الوجود وينتزع نفسه منه بعمد ذلك بواسطة تراجع معـــدم . فنحن إذن انما ننظر حيناً في علاقته مـع الذات خلال عملية زمانية كشرط للإعدام . وإنما نريد أن نبين فقط أنَّه بتشبيه الشعور بتوال علي متصل بغير انقطاع نحن نحوله إلى ملاء من الوجود ، وبالتاني ، كلية لا محدودة من الوجود ، كما يدل على ذلك عبث محاولات النزعة الجمرية النفسانية من اجل التخلص من الجمرية الكلية وتكوين سلسلة مستقلة قائمة برأسها . فحجرة الغائب ، والكتب السبي تصفَّحها ، والاشياء التي مسَّها ليست ، بنفسها ، غير كتب وأشياء ، أي أمور واقعية مليئة : والآثار التي تركها لا يمكن تمييزها كآثار له إلا

في داخل موقف وضع نفسه فيه كغائب ؛ فالكتاب الملتوي الزاويـة ، المستعمل الصفحات، ليس بنفسه كتاباً تصفّحه بطرس ، أو لم يتصفحه: إنه مجرد مجلد صفحاته مستعملة منهوكة ، لا عكن أن محيل إلا إلى نفسه أو إلى أشياء حاضرة، وإلى النور الذي يضيئه ، والمنضدة التي تحمله، إذا عددناه المبرر الحاضر والعالي لإدراكي أو كتيار تركيبي منظم لانطباعاتي الحسية . ولا مجدي أن نذكر هنا ترابطاً بالاقتران ، كما فعل أفلاطون في ﴿ فيدُونَ ﴾ الذي أظهر صورة للغائب على هامش إدراك القيثارة أو الكينارة التي مسها . هذه الصورة إذا ما نظرنا إليها في نفسها وبروح النظريات الكلاسيكية ، هي نسوع من الملاء ، إنها واقعة نفسية عينية ووضعية . وتبعاً لذلك فإن من الواجب أن نصدر عليها حكماً سالباً ذا وجهن : ذاتياً ، للدلالة على أن الصورة ليست إدراكساً ــ وموضوعياً من أَجل إنكار أن بطرس هذا الذي أكو ّن صورة عنه حاضر هناك الآن. وتلك هي المشكلة المشهورة الخاصة مخصائص الصورة الصحيحة ، الستى شغلت علماء النفس طويلاً ، من تن حتى اسبابيه Spaier . والترابط ، كما هو ظاهر ، لا يقضي على المشكلة : إذ أنها تعود من جديـــد في المستوى التأملي (الانعكاسي) . لكنها على كل حال تتطلب سلباً ، أي على الأقل تراجعاً معدماً الشعور بإزاء الصورة المدركة على أنها ظاهرة ذاتية ، من أجل وصفها على أنها ليست غير ظاهرة ذاتية . ولقسد حاولت في موضع آخر ١ أن أبين أننا إذا وضعنا أولا الصورة على أنها إدراك متوالد من جديد ، فمن المستحيل تماماً تمييزها بعد ذلك من الإدراكات الفعلية . والصورة ينبغي أن تتضمن في تركيبها موضوعـــــأ معدمــــاً . وهي تتركب كصورة بوضع موضوعها على أنه موجود في مكان آخر أو غير موجود . فهي تحمل في نفسها سلباً مزدوجاً : إنهـــا

⁽١) و التخيل ٢ ؟ مند الناشر ألكان ، باريس ١٩٣٦ .

إعدام للعالم اولاً (بوصفه ليس العالم الذي يقدم الآن على شكل موضوع حاضر للإدراك الموضوع المقصود في الصورة)، واعدام الموضوع الصورة بعد ذلك (بوصفه موضوعاً على أنه غير حاضر)وفي نفس الوقت إعدام لذاتها (بوصفها ليست عملية نفسية عينية مليئة). وعبثاً جيب المرء - من أجل تفسير أني أدرك غياب بطرس عن الغرفة ــ بتلك والمقاصد الحاوية ، التي يتُحدثُ عنها هسرل، والتي تكون شطراً كبيراً من الإدراك . فالواقع أن ثم بين المقاصد الإدراكية المختلفة علاقات تمرير (لكن التدير ليس هو السبية)، وبن هذه المقاصد مقاصد مليئة ، أي مملوءة عا تقصده، وأحرى خاوية. لكن لما كانت المادة التي يُفرض فيها أن تملأ المقاصد الحاويــة ليست بشيء ، فلا مكن أن تكون هي التي تبررها في تركيبها . ولما كانت المقاصد الأخرى مليثة ، فإنها لا تستطيع أن تبرر المقاصد الحاوية بوصفها خاوية . ومن ناحية أخرى فإن هذه المقاصد طبائع نفسية،ومن الحطأ النظر إليها على غرار الأشياء،أو على غرار الأوعية،التي تعطى أولاً، ويمكن، محسب أالأحوال،أن تكون ملأى أو خاوية وهي بطبعها يستوي لديها ان تكون ملأى و خاوية . ويظهر أنهسرل لم ينج دائها من هذا الوهم الشيئيء . فالقصد، من اجل ان يكون خاويًا،ينبغي أن يكون شاعرًا بنفسه أنه خاو ٍ،خاو ِ خصوصًا من المادة التي يقصدها . والقصد الخاوي يتألف على انه خاو بالقسدر الذي به يضع المادة غير موجودة أو غائبة . وبالجملة فإن القصَّد الحاوي هو شعور بالسلب يعلو على نفسه نحو موضوع يضعه بوصفه غاثباً أو غير موجود . وهكذا فإن غياب بطرس ، مها يكن التفسير الذي نقدم عنه، محتاج ، من أجل أن يشاهـَد أو يشعـَر به ، إلى لحظة سالبة بها الشعور يَتكون على أنه سلب ، مع غياب كل تحدد سابق . فبتصوري اعتماداً على ادراكي للغرفة التي كان يسكنها من لم يعد موجوداً في الغرفــة ، فإني بالضرورة مقود إلى القيام بفعل من أفعال الفكر لا تستطيع أيَّة حالة سابقة أن تحدده أو تدره ، وبالجملة إلى أن أحدث في نفسي قطيعة مع الوجود . ومن حيث أني أستخلم دائماً سلوباً من أجل عزل موجودات وتحديدها ، أي من أجل التفكير فيها ، فإن توالي « مشاعري » هـو انفصال مستمر من جانب المعلول بالنسبة الى العلة ، لأن كـل عمية معدمـة تقتضي ألا تستمد مصدرها إلا من ذاتها . ومن حيث أن حالي الراهنة ستكون عثابة امتداد لحالتي السابقة ، فإن كل صدع يمكن ان يندس فيه السلب سيكون مغلقاً تماماً . وكل عملية نفسية للإعدام تتضمن إذن انقطاعاً بين الماضي النفسي المباشر وبين الحاضر . وهـدا الانقطاع هو العدم . وقد يقال إنه لا يزال ثم إمكان للتضمن المتوالي بين العمليات المعدمة . فشاهدتي لغياب بطرس يمكن أيضاً أن تكون عاملاً فعـالا في أسفي على عدم رؤيته ؛ وأنت لم تستبعد إمكان حتمية الإعدامات . لكن ، فضلا عن أن الإعدام الأول للسلسلة يجب بالفيرورة أن يُنتزع من العمليات الإيجابية السابقة ، فاذا يمكن ان يعني تبرير العدم بالعدم ؟ إن الموجود يمكن أن ينعدم باستمرار ، لكن بالقدر الذي به ينعدم فإنه يتخل عن كونه الأصل في ظاهرة أخرى ، حتى لو كانت إعدامـا ثانيـاً .

بقي ان نفسر هذا الفصل وهذا الانفصال بن المشاعر الذي هـو شرط لكل سلب. إننا لو نظرنا إلى الشعور السابق منظوراً اليه كتبرير ، فإننا نرى في الحال بكل جلاء انه لم يأت شيء ليندس بين هذه الحالة والحالة الراهنة. ولم يكن ثم صدع في الاتصال داخل تيار المرور الزماني وإلا عدنا إلى التصور غير المقبول الحاص بقابلية تقسيم الزمان والنقطة الزمنية او الآن كحد للقسمة . ولم يكن ثم أيضاً انفصال مفاجيء لعنصر معم لفصل السابق من اللاحق مثلا يشطر حد السكن الثمرة إلى نصفين . ولا يكون ثم أضعاف المقوة المبررة الشعور السابق : بل تظل كما هي ، ولا تفقد شيئاً من أهميتها العاجلة . وما يفصل السابق عسن اللاحق هو لا شيء . وهذا اللاشيء لا يمكن اجتيازه ، لأنه ليس بشيء ؛ لأنسه

في كل عقبة تجتاز ، يوجد موجب يتقدم على انه يجب تجاوزه . لكن في الحالة التي تعنينا هنا ، عبثاً نحاول البحث عن مقاومة 'يطلب التعلب عليها ، وعقبة يطلب اجتيازها . والشعور السابق هو دائماً هناك (وإن كان ذلك مع وصفه بالماضي) ، وهو يقيم دائماً علاقة تفسير مــع الشعور الحاضر ، لكن على أساس هذه العلاقة الوجودية ، فإنه يُستبعًد من العمل ، ويلقى به خارج التيسار ، ويوضع بين أقواس ، تماماً كما بالنسبة إلى من بمارس عملية ﴿ الايوخيه ﴾ الفينومينولوجية، العمالم خمارجه وداخله يوضع بين أقواس . وهكذا فإن الشرط من اجل ان يكون في وسع الآنيه أن تنكر كل العالم او جزءاً منه ، هو ان تحمل العدم في داخلها بوصفه اللاشيء الذي يفصل حاضرها من كل ماضيها . لكن هذا ليس كل شيء بعد ، لأن هذا اللاشيء لن يكون لـ بعد معنى الوجود ، سيأتي من خارج الشعور ويكون أثره هو تقسيمه إلى شطرين، بإعادة إيلاج العتمة في داخل هذا الإشراق المطلق ١ . وفضلا عن ذلك فإن هذا اللاشيء لن يكون أبداً سائباً . فقد رأينـــا من قبل ان العدم أساس السلب لأنه نخبته في داخله ، لأنــه السلب بوصفه الوجود . فيجب إذن ان يتكون الوجود الواعي بالنسبة إلى مساضيه كأنه مفصول عن الماضي بواسطة عدم ؛ ويجب ان يكون شعوراً بهذا القطع للوجود ، لا تظاهرة نخضع لها : كتركيب شعوري . والحرية هي الموجود الإنساني الضرورة الأولية لأن يكون عدم نفسه لا تظهر للشعور في فترات متقطعة وبمناسبة سلوب فردية : بل لا توجد في الحيـــاة النفسية لحظة لا تظهر فيها المسالك السالبة او المتسائلة ، على هيئة تراكيب ثانوية على الأقل ؛

⁽١) راجع المقلمة : ٣

والشعور يظل دائماً كإعدام لماضيه .

وقد غيل إلى البعض ان من الممكن ان يعترض علينا هنا باعتراض طالما استخدمناه نحن مراراً: إذا كان الشعور المعدم لا يوجد إلا كشعور بالإعدام ، فيجب ان يكون من الممكن تحديد ووصف حسالة مستمرة للشعور ، حاضرة كشعور ، وتكون عثابة شعور بالإعدام . فهل يوجد هذا الشعور ؟ هذا هو السؤال الجديد المطروح هنا : إذا كانت الحرية هي وجود الشعور ، فإن هذا الشعور بجب ان يكون شعور الحرية . فما هو الشكل الذي يتخذه هذا الشعور بالحرية ؟ في الحرية يكون الموجود الإنساني هو ماضيه الحاص (وكذلك مستقبله الحساص) على شكل إعدام . فإن لم تكن التحليلات التي قمنا بها قد أضلتنا ، فلا بد ان يوجد بالنسبة إلى الموجود الإنساني بوصفه شاعراً بالوجود ، نوع مسن يوجد بالنسبة إلى الموجود الإنساني بوصفه هسلما الماضي وهذا المستقبل وبوصفه ليس إياهما . ويمكن ان نقدم عن هذا السؤال جواباً مباشراً : المؤين يشعر الإنسان عرية ، او إذا شئنا ، القلق هو حسال وجود الحرية كي وجودهما المتسائل عن ذاته .

وكيركجور ، وهو يصف القلق قبل الحطيثة ، ينعته بأنه قلق على الحرية . ولكن هيدجر ، ونحن نعلم كم تأثر بكيركجور ، ، يرى على العكس من ذلك ان القلق إدراك للعدم . ويبدو لنا ان هذين الوصفين للقلق ليسا متناقضين فيا بينها : بل كل منها يقتضي الآخر .

وعلينا ان نقرر أولاً ان الحق هو ما قاله كبركجور : فإن القلق يتميز من الحوف من حيث ان الحوف خوف من الكائنات في العالم ، بينها القلق قلق على الذات (الأنا) . والدوار قلق بالقدر الذي به أخشى

⁽۱) جان سار . . . اسات کیر کجوردیة » : کیر کجور وهیدجر .

لا ان أسقط في الهاوية بل ان التي بنفسي فيهـــا . والموقف الذي يثير الحوف من حيث انه قد يغير حيساتي من الحارج ويغير وجودي يثير القلق بالقدر الذي به أرتاب في ردود فعلى من هذا الموقف . فـــإعداد المدفعية قبل الهجوم يمكن ان يثير الحوف في نفس الجندي السلمي يعانى الضرب بالقنابل ، لكن القلق يبدأ عنده حيمًا محاول ان محدر مقدمًا مسلكه بإزاء الضرب حيمًا يسائل نفسه ما إذا كان سيستطيع الثبات. وبالمثل فإن الجندي المستنفر الذي يلحق بمعسكره في بداية الحرب يمكن في بعض الأحوال ان يشعر نخوف الموت ؛ لكنه غالباً ما يكون ﴿ خَالْفاً من الحوف ، ، أي انه يقلق من نفسه . وفي معظم الأحوال نجد ان المواقف الحطرة او المهددة ذوات أوجه : فإنها تدرك من خلال شعور بالخوف ، او شعور بالقلق تبعاً للنظر إلى الموقف عـــلى انه يؤثر في الإنسان او إلى الإنسان على انه يؤثر في الموقف . والرجل الذي يتلقى ضربة شديدة ، كأن يفقد في تدهور مالي جزءاً كبراً من أمواله ، عكن ان مخاف من الفقر المهدِّد . وسيقلق في اللحظة التاليسة ، حيثما يصبح وقد لوى يديه بعصبية (وهذا رد فعل رمزي ضـــد الفعل الذي فرض نفسه ولكنه يظل بعد ُ غير محدد) : ٥ ماذا سأعمل ؟ لكن ماذا سأعمل ؟ ي وسهذا المعنى فإن الحوف والقلق يستبعد كلاهما الآخر ، ما دام الخوف فزعاً غير واع من العالي والقلق فزعاً واعيـاً من الذات ، أحدهما ينشأ من تحطيم الآخر ، والعملية المعتادة في الحالة التي أتينا على ذكرها هي انتقال مستمر من الواحد إلى الآخر . لكن توجد أيضًا مواقف فيها يظهر القلق محضاً ، أي غير مسبوق ولا متبوع بالحوف . فثلا لو رقيت إلى مرتبة جديدة وكلفت بمهمة دقيقة مغرية ، فن المكن ان أقلق من فكرة كوني لن استطيع القيام بأعباء هذه المهمة ، دون ان يكون عندي ادنى خوف من نتائج إخفاقي الممكن .

فما معنى القلق ، في الأمثلة المختلفة التي أوردناها ؟ لنعد لما تحسّل

الدوار . إن الدوار يعلن عن نفسه بالحوف : فأنا على طريق ضيق بغير حاجز على طول هاوية . وهذه الهاوية تتبدى لي عسلى أن من الواجب تجنُّبهــا ، وتمثُّل خطر الموت . وفي نفس الوقت أدرك بعض الأسباب واقسم : إذ بمكن أن أنزلق على حجر وأن أسقط في الهاوية ، وتربة الطريق الهشة يمكن أن تتداعى من تحت أقدامي. وخلال هذه التنبوءات كلها ، أعطى نفسي كشيء ، وأكون سلبياً بالنسبة إلى هذه الممكنات . إنها تأتي إلى" من الخارج ، من حيث أني أنسا أيضاً موضوع من أنا , وفي هذه اللحظة يظهر الخوف الذي يمسك بني ابتداءً من الموقف بوصفه عالياً قابلاً للتحطم في وسط العاليات ، وبوصفه موضوعاً ليس فيه الأصل في اختفائه المقبل . ورد الفعل سيكون تأملياً : فسآخذ حذري من حجارة الطريق ، وأبتعد عن حافة الطريق قدر المستطاع . وأحقق نفسي نابذًا بكل قواي الموقف الذي يهدّدني ، وأضع أمامي عدداً من المسألك المقبلة المقصود بها إبعاد أخطار العالم عن نفسي . وهذه المسالك هي امكانياتي . فأنجو من الخوف بأن أضع نفسي على مستو فيه تحـــل إمكانياتي الخاصة محل الاحمالات العالية التي لم يكن للنشاط الإنساني فيها أي مكان . لكن هذه المسالك ، لأنها إمكانياتي ، لا تبدو لي انها تتحدد بأسباب غريبة . وليس فقط من غير المؤكد أنها فعَّالة ، بل خصوصاً ليس من المؤكد تماماً أنها ستتخذ ، لأنها ليست بسذات وجود كاف بنفسها ؛ ومن الممكن أن نقول ، مسيثن استعال كلمة لباركلي ، إنّ و وجودها وجود مُمْسك ؛ و وأن و إمكان وجودها ليس إلا وجوب الإمساك بها ١ ۾ . ومن هنا فإن إمكانها شرطه الضروري هـــو إمكان

⁽١) سنمود الى الممكنات في القمم الثاني من هذا الكعاب.

المسالك المتناقضة (عدم الانتباه إلى حجارة الطريق ، العكـ و ، التفكير في شيء آخر) وإمكان المسالك المضادة (القذف بنفسي في الهاوية) . والممكن الذي أجعله ممكني العيني لا يمكن أن يظهر أنه بمكني إلا بعروزه الممكنات المرفوضة ، بدورها ، ليس لها وجود غير ، كونها ميمسك مها ، ، وأنا الذي أسندها في الوجود ، وبالعكس فإن عـــدم وجودها الحاضر هو و عدم وجوب الامساك بها ، . وليس ثم علسة خارجية تستبعدها . وأنا وحدي المصدر الدائم لعدم وجودها ، وأنخرط فيها ؛ ولإظهار ممكني أضع ساثر الممكنات ابتغاء إعدامها . وهذا لن محدث القلق إذا استطعت أن أدرك نفسي في علاقاتي مع هذه المكنات كعلة تنتج معلولات . وفي هذه الحالة فإن المعلول المحدد بأنه ممكني سيكون متعيّناً بدقة . لكنه سيتوقف حينتذ عن أن يكون ممكنا ، ويصبح فقط أمراً قادماً (مقبلاً) . فإذا أردت إذن أن أتجنب القلق والدوار ، فيكفي أن أستطيع تأمسل الدوافع (غريزة البقاء ، الخوف السابق ، الخ) التي تحملني على رفض الموقف المنظور كمحدّد لسلوكي السابق ، على نحو ما يكون الحضور في نقطة معينة لكتلة معلومة محدَّداً للمسارات التي تقوم بها الكتل الاخرى : وبجب أن أدرك في نفسي حتمية نفسانية دقيَّقة . ولكني أقلق لأن مسالكي ليست غير ممكنات ، ومعنى هذا أنني أدرك في نفس الوقت هذه البواعث على أنها غير فعَّالة بدرجة كافية . وفي نفس اللحظة التي أدرك فيها نفسي كفزع من الهاوية ، فإن لدي" الشعور بهذا الفرّع على أنه غير محدّد بالنسبة إلى سلوكي الممكن . وهذا الفزع ، بمعنى من المعاني ، يستدعي مسلك الحيطة ، إنه في ذاته مخطط لهذا السلوك ، وبمعنى آخر نجده لا يصنع التطورات التالية لهذا المسلك إلا كممكنات ، الألني لا أدركه كسبب لهذه التطورات التالية ، بسل

كاقتضاء ، ونداء ، الخ . وقد رأينا أن الشعور بالوجود هــو وجود الشعور . ولا يتعلق الأمر هنا بتأمل يمكن أن أقوم به بعد لأي ، تأمل لفزع تكوَّن فعلاً : إنه وجود الفزع من الظهور لنفسه بأنه ليس علة المسلك الذي يقتضيه . وبالجملة ، فمن أجل تجنب الفزع الذي يسلم إليَّ مسلك معين على أنه ممكن ، ولأنه هو ممكني ، فإني أدرك أنّه ليس ثم شيء يمكن أن يرغمني على اتخاذ هذا المسلك . ومع ذلك فاني هناك في المُستقبل ، وإلى هـــــــذا المستقبل سأصبر عند منعطف الطريق باذلاً كل جهدي ، وبهذا المعنى فان ثم علاقة بين مستقبلي وحاضري . لكن في حضن هذه العلاقة اندس" العدم : إني لست من سأكونه . أولا" لست إياه لأن ثمت زمناً يفصلني عنه . وثانياً لأن ما أنا هــو ليس الاساس فيها سأكونه . وأخيراً لأنه ليس ثم موجود حاضر يمكنه أن يحدُّد بدقة مأذا سأكون . لكنّ لما كنت بالفعل ما سأكونه (وإلا لما المتممت بأن أكون كذا أو كذا) فاني من سأكونه على نحو ما لا أكونه . ومن خلال فزعي فاني أحمـَل تَحو المستقبل، وهو ينعدم من حيث أنه يؤلف المستقبل بوصفه ممكناً . والشعور بأن المرء هو مستقبله على نحو ما ليس يكونه هو ما نسميه باسم القلق . وإعدام الفزع كباعث ، من نتيجته تقوية الفزع كحالة ، يعادله انجابياً ظهور مسالك اخرى (خصوصاً مسلك الإلقاء بالنفس في الهـــاوية) بوصفها مسالكي الممكنة . فان لم يرغمني شيء على إنقاذ حياتي ، فلا شيء بمنعني من الالقاء بنفسي في الهاوية . والمسلك الحاسم ينشأ عن أنا ، لستُ بعدُ إياه . وهكذا فان الأنا الذي هو أنا يتوقف في ذاته على الانا الذي ليس هو بعد ُ أنا ، بالقدر الدقيق الذي به الأنا الذي لست إياه بعد لا يتوقف على الأنا الذي هو أنا . والدوار يبدو أنه إدراك هذا التوقف . إني أقترب من الهاوية ونظراتي

تبحث عن أناي في أعماقها . وابتداء من هذه اللحظة فاني ألعب بامكانياتي . وعيوني ، وهي تتصفح الهاوية من أعلى إلى أسفل ، تحاكي سقوطي الممكن وتحققه رمزياً ؛ وفي نفس الوقت فان مسلك الانتحار، من حيث أنه يصبح ممكني أنا الممكن يُظهر بدوره بواعث ممكنة على اتخاذه (الانتحار يوقف القلق) ولحسن الحظ فان هذه البواعث بدورها، لأبها بواعث ممكن ، يتبدى ابها غير فعالة ، وغير محددة : ابها لا تسطيع أن تحدث الانتحار كيا أن فرعي من السقوط لا يمكن أن محملي على تجنيه . وهذا القلق المضاد هو الذي يوقف القلق ، عامة " ، بتحويله إلى عدم تصميم . وعدم التصميم ، بدوره ، يدعو إلى التصميم والقرار: فيبعد المرء بسرعة عن حافة الهاوية ويستأنف سبيله .

والمثل الذي أتينا على تحليله قد بيّن لنا ما يمكن أن نسميه باسم و القلق على الماضي . ويوجد نوع آخر : هو القلق على الماضي . إنه قلق المقامر الذي قدر بإخلاص وحرية أنه لن يقامر بعد ، وحين يقترب من المفرش الأخضر يرى أن كل عزائمه قد و ذابت ، . وكثيراً ما وصفت هذه الظاهرة كما لو كانت مشاهدة منضدة القال توقظ فينا ميلا دخل في تنازع مع عزمنا السابق وينتهي الأمر باقتيادنا الى المقامرة رغم هذا العزم . ومثل هذا الوصف ، فضلا عن كونسه مصوعاً في كلمات مختارة وأنه يملأ النفس بقوى متعارضة (وهذا على سبيل المثال ما يسميه الأخلاقيون باسم و صراع العقل ضد العواطف سبيل المثال ما يسميه الأخلاقيون باسم و صراع العقل ضد العواطف والأهواء ») ، فإنه لا يغير الوقائع . والواقع — ورسائل دوستويفسكي والأهواء ») ، فإنه لا يغير الوقائع . والواقع — ورسائل دوستويفسكي شاهد على ذلك — ليس فينا شيء يشبه المناظرة الباطنة كما لو كان علينا أن نزن بواعث ودوافع قبل أن نقرر . والقرارات السابقة الحاصة بعدم وقد وضع أمام منضدة القار يعود الى القار ليطلب منه النجدة : لأنه وقد وضع أمام منضدة القار يعود الى القار اليطلب منه المنامرة بعد أن المقامر العلب منه المنامرة بعد أن يقامر بعد أن أو لأنه اتخذ قراراً بعلم المقامرة بعد أن يقامر بعد أن أو لأنه اتخذ قراراً بعلم المقامرة بعد أن يقامر بعد أن أو لأنه اتخذ قراراً بعلم المقامرة بعد أن المقامرة بعد أن يقامر بعد أن أو لأنه اتخذ قراراً بعلم المقامرة بعد أن يقامر بعد أن أو لأنه الخذ قراراً بعلم المقامرة بعد أن يقامر بعد أن يقام نفدة القائرة بعد المقامرة بعد أن يقام المقامرة بعد أن يقام المقام أنه المقام أنه القراء المقام المقام بعد أن يقام أنه المقام المقام أنه المقام المقام بعد أن المقام أنه المنام أنه المقام أنه المقام أنه المقام أنه المقام أنه المقام أنه المعد أنه المقام أنه المقام أنه المقام أنه المقام أنه المعد أنه المقام أنه المقام أنه المقام أنه المقام أنه المعد أنه المقام أنه المعام أنه

يعتقد في فعالية هذا القرار · لكن ما يدركه حينئذ في القلق هو انعدام فعالية القرار الذي اتخذه . نعم إن القرار لا يزال قائماً هناك ، لكنه تحجّر ، ولا أثر له ، تجووز من كوني على شعور به . إنــه لا يزال التيار الزمني ، لكني ليس بعد ُ إياي من حَّيث أنه من اجل شعوري . أني أنفاداه ، وهو يقصِّر عن أداء المهمة التي كلفته بها . وهنا أيضاً أكُون إياها على نحو ألا أكون . فما يدركه المقامر في هذه اللحظة هو الانقطاع المستمر للجبرية ، والعدم الذي يفصله عن نفسه : كم كان بودي ألا أقامر ، بل كان عندي بالأمس توجس تركيبي من الموقف (الإفلاس المهدُّد، قنوط أهلي) وكأنه بمنعني من المقامرة . وبدا لي أني ألنَّف هكذا نوعاً من الحَاجِز الفعلي بين المقامرة وبين نفسي ، وهأنذا أتبين فجأة أن هذا التوجس التركيبي لم يعد بعد غير ذكرى لفكرة ، ذكرى لعاطفة : ولكي تأتي لمساعدتي من جديد ، لا بد لي أن أصنعها من العدم وبحريــة ؛ إنها ليست إلا أحــدى إمكانياتي ، كما أن المقامرة إمكانية هي الأخرى ، لا أكثر ولا أقل . وهــــذاً الحوف من إزعاج أسرتي ، ينبغي عليَّ أن أستيقظ وأن أعيد صنعه من أجل أن أعيشه ، إنه واقف خلفي كَأَنه شبح بلا عظام ، يتوقف عليٌّ أنا وحدي أن أهبه لحمي . إني وحدي عار كما كنت بالأمس أمام الإغراء ، وبعد أن شيدت بصر سدوداً وأسواراً ، وبعد أن حصدت نفسي في الدائرة القلق هو انا ، لأني برفعي الى الوجود كشعور بالوجود أجعل أني لست ذلك الماضي المؤلف من القرارات الطيبة الذي هو أنا .

وعبثاً 'يُعترض بأن هذا القلق شرطه الوحيد هو الجهل بالجبرية النفسانية الكامنة : فإني جزع لأني لا أعرف الدوافع الحقيقية والفعالة التي تحدّد فعلي ، في ظل اللاشعور . فن الممكن أن نجيب عن هذا الاعتراض

بأن القلق لم يبد لل الكرهان على الحرية الإنسانية ؛ بل هسده تقدمت البنا كشرط ضروري التساؤل . وإنما أردنا فقط أن نبن أنسه يوجد شعور نوعي بالحرية ، وقد أردنا أن نبن ان هذا الشعور هو القلق . ومعنى هذا أننا أردنا أن نقرر القلق في تركيبه الجوهري كشعور بالحرية . ومن هذه الناحية فإن وجود حتمية نفسانية لا يمكن أن يفتد نتائسج وصفنا : فإما أن القلق جهل مجهول بهذه الحتمية – وفي هذه الحالة فإنه يدرك نفسه فعلا أنه حرية – وإما أن ندعي أن القلق شعور بالجهل بالعلل الحقيقية لأفعالنا . فينشأ القلق في هذه الحالة من كوننا نشعر ، في أعماق أنفسنا ، ببواعث مروعة تدفع فجأة الى أعمال آثمة . لكننا في هسده الحالة نبدو لأنفسنا فجأة كأشياء في العالم ونكون نحن بالنسبة الى أنفسنا موقفنا العالى . هنالك يختفي القلق ليخلي مكانه الدخوف ، لأن الحوف مو الادراك التركيبي للعالي بوصفه غيفاً .

وهذه الحرية ، التي تنكشف لنا في القلق ، يمكن أن تتميز بوجود ذلك اللاشيء الذي يندس بين البواعث والفعل . فليس لأني حر يند فلم عن تعين البواعث ، بل على العكس تركيب البواعث بوصفها غير فمالة هو الشرط في حريتي . وإذا تساءلنا ما هذا اللاشيء الذي يؤسس الحرية ، فإننا نجيب قاتلين إنه ليس من الممكن وصفه ، لأنه ليس بشيء ، لكن يمكن على الأقل بيان معناه ، من حيث أن هذا اللاشيء كان موجوداً بواسطة الموجود الانساني في علامات مع نفسه . اللاشيء كان موجوداً بواسطة الموجود الانساني في علامات مع نفسه . وهو يناظر ضرورة الباعث ألا يظهر كباعث إلا على أنه علاقة مضايفة للشعور بالباعث . وبالجملة ، فنسذ أن تخلى عن افتراض مضمونات للشعور ، وبالجملة ، فنسذ أن تخلى عن افتراض مضمونات من أجل الشعور . ولأن الباعث لا يمكن أن ينبثق إلا كظهور فإنسه يكون غير فعال. صحيح أنه ليست له خارجية الشيء الزماني المكاني ، يكون غير فعال. صحيح أنه ليست له خارجية الشيء الزماني المكاني ،

علو" في المحايثة والشعور يند عبدد وضعه ، لأن عليه الآن ان به معناه واهميته . وهكذا فإن اللاشيء الذي يفصل الباعث عن الشعور بمعناه واهميته . وهكذا فإن اللاشيء الذي يفصل الباعث عمدايثة يعسدم اللاشيء الذي مجعله يوجد لنفسه كعلو" . لكننا نشاهد أن هذا العدم ، الذي هو شرط في كل سلب عال ، لا يمكن أن يوضح إلا ابتسداء من إعدامين آخرين أصلين ، ١ - فالشعور ليس باعث نفسه من حيث أن خال من كل مضمون . وهسذا عيلنا الى تركيب معدم للكوجيتو السابق على التأمل ؛ ٢ - والشعور يكون في مواجهة ماضيه ومستقبله كما هو في مواجهة ذاته على نحو أنه ليس بكون . وهسذا عيلنا الى تركيب معدم للزمانية .

لا يمكن النظر في إيضاح هذين النمطين من الإعدام : فإننا لا نملك الآن الأدوات الضروريـــة لذلك . ويكفّي أن نحد أن التفسير النهاثي السلب لا يمكن أن يعطى خارج وصف الشعور بالذات والزمانية .

وما ينبغي ملاحظته هنا هو أن الحرية التي تتجلى بواسطة القلق تتميز بإلزام متجدد أبداً بإعادة صنع الأنا الذي يعين الكائن الحر". قحياً بينا مند قليل أن إمكانياتي مقلقة لأنه توقف على أنا وحدي أن أسندها في وجودها ، فلم يكن معنى هذا أنها ناشئة عن أنا يُعطى أولا وينتقل في تيار الزمان من شعور الى آخر . والمقامر الذي ينبغي عليه ان يحقى من جديد الادراك الركبي لموقف يمنعه من اللعب يجب عليه أن يحترع من جديد الأنا الذي يمكنه تقدير هذا الموقف ، الذي هو وفي يحترع من جديد الأنا ، بمضمونه القبلي التاريخي ، هو ماهية الإنسان . وهذا الأنا ، بمضمونه القبلي التاريخي ، هو ماهية الإنسان ينفصل والقلق ، بوصفه ظهور الحرية في مواجهة الذات يعني أن الإنسان ينفصل دائماً عن ماهيته بعدم . وينبغي أن نستعيد هنا كلمة هيجل : « الماهية هي ما كان ، هي ما كان ، عكل ما يمكن أن يشار اليسه في الموجود الإنساني بالكلات :

هذا يكون . وهذه الواقعة هي مجموع الخصائص التي تفسّر الفعل . لكن الفعل هو دائماً من وراء هذه الماهية ؛ إنه ليس فعلاً إنسانياً إلا من حيث أنه يتجاوز كل تفسر نقدمه ، لأن كل ما يمكن أن نشير الله في الانسان بالعبارة : هذا يكون ، بهذا هو قله كان . والإنسان عمل معه باستمرار فهماً يستبق الحكم على ماهيته ، لكنه لهذا عينه ينفصل عنه بالعدم . والماهية هي كل ما تدركه الآنية في ذاتها بوصفه قله كان وهنسا يظهر القلق كإدراك للذات بوصفها توجد كحالة مستمرة من الانتزاع لما هو موجود ، وبعبارة أحسن : من حيث أنها تجعل نفسها توجد كما هي . لأننا لا نستطيع أبداً أن ندرك « تجربة حية » على أنها نتيجة حية لتلك الطبيعة التي هي نحن . وجريان شعورنا يكوّن تدريجياً هذه الطبيعة ، لكنها تظل دائماً من ورائنا ، وتلاحقنا كموضوع مستمر لفهمنا المستعيد الماضي .

وهذه الطبيعة من حيث كونها مقتضى لا ملجأً فإنهسا تدرَك على أنها مُقلقة .

وفي القلق تقلق الحرية على نفسها من حيث أنها لا يُراغ اليها ولا يعوقها أي شيء . بقي ان الحرية قد عرفناها بأنها تركيب مستمر المموجود الانساني : فاذا كان القلق يظهرها فينبغي أن تكون حالة مستمرة لتأثري . ولكنة على المكس من ذلك حالة استثنائية تماماً . فكيف نفسر ندرة ظاهرة القلق ؟

ينبغي أن نقرر أولا أن المواقف الاكثر شيوعاً في حياتنا ، تلك التي فيها ندرك إمكانياتنا بما هي كذلك ، في وعن طريق التحقق الفعلي لهذه الممكنات ، لا تتجلى لنا بالقلق ، لأن تركيبها نفسه يستبعد الخوف القلق . والواقع أن القلق هو الاقرار بامكانيته بوصفها امكانية ، أي أنها تتكون حيا يرى الشعور نفسه مقطوعاً من ماهيته بواسطة المدم ، أو مفصولا عن المستقبل مجريته نفسها . ومعنى هذا أن عدماً معدماً ينتزع

منى كل عذر ، وفي نفس الوقت ما أقدمه على أنه وجودي المقبل هو دائماً 'يعْدَم ويرد إلى مرتبة الامكان البسيط لأن المستقبل الذي هو أنا المختلفة نكون بـــإزاء شكل زمني فيه أترقب نفسي في المستقبل ، وفيه و أعطي لنفسي موعداً في الجانبُ الآخر من هذه الساعة ، أو من هذا اليوم أو هذا الشهر » . والقلق هو الحوف من ألا أكون موجوداً في لكن من الممكن أيضاً أن أجد نفسي منهمكاً في أفعال تكشف لي عن أعرف امكانياتي العينية ، وإذا شئنا ، رغبني في التدخين ، وبجذبسي هذه الورقة وتلك الريشة أعطي لنفسي كإمكان مباشر القيام بكتابة هذا المؤلَّف: وهأنذا أخذت فيها ، وإني لأكتشفها في نفسي في اللحظة التي ألقي بنفسي فيها . وفي هذه اللحظة تظلُّ إمكانيِّي ، لأني أستطيع في في كل لحظة أن أنصرف عن عملي ، وادفع بالكراسة ، وأدير غطاء القلم . ولكن إمكان قطع العمل يلقي بــه في المرتبة الثانية من حيث أن الفعل الذي ينكشف لنفسي من خلال فعلي يميل إلى التبلور كشكل عال ومستقل نسبياً . وشعور الانسان وهو يفعل هو شعور غير تأملي . إنه شعور بشيء ما ، والعالي الذي ينكشف له هو من طبيعة خاصة : إنه تركيب يقتضيه العالم يكشف فيه علاقات مركبة من نوع الأدواتية . ففي الفعل الذي به أرسم الحروف والجملة الَّتي لم تتم بعد ينكشف أنها اقتضاء سلبي للكتابة . إنهـا معنى الحروف التي أؤلفها ، ونداؤها لا يوضع موضع التساؤل ، لأني لا أستطيع أن أخط الكلمات دون أن أتجاوزهــــا إلى هذه الناحية واكتشف أنها شرط ضروري لمعنى الكلمات التي أخطها. وفي نفس الوقت وفي داخل إطار الفعل ، ينكشف مركب مشير إلى الأدوات وينتظم (الريشة ــ الحبر ــ الورق ــ السطور ــ الهامش ،

الخ) ، وهو مركب لا بمكن أن يدرك لنفسه ، ولكنه ينبثق من حضن العلو الذي يكشف لي عن الجملة الَّي عليُّ أن أكتبها بوصفها مقتضى سلبياً . وهكذا نجد أنه في معظم الأفعال اليومية أراني منخرطاً ، وقد قامرت واكتشفت امكانياتي بتخفيضي إيادـــا في نفسي قبل تحقيقها كمقتضيات وحاجات ملحّة وأدوات . ولا شك في أنه في كل فعل من أنه عيل إلى غايات أبعد وأهم وإلى معانيها النهائية وامكانياتي الجوهرية. فثلاً الجملة التي أكتبها هي المعنى المقصود من الحروف التي أخطها ، إمكانية من أجلها بمكن ان أشعر بالقلق : انــه حقاً إمكانيتي ، ولا أعرف إذا كنت سأستمر فيه غداً ؛ فغداً بالنسبة اليه عكِّن حريثي ان تمارس قوتها المُعْدَمة ، بيد ان هـــذا القلق يتضمن الامساك بالكُتاب بوصفه امكانيتي : ولا بد لي من وضع نضي في مواجهتها وأن أحقق علاقتي بها . ومعنى هذا أنه ليس بجب عــلي فقط أن أضع اسئلة لأن هذه المسائل تحيلني إلى معان موضوعية أوسع ، مثل : « هل من المناسب أن أكتبه في هذه اللحظة ؟ ، « أليس تكراراً للكتاب الفلاني؟ ، ٩ وهل مادته ذات فائدة كافية ؟ وهل فكرت فيه لدرجة كافية ؟ ٩ الخ ، وكل هذه معان تظل عالية وتعطى نفسها على انها خجلة من مَقْتَضِياتِ العَلْمُ . وحتى "تقلق حريثي بسبب الكتابِ الذَّي أكتبه ، فيجبُّ أن يظهر هذا الكتاب في علاقته معي ، أي أنه بجب أن أكتشف ماهيمي من حيث گنت (كنت (مريداً كتابة هذا الكتاب ، وقد تصورته، واعتقدت أن من الممكن أن تكون كتابته أمراً مفيداً ، ووطنت نفسى على أساس أنه ليس من الممكن أن أفهم دون ان يحسب حساب لكون هذا الكتاب هو إمكانيتي الجوهرية) ؛ هذا من ناحية ؛ ومن ناحية و مريداً كتابته ۽ ، لكن لا شيء ، ولا حيى ما كنت إياه ، لا يمكن أن يرغمني على كتابته) ؛ وأخبراً العدم الذي يفصلني عمـا سأكونه (اكتشف الامكانية الدائمة لتركه وكذلك شرط امكان كتابته ومعنى إمكانيتي ، بوَّصفها محطِّمة ممكنة ، في الحاضر والمستقبل ، لما يكورُّن ماهيتي . ومعنى هذا أن من الواجب وضعى على مستوى التأمل . وطالما بقيت في مستوى الفعل ، فإن الكتاب المطلوب كتابته ليس إلا المعنى البعيد المفترض مقدماً للفعل الذي يكشف لي عن إمكانياتي : إنه ليس إلا ما يتضمنه ، إنه ليس موضوعاً لذاته ، إنه « لا يصنع سؤالاً ، ؛ ولا يُدرك على أنه ضروري ولا ممكن ، إنه ليس إلا المعنى الثابت البعيد الذي ابتداءً منه بمكنني أن أفهم ما أكتب الآن ، ولهــــذا هو يتصور كوجود ، أي أنه فقط بوصفه كأساس موجود عليه تظهر جملتي الحاضرة الموجودة ، يمكنني ان أعطى لجملتي معنى محدداً . ونحن في كل لحظة ملقى بنا في العالم ومنخرطون . ومعنى هذا أننا نفعل قبل أن التحقق تحيل إلى معان تقتضي افعالاً خاصة من أجل أن توضع موضع التساؤل . فالمنبة الذي يدق في الصباح يحيل إلى إمكان الذهاب إلى عملي الذي هو إمكانيتي . لكن إدراك نداء المنبَّه كنداء هو النهوض . وعلى هذا فان فعل النهوض هو فعل مطمَّثن ، لأنه يتجنب السؤال : « هل العمل هو إمكانيتي ؟ ، وتبعاً لذلك لا يضعني في موضع القدرة عـــلى إدراك إمكان البطالة ورفض العمل وأخسيراً رفض العالم ثم الموت. وبالجملة ، فانه بالقدر الذي به إدراك معنى دق جرس المنبه هو النهوض تلبية لندائه ، فان هذا الادراك يضمني ضد العيان المقلق الذي مفاده أنني أنا الذي أهب المنبه مقتضاه : أنا وأنا وحدي . وبنفس الطريقة فان ما يمكن أن يسمى باسم الأخلاق اليومية يستبعد القلق الاخلاقي .

وثم قلق أخلاقي حيناً أنظر الى نفسي في علاقتي الأصلية مسع القيم . فهذه هي مقتضيات تتطلب أساساً . لكن هذا الأساس لا عكن عال من الأحوال أن يكون هو ا**لوجود** ، لأن كل قيمة تؤسس طبيعتها المثاليةً على وجود ستكفَّ بهذا عن أن تكون قيمة وتحقق عدم استقلال إرادتي بذائها . إن القيمة تستمد وجودها من مقتضاها ، ولا تستمد مقتضاها من وجودها . إنها لا تسلم نفسها إذن إلى عيان تأمُّــلي يدركها بوصفها قيمة ، وبهذا عينه يسلبها حقوقها على حريثي . لكنها ، على العكس ، لا ممكن أن تنكشف إلا لحرية فعَّالة تجعلها توجد كقيمة من مجرد الاقرار بها كذلك . وينتج عن هذا أن حريثي هي الأساس الوحيد للقيم وأنه لا شيء ، لا شيء مطلقاً ، لا يبرر لي أن اتخذ هذه القيمة أو تلك ، هذا السلم من القيم أو ذاك . فبوصفي موجوداً به توجد القيم فاني غير قابل للتبرير . وحُريتي تقلق من كوَّمها الاساس بغير أساس للقيم . وهي تقلق أيضاً لأن القيم ، من حيث أنها تنكشف جوهرياً للحرية ، لا يمكن أن تنكشف دون أنْ توضع بذلك « موضع التساؤل » ، لأن إمكَّان قلب سُلُم القيم يبدو بالتكميل أنه إمكاني . إن القلق أمام القيم هـــو الاقرار بمثالية القيم .

لكن في العادة ، موقفي في مواجهة القيم موقف مُطلَمَّ من تماماً . ذلك أي منخرط في عالم القيم . فالإدراك القلق للقيم بوصفها مسنودة في الوجود عربتي هو ظاهرة متأخرة تتم بتوسط . والمباشر هو العالم بمسيس الحاجة اليه ، وفي هذا العالم الذي أنخرط فيه فإن أفعالي تطير قيماً كالحجل . وفي غضبي تعطى لي القيمة المضادة : حقارة » ، وفي إعجابي تعطى لي القيمة ، ثم إن إطاعتي لمجموعة من التحريمات ، حقيقية ، تكشف لي عن هذه التحريمات بوصفها موجودة في الواقع .

⁽١) و مجاز أصله من طرد الكلب للحجل أثناء الصيه » - المترجم .

فالبورجوازيون الذين ينعتون أنفسهم بأنهم و أناس شرفاء » لا يكونون شرفاء بعد تأملهم في القيم الأخلاقية : لكنهم بمجرد مجيئهم الى الدنيا يلقى بهم في مسلك معناه هو الشرف . وهكذا فإن الشرف يحصل على وجود ، ولا يوضع موضع التساؤل ؛ والقيم تبذر في طريقي كآلاف من المقتضيات الصغيرة الحقيقية الشبيهة باللافتات التي كتب عليهسا : محنوع المشي على الحشائش .

وهكذا فإنه فيا نسميه بعالم المباشر ، الذي يسلم نفسه الى شعورنا اللاتأملي ، لا نظهر أولاً كي يلقى بنا فيا بعد في أعمال . بل وجودنا هو مباشرة « في موقف » ، أي أنه ينبِقق في أعمال ويدرك نفسه أولاً من حيث أنه ينعكس في هذه الأعمال . فنحن نكشف عن أنفسنا إذن في عالم حافل بالمقتضيات ، في حضن مشروعات ، بسبيل التحقيق ۽ ؛ فأَنا أكتب ، وسأدخن ، وأنا على موعد مع بطرس هذا المساء. وبجب ألا أنسى أن أرد على سيمون ، وليس من حقي أن أخفي الحقيقــة أطول من ذلك عن كلود . كل هذه الانتظارات السلبية للواقع ، وكل هذه القيم المعتادة اليومية تستمد معناها من مشروع أول لنفسي هو بمثابة اختياري لنفسي في العالم . لكن هذا المشروع لذاتي نحو إمكانية أولى ، الذي يمكن من وجود قيم ، ونداءات ، وانتظارات وبالجملة عــــالم ، لا يظهر لي إلا وراء العالم بوصفه المعنى والدلالة المجردة المنطقية لأعمالي. وفيها عدا ذلك ، فمْ عينياً منبِّهات ، ولافتات ، وأوراق ضرائب ، ورجال شرطة ، وما اليها من موافع تحمي من القلق . لكن مسا إن يبتعد العمل عني ، ومسا أن أُحسال الى نفسي لأنه يجب علي أن أنتظر نفسي في المستقبل ، فإني أكشف عن نفسي فجأة كمن يعطى المنبُّه معناه ، ويمنع نفسه ، بناء على لافتة ، من السير على الحشائش أو على الروض ، ويقرر الحاجة الماسة الى أمر الرئيس ، ويقرر فائدة الكتاب الذي يؤلفه ، والذي بجعل القيم موجودة لتحديد عمله بمقتضياتها . إني أنبتى وحدي وفي القلق في مواجهة المشروع الوحيسد الأول الذي يؤلف وجودي . وكل الحواجز ، وكل الموانع تتداعى ، وقد أعلمها الشعور عربتي : فليس عندي ولا يمكن أن يكون عندي لجوء الى أي قيمة ضد كوني أنا الذي أصون وجود القيم ؛ ولا يمكن شيئاً أن يؤمنني ضد نفسي ، وأنا مقطوع عن العالم وعن ماهيتي بهذا العدم الذي هو أنا ، وعلي أن أحقق معنى العسالم ومعنى ماهيتي : وأنا وحدي الذي أصدر القرار بشأنها دون تعرير ولا اعتذار .

فالقلق إذن هو الإدراك التأملي للحرية بنفسها ، وبهذا المعنى فإنسه توسيط لأنه ، وإن كان شعوراً مباشراً بذاته ، فإنسه ينبئق من سلب ندا آت العالم ، ويظهر منذ أن أتخلص من قبضة العالم الذي انحرطت فيه ، كما أدرك ذاتي كشعور بملك فهما سابقاً على وجود ماهيته ، ومعنى سابقاً على الحكم على إمكانياته ؛ والقلق يقاوم روح الجد الذي يمتلك القيم ابتداء من العالم ويقوم في التجوهر المؤمن المختار للقيم . ففي الجسد أحد د نفسي ابتداء من الموضوع ، تاركاً جانباً وقبلياً بوصفها مستحيلة كل الأعمال التي لست بسبيل القيام بها ومدركاً كشيء آت من العالم ومؤلف لالتزاماتي ووجودي المعنى الذي أعطته حريتي للعالم . في القلق أدرك نفسي حراً حريبة مطلقة وأدرك في نفس الوقت أني لا أستطيع ألا أجعل أن معنى العالم بجيئه من قبلي أنا .

لكن ينبغي ألا نعتقد أنه يكفي أن يتخذ المرء الموقف التأملي وأن يدرك ممكناته البعيدة أو المباشرة لكي يدرك نفسه في قلق خالص . فغي كل حالة من أحوال التأمل ، يتولد القلق كتركيب الشعور التأملي ، يتولد القلق كتركيب الشعور التأملي ، لكن يبقى أنني أستطيع اتخاذ مسالك في مواجهة قلقي ، وخصوصاً مسالك التهرب . وكل شيء يجري كا لو كان سلوكنا الجوهري المباشر في مواجهة القلق هو التهرب . والحتمية النفانية ، قبل أن تكون تصوراً نظرياً ، هي اولاً مسلك اعتدار ،

أو إذا شتنا ، هي الأساس في كل مسالك الاعتذارات . إنها مسلك تأملي في مواجهة القلق ، إنها تؤكد أن فينا قوى متنازعة نمط وجودها عكن أن يقسارن بنمط وجود الأشياء ؛ وهي تسعى لملء الفراغات التي تحيط بنا ، وإعادة روابط الماضي بالحاضر ، والحاضر بالمستقبل ؛ علية ، وتمنحها قصوراً ذاتياً وتحارجاً محدد لها أساساً في شيء آخر غير نفسها و يُعلَمَّ على وجه ممتاز لأنها تؤلف جهازاً مستمراً من الاعتدارات ، وتنكر ذلك العلو للآنية الذي مجعلها تنبثق في القلق وراء ماهيتها الحاصة ؛ وفي نفس الوقت فإنها بردنا الى كوننا لسنا أبداً غير ما نحن عليه فإنها تلخل فينا من جديد الانجابية المطلقة للوجود في ذاته ، وبهسذا تعيد ادراجنا في حضن الوجود .

لكن هذه الحتمية ، وهسي دفاع تأملي ضد القلق ، لا تتبدى على أنها عيان تأملي . ولا تستطيع شيئاً ضد « بيئة » الحرية ، ولهذا تتبدى كاعتقاد يلوذ به الإنسان ، وكفاية مثالية نستطيع أن ندفع اليها القلق : وهذا يتجلى ، في ميسلدان الفلسفة ، في كون علماء النفس الحتمين لا يدّعون تأسيس مذهبهم على المعطيات الحالصة للملاحظة الباطنة ، بسل يدتّعون تأسيس مذهبهم على المعطيات الحالصة للملاحظة الباطنة ، بسل أو كمصادرة ضرورية لتقرير كل بحث نفسي . وهم يقرّون بوجود شعور مباشر بالحرية ، يعارضهم خصومهم باسم « البرهان بواسطة عيان الحس الباطن » . لكنهم بجعلون النزاع يدور حول قيمة هذا الكشف الباطن . وهكذا فإن العيان الذي بجعلنا ندرك أنفسنا كملة أولى لأحوالنا الباطن . وهكذا فإن العيان الذي بجعلنا ندرك أنفسنا كملة أولى لأحوالنا توسيط القلق بالارتفاع فوقه والحم عليه بأنه وهم يأتي من جهلنا بالأسباب الحقيقية لأفعالنا . والمشكلة التي نحن بإزائها إذن هي مشكلة درجة الحقيقية لأفعالنا . والمشكلة التي نحن بإزائها إذن هي مشكلة درجة الاعتقاد في هذا التوسيط . فهسل القلق المحكوم عليه بعم هو قلق الاعتقاد في هذا التوسيط . فهسل القلق المحكوم عليه بعم هو قلق الاعتقاد في هذا التوسيط .

أعزل ؟ من الواضح أن الجواب بالنفي ، ومع ذلك فإن ظاهرة جديدة تتولّد ها هنا ، وعملية تلهية بالنسبة الى القلق الذي يفترض في ذاتـــه قوة إعدام .

والحتمية (الجبرية) لا تكفي وحدها لتأسيس هذه التلهية ، لأبهـا ليست إلا مصادرة أو فرضاً . إنَّها محاولة للتهرب أكثر عينية وتنم على صعيد التأمل . إنها أولا عاولة للتلهية بالنسبة الى الممكنات المضادة لإمكاني . وحينها أكون فهماً لممكن بوصفه ممكني أنا ، فيجب أن أقر بوجوده في نهاية مشروعي وأن أدركه على أنه أنا ، منتظراً لنفسي في المستقبل ، ومفصولاً عنَّ ذاتي بعدم . وبهـــذا المعنى فإني أدرك ذاتي كأصل أولي لإمكاني ، وهذا ما يسمى عادة باسم الشعور بالحرية ، وهو هذا التركيب للشعور وهو وحده الذي يتصوره أنصار حريسة الارادة حينا يتحدثون عن عيان الحس" الباطن . لكن محدث أن أسعى ، في نفس الوقت ، الى تلهيسة نفسي عن تركيب المكنات الأخرى التي تناقض إمكاني أنا . ولا أستطيع أن أضع وجودهم بنفس الحركة التي تولُّد الامكانُ المختار بوصفه إمكاني أنا ، ولا أملك أن أمنــــع من تكوين الممكنات كممكنات حية ، أي كأمور لها امكان أن تصعر ممكناتي أنا. ولكني أسعى كي أراهــا مزوّدة بموجود عال منطقي خالص ، أي كأشياء . فإذا فكرت على المستوى التأملي في إمكَّان تأليُّف هذا الكتاب بوصفه إمكانيي أنا ، فإني أحدث بين هذه الامكانية وبــــن شعوري عدماً من الوجّود بجعل هذه هي إمكانية أدركهـــا في الامكّان المستمرّ لكون عدم تأليفه هو أيضاً إمكانيتي . لكن هذه الإمكانية لعدم كتابثه أسعى أنا للسلوك بإزائهـــا مثل سلوكي بإزاء موضوع يمكن مــــلاحظته وينفذ في نفسي ما أريد أن أراه فيه : أي أحاول أن أدركها محيث أنها بجب أنَ تذكرُ فقط مجرد ذكر ، بوصفها لا تعنيني . وبجب أن تكون إُمكانية خارجية ، بالنسبة إليَّ ، وكالحركة بالنسبة الى هذه الكرة غير المتحركة . ولو استطعت الوصول إلى ذلك ، فان الإمكانيات المعارضة لإمكاني ، مؤلفة كموجودات منطقية ، تفقد فاعليتها ؛ ولا تكون بعد مهد مهد د لأنها ستكون من خارج ، وتحيط بإمكاني كأمور محتملة متصورة فحسب ، أي في الواقع متصورة بالغير أو كأمكانيات للفير توجد في نفس الوضع . وهي ستنتسب الى الموقف الموضوعي كتركيب عال : أو اذا شئنا ، وحتى نستخدم اصطلاحات هيدجر: أنا سأؤلف هذا الكتاب . وهكذا فإني المو على نفسي أنها هي أنا وشروط محايثة لإمكان إمكاني . وستحتفظ أمو ه على نفسي أنها هي أنا وشروط محايثة لإمكان إمكاني بطابع المجانية هذه المكتات بقدر من الوجود كاف كي تحتفظ لإمكاني بطابع المجانية والامكان الحر الموجود الحر ، لكنها ستجر د من طابعها المهد د: إنها لن تهمني ، والممكن المختار سيظهر من واقعة الاختيار كإمكاني العيني الوحيد ، وتبعاً لذلك فإن العدم الذي يفصلني عنه ويضفي عليه طابسع الإمكان سيسملا .

لكن الهرب أمام القلق ليس فقط مجهوداً للتلهية أمام المستقبل ، إنه يحاول أيضاً أن يجرد تهديد الماضي من صلاحه . فما أحاول الهرب منه هو علو ي نفسه ، من حيث انه يسند ماهيتي ويتجاوزها . وأؤكد أنني ماهيتي ، على نحو وجود ما هو بذاته . ومع ذلك فإنني في نفس الوقت أرفض أن أعد هانه الماهية مكو نة تاريخياً ومتضمنة وحينئلة المقل كا تتضمن الدائرة خواصها . إني أدركها ، أو أحساول إدراكها كابتداء أول الإمكاني ولا أقر أبداً بأن فيها بداية في ذاتها ؛ وأوكد حينئذ أن الفعل يكون حراً حيها يعكس ماهيتي تمامساً . لكن هذه الحرية التي تقلقني إذا كانت حرية في مواجهة الأنا أنا أسمى إلى إحالتها إلى حضن ماهيتي ، أي ألى أناي . والأمر أمر إدراك الأنا على إحالتها إلى صغير يسكنني وعتلك حريتي كفضيلة (أو قوة) مينافيزيقية .

في حضن شعوري . وهذا تحايل مطمئن تماماً لأن الحرية قد أولجت في حضن وجود معتم : وبقدر مــا تكون ماهيتي غير شفافة ، وعالية في المحايثة ، فإن الحرية تصبح إحدى خصائصها . وبالجملة فالأمر يتعلق بإدراك حربتي في أنا بوصفها حرية الغير ١ . وهـا هي الموضوعات الأساسية في هذا التحليل : إن أناي يصبِّع أصل افعاله كما أن الغسر يصبح اساس افعال الغير ، بوصفه شخصية مؤلفة من قبل . صحيح انه يعيش ويتطور ، بل يمكن التسليم بأن كل فعـــل من أفعاله يمكن أن يسهم في تطريره.ولكن هذه التطويرات المنسجمة المتصلة تدرك على أساس هذا النمط البيولوجي . وهي تشبه تلك التي عكنيي أن أشهدهــــا عند صديقي بطرس حيبًا أراه بعد غيبة . وقد أرضي برجسون هذه المقتضيات المطمئنة حيَّما تصور نظريته في الأنا العميق، الذي يستمر وينتظم ، وهو معاصر دائماً للشعور الذي لنبي عنه ولا بمكن أن يتجاوزه ، ويوجد في أصل افعالنا ، لا كقوة مدمرة ، بل كأب يلد أبناءه، حتى أن الفعل، ومن غير أن يصدر عن الماهية، كنتيجة دقيقة، وحتى دون أن يكون من الممكن حزره ، يظل على علاقة مطمئنة معه ، ومشاسة مألوفة : إنسه يذهب إلى ابعد من الشعور ، لكن في نفس الطريق ؛ صحيح أنه محافظ على عدم قابلية للرد مؤكد ، لكننا نتعرف انفسنا ، ونتعلم منه أمور أنفسنا مثل والد يستطيع أن يتعرف نفسه ويعلم نبأ نفسه في ابنه الذي يتابع عمله . وهكذا فإنه بإسقاط المحرية ــ ندركه في أنفسنا ــ على موضوع نفسي هو الأنا، أسهم برجسون في وضع قناع على قلقنا، ولكن ذلك قد تم على حساب الشعور نفسه. وما وصفه على هذا النحو، ليس حريتنا ، كما تتجلى لنفسها : بل حرية الغرر .

ذلك هو جماع العمليات الّي نحاول بها أن نمُّوه القلق : فنحن ندرك

⁽١) راجع القسم الثالث ، الفصل الاول.

إمكاننا بتجنب اعتبار الممكنات الأخرى التي نصنع منها ممكنات الغسر اللامتفاضلة ؛ وهذا الممكن لا نريد أن نراه وكأنه مسنود الى الوجود عربة معدمة، بل نحاول إدراكه كأنه متولد من موضوع متكون فعلا ، ليس شيئاً آخر غير أنانا ، متصوراً وموصوفاً بأنه شخص الغير . ونود أن نحتفظ من العيان الأول بما يعطينا إياه على انه استقلالنا ومسئوليتنا ، لكن الأمر عندنا أمر صرف النظر عن كل ما هو إعدام أصيل فيه ؛ وغن مستعدون دائماً إلى اللواذ بالاعتقاد في الحتمية إذا ثقلت علينا هذه الحرية أو لو كنا في حاجة إلى اعتذار . وهكذا بهرب من القلق علولن أن ندرك أنفسنا هناوج كهير أو كشيء . وما اعتاد الناس أن يسموه كشفاً للحس الباطن أو عياناً أولياً لحريتنا ليس فيه شيء أصيل: إنه عملية سبق تكوينها ، قصد بها صواحة إلى تمويه القلق علينا ، وهو المعطى المباشر ، الحقيقي لحريتنا .

فهل نستطيع ان نصل بهذه التركيبات المختلفة إلى ان نحنق او نمو"ه قلقنا ؟ من المؤكد اننا لا نستطيع القضاء عليه ، لأنفا قلق : أمسا فيا يتصل بستره بقناع ، فإنه فضلا عن ان طبيعة الشعور نفسها وشفافيته نحولان بيننا وبين فهم هسذا التعبر بالمعى الحرفي ، فيجب ان نسجل النمط الحاص من السلوك الذي تعنيه بهذا : إن من الممكن ان نحجب موضوعاً خارجياً لأنه يوجد مستقلا عنا ؛ والسبب عبنه نستطيع ان نصرف نظرنا او انتباهنا عنه ، أي ان نلقي نظرنا على شيء آخر ؛ ومن هذه المحظة فإن كل حقيقة - حقيقي انا وحقيقة الشيء - تستعيد حياتها الحاصة ، والعلاقة العرضية التي تربط الشعور مع الشيء تزول دون ان تغير - بذلك - أحدهما او الآخر . لكن إذا كنت انا مسا اريد ان أحجبه ، فإن السؤال يتخذ مظهراً آخر تماماً : إني لا أستطيع حقاً ان أريد و أريد ان أراه . ومعني هذا ان مسن الواجب ان أشير بالمظهر الذي لا أريد ان أراه . ومعني هذا ان مسن الواجب ان أشير

اليه في وجودي ابتغاء الانصراف عنه ، بل أولى من هذا ، بجب على ان افكر فيه دائماً حتى أحتاط من التفكير فيه . وبجب ان نفهم من هذا ليس فقط انه بجب على ، بالضرورة ، ان احمل معى باستمرار ما اريد تجنبه ، بل وأيضاً بجب عــلى ان أهدف إلى موضوع هربـي من أجل هربي منه . ومعنى هذا أن القلق ، والاستهداف القصدي للقلق وهروب القلق إلى الأساطىر المطمئنة مجب ان تعطى في وحـــدة الشعور الواحد نفسه . وبـــالجملة فإني أهرب كي أجهل ، لكني لا أستطيع ان أجهل أني أهرب ، والهرب من القلق ليس إلا ضرباً من ضروب الشعور بالقلق . ولهذا لا يمكن في الواقع ، ان تحجب او يُجنب. ومع ذلك فإن الهرب من القلق أو ان يكون المرء قلقاً ــ هذان الأمران لا يمكن ان يكونا نفس الشيء : فسإذا كنت قلقي لكي أفر منه فإن هذا يفترض ان من المكن أن أتباعد بالنسبة إلى ما أنا هو ، وانه يمكنني ان اكون القلق على شكل ان ${
m k~k}^-$ اكون $^-$ ذلك ${
m s}$ ، وان في استطاعتي ان اتصرف في قوة إعـــدام في حضن القلق نفسه . وقوة الاعدام هذه تعدم القلق من حيث اني افر منه وتعدم نفسها من حیث کونی ایاه من اجل الفرار منه . وهذا هو ما یسمی بـ و سوء النية ، . فالأمر إذن ليس أمر طرد القلق من الشعور ، ولا تكوينه على هيئة ظاهرة نفسية لا شعوريـــة : لكنني ويمكنني فقط ان اصبح سيء النية في إدراك القلق الذي هو انا . وسوء النية هــــذا ، المقيض لملأ يقضى عليه .

وها نحن أولاء قد بلغنا نهاية وصفنا الأول . والفحص عن السلب لا يمكن ان يقتادنا إلى أبعد من هذا . لقد كشف لنا عن وجود نمط خاص من السلوك : السلوك في مواجهة اللا وجود ، السذي يفترض علواً خاصاً بخلق بنا ان ندرسه على حدة . فنحن إذن بازاء خرجتن

إنسانيتن : الحرجة الحجود . ويظهر ان مشكلتنا الأولى ، التي والحرجة التي تولجنا في اللا وجود . ويظهر ان مشكلتنا الأولى ، التي كانت لا تقلق الا لعلاقات الإنسان بالوجود ، قد ازدادت لهذا تعقيداً؛ لكن ليس من المستحيل ونحن نسوق تحليلنا للعلو صوب اللا وجود - نسوقه إلى غاية ، فإننا نحصل على معاومات ثمينة من اجل فهم كل علو . ومن ناحية اخرى فان مشكلة العلو لا يمكن استبعادها من عثنا: فاذا كان الإنسان يسلك في مواجهة الوجود - في - ذاته - وتساؤلنا الفلسفي ضرب من هذا السلوك - فذلك لأنه ليس هذا الوجود . فنحن نجد إذن اللا وجود شرطاً للعلو صوب الوجود . فيجب علينا إذن ان نقلق يمشكلة العلم والا ندعها تفلت منا قبل تمام إيضاحها .

بيد ان الفحص عن التساؤل والسلب قد اعطانا كل ما يستطيع ان يعطينا إياه . وأحلنا منه إلى الحرية التجريبية كإعدام للانسان في حضن الزمانية وكشرط ضروري للفهم العالي للسلبيات . وبقي علينا ان نؤسس هذه الحرية التجريبية نفسها . إنها لا يمكن ان تكون الإعدام الأول والأساس لكل إعدام . إنها تسهم في تكوين علوات في المحايثة تحدد كل العلوات السالبة . لكن كون علوات الحريبة تتألف في المحايثة كعلوات يدلنا على ان الأمر يتعلق بإعدامات ثانوية تفترض وجود عدم أصيل : إنها ليست الا مرحلة في التراجع التحليلي الذي يقتادنا من العلوات المساة بالسلبيات حتى الوجود الذي هسو عدم ذاته . ومن الواضح انه لا بد ان نعثر على أساس كل سلب في إعدام يتم في حضن المحايثة : إذ انه في المحايثة المطلقسة ، وفي الذاتية الخالصة للكوجيتو المخايثة : إذ انه في المحايثة المطلقسة ، وفي الذاتية الخالصة للكوجيتو نفسه عدم ذاته . فاذا ينبغي ان يكون عليه الشعور في وجوده كيا ينبثق الغلم على العام إلى العالم ؟

ويبدو أنه تعوزنا هنا الأداة التي تسمح لنا بحل هذه المشكلة الجديدة: فإن السلب لا مياثرم مباشرة غير الحرية . وغلق بنا ان نعثر في الحرية نفسها على السلوك الذي يمكننا من السير قدماً . وهذا السلوك الذي يقودنا إلى وصيد المحايثة ويظل مع ذلك موضوعياً بدرجة كافية من أجل ان يكون في وسعنا ان نستخلص موضوعياً شروطه للإمكان ، ــ نقول ان هذا السلوك نحن قد عثرنا عليه من قبل . أو لم نقرر منذ قليل اننا ، في سوء النية ، نحن كنا " القلق " من أجل " الفرار منه ، في وحدة . نفس الشعور ؟ فإذا كان سوء النية بجب ان يكون ممكناً ، فيجب إذن ان يكون في وسعنا ان نجد في نفس الشعور وحدة الوجود وعــــدم – الوجود ، الوجود – من أجل – عدم – الوجود . ولهذا فـــإن سوء النية سيكون الآن موضوع تساؤلنا . ولكي يستطيع المرء التساؤل ، يجب ان يكون في وسعه ان يكون عدم ذاته ، أي انه : لا يمكن ان يكون الأصل في اللا وجود في الوجود إلا إذا نفذ فيه ، بنفسه ، العدمُ : وهكذا تظهر علوات الماضي والمستقبل في الوجود الزماني للآنية . لكن سوء النية لحظى . فحاذا بجب ان يكون الشعور في لحظية الكوجيتو السابق على التأمل ، إذا كان واجباً على الإنسان ان يستطيع ان يكون سيء النية ؟ النصّدُل الشاني مِنُودُ الرِسْسِيْدُ ۱

سوء النية والكذب

الموجود الإنساني ليس فقط هو الموجود الذي بواسطته تنكشف السلوب في العالم ، ولكنه أيضاً الموجود الذي يمكنه اتخاذ مواقف سلبية بإزاء نفسه . ولقد حددنا ، في المقدمة ، الشعور بأنه : « وجود مسن أجله يقوم السؤال عن وجوده من حيث أن هذا الوجود يتضمن وجودة غيره » . لكن بعد إيضاح لمسلك المتسائل ، أصبحنا نعرف الآن أن هذه الجملة يمكن أن تصاغ هكذا : « الشعور وجود من أجله يكون في وجوده الشعور بعدم وجوده». ففي المنع أو النقض مشسلا الموجود الإنساني ينكر علواً مقبلا . لكن هذا السلب ليس تقريرياً . وشعوري لا يقتصر على الدراك سلب . إنه يتألف ، في لحمه ، من إعدام لإمكان تسقطه آنية أخرى بوصفه إمكانيتها هي . ومن أجل هذا فإن شعوري يجب أن ينبثق في العالم ك « لا » ، وفي الواقع فإن العبد يدرك السيد

أولاً كا ه لا ي ، وكذلك يفعل السجين السذي يسعى للهرب إذ يدرك الحارس الذي يراقبه على أنه « لا » . بل ثم ناس (حراس ، مراقبون، سجانون ، الخ) حقيقتهم الإجباعية هي فقط و لا ۽ ، وهم سيعيشون وبموتون دون أن يكونوا أبداً غير ﴿ لَا ﴾ عــلى ظهر الأرض. وثم آخرون يحملون الـ هـ لا ي في ذاتيتهم نفسها ، وهم أيضاً ، من حيث الشخصية الإنسانية ، سلوب مستمرة : ومعنى ووظيفة مسن يسميه شيلر Scheler باسم (رجل الذحل » هو (لا » . لكن توجـــد أنواع من السلوك أدق ، وصفها يقودنا بعيداً إلى أعماق الشعور ومنها التهكم . ففي التهكم الإنسان يعدم، في وحدة العقل الواحد، ما يصنعه؛ إنه يُوهم مَا لا يريد ان يعتقد ، ويؤكد لينفي وينفي ليؤكد ، وعِلْق موضوعاً ابجابياً لا وجود له غير عدمه . وهكذا نجد أن مواقف السلب تجاه الذات تمكِّن من وضع سؤال جديد : ماذا ينبغي أن يكون عليه الإنسان في وجوده حتى ممكّنه أن ينكر ذاته ؟ لكن الْأَمْرُ لا عكن أن يكون أمر اتخاذ موقف ﴿ سلب الذات ﴾ في معناه الكلي . والمسالك التي يمكن وصفها تحت هذا العنوان في غاية الاختلاف ، ونخشى ألا يحضّر منها غير شكلها المجرد . ويخلق بنا أن نختار وأن نفحص مسلكاً معيناً يكون في نفس الوقت جوهريّاً بالنسبة إلى الآنية ، وعلى نحو من شأنـــه أن الشعور بدلا من أن يوجه سلبه ناحية الحارج يوجهه نحسو ذاته . وهذا الموقف قد بدا لنا أنه لا بد ان يكون ﴿ سُوءَ النَّيةِ ﴾ .

وكثيراً ما يشبئه سوء النية بالكذب . فيقال عن شخص ما إنه يدل على سوء النية فيه أو يكذب على نفسه . ونحن نوافق على أن سوء النية كذب على النفس ، بشرط أن نميز فوراً بين الكذب على الذات، والكذب الحالص . إن الكذب موقف سلبي ، هذا أمر متفق عليه . لكن هذا السلب لا يتعلق بالشعور نفسه ؛ إنه لا يتوجه إلا إلى العالي. وماهية الكذب تتضمن في الوقع أن الكذاب يعرف الحقيقة فيا يكذب

فيه . فالمرء لا يكلب فيا بجهله ، ولا يكذب حيبًا يذيع خطأ هو نفسه مخدوع فيه ، إنه لا يكذب حينًا يخطيء . والمثل الأعلى للكذاب سيكون إذن الشعور المستهتر (الكلبي ") الذي يؤكد في ذاته الحقيقة ، وينكرها في أقواله وينكر لنفسه هذا الإنكار. وهذا الموقف السلبي المزدوج يتعلق ما هو عال : فإن الواقعة المعبَّر عنها عالية ، لأنها لا توجد، والسلب الأول يتعلق محقيقة ، أي بنمط خاص من العلو . امــــا السلب الذي اقوم به في نفس الوقت الذي فيه اؤكد الحقيقة لنفسي ، فـــإنه يتعلق بالأقوال ، أي محادث في العالم . وفضلا عن ذلك ، فسان الاستعداد الباطن الكذب أيجابي : ويمكن ان يكون موضوعاً لحسكم موجب : فإن الكذاب عنده نية الخداع ولا يسعى إلى ستر هـذه النية ولا تمويسه شفافية الشعور ؛ وعـــلى العكس ، فإنه عيل إليهـــا حيبًا يتعلق الأمر بتقرير مسالك ثانوية ، وهــو عارس ضمنياً ضبطاً تنظيمياً في كل المواقف . أما عن النية المصرح عنها في قول الحقيقة (و لا أود خداعك ، هذا حق ، وإني أقسم على ذلك ، الخ) فلا شك أنها مواضوع سلب داخلي ، لكن نفس الكذاب لا يقر بأنها نية . إنها نية مقلدة ممثلة ، إنها نية الشخص الذي يمثل أمام من مخاطبه ، لكن هذا الشخص هو عال ، لأنه ليس موجوداً . وهكذا فسان الكذب لا يثير الطبقة السفلي من الشعور الحاضر ، وكـــل السلوب التي تؤلفه تتعلَّى بموضوعات تُنظرد ، لذلك ، من الشعور ، ولا تحتاج إذن إلى أساس أنطولوجي خاص، والتفسيرات التي يحتاج اليها وجود السلب بوجه عــام صحيحة بدون تغيير ، في حالة الحداع . صحيح أننا حددنا الكلب المثالي ، وصحيح أنه قد يقع كثيراً أنَّ يكون الكذاب فريسة ، عسلى نحو ما ، لكذبه وضحية ، حتى ليصدقه نصف تصديق : لكن هـــذه الأشكال المعتادة العامية للكذب هي أيضاً وجوه منه مهجَّنة ؛ إنها تمثل وسائط بن الكذب وسوء النية . إن الكذب سلوك علو . ذلك أن الكذب ظاهرة معتادة من ذلك النوع السلني يسميه هيدجر باسم « الوجود مع » . إنه يفترض وجودي ، ووجسود الغير ، ووجودي بالنسبة إلي أو من أجل الغير ، ووجود الغير من أجلي. ولهذا فلا صعوبة في تصور أن الكذاب بجب أن يملك إدراكاً كاملا للكذب وللحقيقة التي يغيرها . ويكفي أن يحجب مقاصده عن الغير إعتام المبدأ ويكفي أن يستطيع الغير أن يأخذ الكذب عسلي أنه الحقيقة . بالكذب يؤكد الشعور أنه يوجد بطبعه محجوباً عن الغير ، ويستخسدم لصالحه الثنائية الانطولوجية بن الأنا وبن أنا الغير.

ولا ممكن ان يكون الأمر كذلك فها يتصل بسوء النية ، إذا كان هذا كما قلنا كذباً على النفس . صحيح انه بالنسبة إلى من يمارس سوء النية فان الأمر يتعلق فعلاً محجب حقيقة غبر مرضية او تقدم خطــــأ مرض على انه حقيقة . فسوء النية له في الظـاهر بنيـة الكذب . لكن ما يغير كل شيء هو انه في سوء النية انا أحجب الحقيقة عن نفسي . وهكذا نجد انه لا ثنائية هنـــا بين الخادع والمخدوع . بل ان سوء النية يتضمن على العكس من ذلك ومن حيث مساهيته – وحدة شعورية . وليس معنى هذا انه لا يمكن ان يتحدد بـ ، الوجود - مع ي كسائر ظواهر الآنية ، بــل إن « الوجود - مع ، لا يمكن إلا ان يستحلف سوء النية متمثلا كموقف يسمح سوء النية بتجاوزه ؛ إن سوء النية لا يأتي إلى الآنية من الخارج . إن المــرء لا يتحمل سوء نيته ، ولا يعدى بها ، إنه ليس حالة . لكن الشعور يكون هو بسوء النية. ولا بد من نية أولى ومشروع سوء نية ؛ وهذا المشروع يتضمن فهماً لسوء النية بما هو كذلك وإدراكاً سابقاً عسلي التأمل (لـ) لمشعور من حيث انه يتم بسوء النية . وينتج عن هذا اولاً ان من نكذب عليه ومن يكذب هما شخص واحد، ومعنى هذا ان من الواجب على ان اعرف من حيث كوني خادعاً الحقيقة المحجوبة عني من حيث كوني محدوعاً.

واحسن من هذا : بجب ان اعرف بكل دقة هذه الحقيقة من اجل ان اسرها عن نفسي على نحو أدق ـ وهذا لا يتم في لحظتين مختلفتين من الزمانية ــ وهو ما يمكن بكد من اقرار نوع من الثناثية ــ لكن في التركيب الواحد لنفس المشروع . فكيف يتـــأتى للكذب إذن ان يبقى إذا قضى على الثناثية التي تعينه ؟ والى هــــذه الصعوبة تنضاف صعوبة اخرى ناشئة عن الشفافية التامَّة للشعور . إن الذي يتسم بسوء النية بجب ان يشعر (ب) سوء نيته لأن وجــود الشعور شعور بالوجود . ويبدو إذن ان من الواجب ان اكون حسن النية على الأقل في كوني شاعراً بسوء نيتي . ولكن كل هذا الجهاز النفسي ينعدم بذلك . ومن المتفق عليه انني إذا حاولت عمداً وقصداً ان اكذب على نفسي، فإني أخفق في هذه المحاولة، ويتراجع الكذب، ويتداعى تحت النظرة؛ انه مهدّم، من خلف، الناحية من مشروعي كشرط له هو نفسه . وفي هذا ظـــاهرة زائلة لا توجد الا ببّايزها وفي تمايزها . صحيح ان هذه الظواهر شائعة ، وسنرى فعلا ان ثمت ؛ زوالا ، لسوء النية ، ومن البيِّن انه يترجح دائماً بين سوء النية وبنن البرود (الكلبية) . ومع ذلك فانه اذا كان وجود سوء النية أمراً زائلاً كل الزوال ، وإذا كان ينتسب الى ذلك النوع مــن التراكيب النفسية السي يمكن ان نسميها باسم « مسا بعد الثابتة ، métastables ، فان لــه مع ذلك شكلاً مستقلاً ومستقراً ، وممكن ايضاً ان يكون المظهر المعتاد للحياة لعدد كبير من الناس . ويمكن المرء ان يعيش في سوء النية ، وليس معنى هذا ان ليس لدى المرء انتفاضات وخاصًا . فاضطرابنا يبدو إذن شديداً ، لأننا لا نملك ان ننبذ ولا ان نفهم سوء النية .

وللتخلص من هذه الصعوبات، يلجأ المرء عن طيب خاطر إلى اللاشعور. ففي التفسير التحليلي النفسي مثلا يستخدم افتراض الرقابسة ، منظوراً إليها كحد فاصل عنده جمرك ، وهيئة جوازات سفر ، ومراقبة النقد، الخ لإعادة الثنائية بين الحادع والمخدوع . والغريزة ــ أو إذا شئنا قلنا الميول الأولية وعقد الميول التي تكونت في تاريخنا الفردي ــ تمثل هنــــا الحقيقة الواقعية . والغريزة ليست صادقة ولا زَالِفة لأنها لا توجد مسن أجل ذائها . إنها موجودة فحسب ، تماماً كهذه المنضدة التي ليست صحيحة ولا زائفة في ذاتها ، ولكنها واقعية فقط . أمــا عن الرموز الواعية للغريزة ، فإنها بجب ألا تؤخذ على أنها مظاهر ، بل وقائسع نفسية حقيقية . والحوف المرّضي والعثرة اللفظية والحلم توجد فعـــلاً كوقائع للشعور عينية ، كما أن الكلمات والمواقف التي تبدر عن الكذاب هي مسالك عينية موجودة فعلاً . لكن الشخص يكون أمام هذه الظواهر كالمخدوع أمام مسالك الخادع. إنه يقررها في واقعها وعليه أن يفسّرها. وهناك حقيقة في مسالك الخادع: وإذا استطاع المخدوع أن يربطها بالموقف الذي يوجد فيه الحادع وبمشروعه في الكذب، فإن هذه المسالك تصبح أجزاءً" لا تتجزأ من الحقيقة ، بوصفها مسالك كاذبة . وبالمثل توجـــــــ حقيقة في الأفعال الرمزية : هي تلك التي يكشف عنها المحلّل النفساني حيبًا يربطها بالموقف التارمخي للمريض ، وبالعقد اللاشعورية التي تعبُّر عنها ، وبحاجز المراقبة.وهكذا نجد أن الشخص ينخدع في معنى مسالكه،فيدركها في وجودها العيني ، لا في حقيقتها ، لأنه لا يستطيع أن يستمدّها من موقف أولي" ومن تركيب نفسي يظلا"ن غريبين عنه. ذلك أن فرويد ، بتمييزه بن و ذاك ، وبن و الأنا ، قد شقُّ الكتلة النفسية إلى نصفن. أنا هو أنَّا ، لكني لست ذاك . وليس لي مركز ممتاز بالنسبة إلى نفسيني غير الواعية . إني أنا ظواهري النفسية ، من حيث أنبي أشاهدها في حقيقتها الواعية : فثلاً أنا هذا الاندفاع الى سرقة هذا الكتاب أو ذاك

من هذا المعرض ، وأنا وإياه شيء واحد ، وأنا أوضَّحه وأعيَّن نفسى بالنسبة إليه لإرتكاب هذه السرقة . ولكنني لست هذه الوقائع النفسية ، من حيث كوني أتلقاها سلبياً وأني مضطر إلى فرض الفروض عن أصلها ومعناها الحقيقي ، تماماً كـــا يقوم العاليم باقتراح الفروض عن طبيعة ظاهرة خارجية وماهيتها : فهذه السرقة ، مثلاً ، التي أفسرها كاندفاع مباشر يتحدُّد بالندرة ، او المصلحة أو سعر الكتَّاب الذي اريــــد ان اسرقه ، هي في الحقيقة عملية مستمدّة من العقاب الذاتي الذي يرتبط مباشرة على نحوِّ ما بمركب اوديب . فثم إذن حقيقة في الاندفـــاع إلى السرقة لا عكن الوصول إليها إلا بفروض متفاوتة في الاحمال. ومعيار هذه الحقيقة هو مدى الوقائع النفسية الواعية التي تفسّرها ؛ وهو ايضاً، من الناحية العملية ، نجاح العلاج النفساني الذي بمكن منه ، واخبراً فإن اكتشاف هذه الحقيقة يقتضي تعاون المحلّل النفسي ، الذي يظهر أنـــه الوسيط بن ميولي اللاواعية وحياتي الواعية . فالغير يبدو أنه هو وحسده القادر على صنع التركيب بين الموضوع اللاواعي ونقيض الموضوع الواعي. بالنسبة إلى و ذاك في ، في وضع الغير . فإذا كان عندي بعض الافكار عن التحليل النفسي فإن في وسعي أن اقــوم بتحليل نفسي في ظروف مواتية تماماً . لكنُّ هذه المحاولة لا يمكن أن تنجح إلا ً إذا تخلصت من كل نوع من العيان ، وإلا إذا طبقت على حالتي من الخارج مجملات مجردة وقواعد متعلسَّمة . اما عن النتائج ،سواء حصلت عليها بممهوداتي وحدها او بمعونة رجسل فني ، فإنها لن يكون لهما ابدأ اليقن الذي يضفيه العيان ؛ بل سيكون لها فقط الاحتمال المتزايد للفروض العلمية . وفرض مركب اوديب ، مثله مثل الفرض الذري ، ليس شيئاً آخر غر و فكرة تجريبية ، ، إنه لا يتميّز كها قال برس ، مسن مجموع التجارب التي يمكن من تحقيقها والنتائج التي يمكن من التنبؤ بها . وهكذا

نجد أن التحليل النفسي يستبدل بفكرة سوء النيسة فكرة كذب بدون كذاب ، ويمكن من فهم كيف انني لا اكذب على نفسي بل يُكذب على ، لأنه يضعني بالنسبة إلى نفسي في موقف الغبر بالنسبة الى نفسي و موقف الغبر بالنسبة الى نفسي و موقف الغبر بالنسبة الى نفسي و مُصِل على " ثناثية الخادع والمخدوع ، وهو شرط جوهري للكذب ، و ذَاكَ ، و و أنسا ، ؟ ويدخل في ذاتيتي الاشد عمقاً التركيب الذاتي الداخلي للوجود - مع . - فهل يمكننا ان نفنع بهذه التفسيرات ؟

إن نظرية التحليل النفسي ، إذا ما نظرنا اليهــا عن قرب ، فانها ليست من البساطة كما يتجلى لأول وهلة . فليس من الصحيح ان وذاك، يتبدى كشيء بالنسبة إلى فرض التحليل النفسي ، لأن الشيء تستوي لديه الفروض الَّتِي نقوم بِها بشأنه ، وعلى العكسَ نجد ان ﴿ ذَاكُ ، تُمسُّها هذه الفروض حيبًا تقرّب من الحقيقة . وفرويد يشير الى وجود مقاومات حييًا يقترب الطبيب من الحقيقة عند نهاية الفترة الأولى. وهذه المقاومات مسالك موضوعية مدركة من الخارج : فالمريض يبدي عن ارتياب ، ويرفض الكلام ، ويروي احلامه بطريقة خرافة ، وفي بعض الأحيــــان يتهرب تماماً من العلاج التحليلي النفسي . لكن يجوز لنا ان نتساءل مع ذلك أي جزء منه إذن بمكن ان يقاوم هكذا . إنه لا يمكن ان يكون و الأنا ، منظوراً اليه كمجموع نفسي لوقائع الشعور : وهو لا يستطبع في الواقع ان يحزر ان المعالج النفساني يقترب من الهدف ، لأنه موضوع أمام معنى ردود فعله ، تماماً مثل المعالج النفساني . وقصارى الأمر ان يكون من الممكن تقدير درجة احمال الفروض على نحو موضوعي ، كما يستطيع ان يفعل ذلك شاهد التحليل النفسي ، وتبعاً لمدى الوقائع الذاتية التي تفسرها . كما ان هذا الاحتمال يبدو له قريباً من اليقين ، ولا عكنه انَّ بأسى لذلك لأنه في غالب الأحيان هو الذي يسير في طريق المعالجة بالتحليل النفسي ، وذلك بقرار واع ٍ صادر منه . فهل يقول إن المريض يقلق من الكشوف اليومية التي يعيُّنها لسه المحلل النفساني ويسعى الى التهرب منها متظاهراً في نفس الوقت أمام نفسه بأنه يريد الاستمرار في العلاج ؟ في هذه الحسالة لن يكون من الممكن الالتجاء الى اللاشعور لتفسير سوء النية : إنه هناك ، في تمسام الشعور ، بكل متناقضاته . لكن المحلل النفساني لا يفسر هذه المقاومات هذا التفسير : إسا في نظره خرساء عميقة ، تأتي من بعيد ، وجلورهسا تمتد في الشيء نفسه المراد إيضاحه .

ومع ذلك فان هذه المقاومات لا يمكن ان تصدر ايضاً عن المركب المطلوب ايضاحه . ان هذا المركب ، من حيث هو كذلك ، سيكون بالأحرى معاوناً للمحلل النصاني ، لأنه يهدف الى التعبير عن نفسه في الشعور الواضع ، لانه نخاتل الرقابة ويسعى لتجنبها . والمستوى الوحيد الذي عليه نستطيع ان نضع رفض الشخص هو مستوى الرقابة . إسها وحدها تستطيع إدراك المسائل او كشوف المحلل النصاني من حيث انها تقرب شيئاً فشيئاً على نحو متفاوت من الميول الحقيقية التي تعمل عسلى كبتها ، وهي وحدها لأنها هي وحدها التي تعموف ما تكبته .

فإذا نبذنا لغة التحليل النفسي وأساطيره الشيئية ، فإننا نشاهد أن من واجب الرقابة ان تعرف ما تكبته ، من أجل ان تمارس نشاطها عن بيئة . فإذا تحلينا عن كل المجازات التي تمشل الكبت كتصادم للقوى العمياء ، فلا بد من الاقرار بأن الرقابة بجب ان تختسار ، ومن أجل ان تختار لا بد لها ان تمتثل . وإلا فإذا تبرك الدوافع الجنسية أجل ان تختار لا بد لها ان تمتثل . وإلا فإذا تبرك الدوافع الجنسية عن نفسها في الشعور الواضع ؟ وكيف نفستر ان في وسعها ان توخي من نفسها في الشعور الواضع ؟ وكيف نفستر ان في وسعها ان توخي رقابتها ، بل لا بد ان تدركها بوصفها أموراً ينبغي كبتها ، وهذا المينة ، بل لا بد ان تدركها بوصفها أموراً ينبغي كبتها ، وهذا يتضمن في داخلها على الأقل امتثالاً لنشاطها الخاص . وبالجملة ، كيف يتأتى الرقابة ان تميز الدوافع القابلة الكبت دون ان يكون لديها شعور بعميزها ؟ وهل يمكن تصور معرفة تكون جهلاً بالذات ؟ ان تعرف بعميزها ؟ وهل يمكن تصور معرفة تكون جهلاً بالذات ؟ ان تعرف

معناه ان تعرف اللك تعرف ، هكذا قال ألان Alain . فلنقل بالأحرى تتضمن في مستوى الرقابة امتثالاً للمكبوت من حيث هـــو كذلك ، وفها للغرض الذي تتجه اليه مسائل المحلل النفساني وفعلا المربط التركيبي به يقارن حقيقة المركب المكبوت والفرض التحليلي النفسي المذي يقصه اليه . وهذه العمليات المختلفة بدورها تتضمن ان الرقابة شاعرة بذاتها . لكن من أي نوع يمكن الشعور بالذات الذي للرقابة ان يكون ؟ إنـــه عب ان يكون شعوراً بأنه شعور بالميل الى الكبت ، ولكن منأجل الا يكون شعوراً به . فا معنى هذا اللهم الا ان الرقابة بجـب ان تكون سيئة النية ؟ ان التحليل النفسي لم بجعلنا نكسب شيئاً لأنه من اجل القضاء على سوء النية، فانه وضع بين اللاشعور والشعور شعوراً ذاتياً سيء النية . ذلك ان مجهوداته لوضع ثنائية حقيقية ــ بل وثلاثية (es, Ich, Ueberich تعبّر عن نفسها بواسطة الرقسابة) لم تؤدّ الا الى اصطلاحات لفظية . وماهية الفكرة التأملية « للتمويه » لشيء ما تتضمن وحدة جهاز النفس وبالتالي نشاطاً مزدوجاً في حضن الوحدة ، يميل الى المحافظة على الشيء المراد ستره والتقاطه ، من ناحية ، ومن ناحية اخرى الى نبذه وستره ، وكل مظهر من مظهري هـــذا النشاط مكمَّل للآخر ، اعنى انه يتضمنه في وجوده . وبالفصل بواسطة الرقابة بين الواعي واللاواعي لا 'يفلح المحلّل النفساني في فصــل مظهري الفعل ، لأن الليبيدو نزوع أعمى الى التعبير الواعي وان الظاهرة الواعية نتيجة سلبية ومزّيفة : إنَّها حددت هذا النشاط المزدوج للدفع والجذب على مستوى الرقابة . بقي اذن ـ من اجل تفسير وحدة الظاهرة الكلية (كبت الميل الذي « يتفكر » على شكل رمزي) - تقرير علاقات مفهومة بين لحظاتها المختلفة . فكيف عكن الميل المكبوت ان « يتنكر ، إذا لم يشمل : ١ – الشعور بأنه مكبوت ، ٢ ــ الشعور بأنه "نسذ لأنه هو كذلك ، ٣ ــ مشروع

تنكر ؟ ان اية نظرية آلية تقول بالتكاثف او التحويل والنقل transfert لا عكن ان تفسّر هذه التغيرات التي يؤثر ميلها في نفسها ، لأن وصف عملية التنكّر يتضمن عودة مقنعة الى الغاثية . وبالمثل كيف ممكن تفسر اللذة او القلق الذي يصحب الاشباع الرمزي والواعي للميل ، اذا لم يشمل الشعور ، وراء الرقابة ، فهماً غامضاً للغرض المراد الوصول اليه من حيث انه مرغوب فيه وممنوع في وقت واحد معاً ؟ ان فرويد بنبذه الوحدة الواعية لما هو نفسي ، مضطر الى افتراض وجود وحـــدة سحرية تربط بين الظواهر عن يُعمُّد ، ووراء العواثق ، كما ان المشاركة الأولية توحد بن الشخص المسحور وتمثال الشمع الذي صورً على مثاله . والدافع Triebe اللاشعوري يتأثر عشاركة الخلني ، و مكبوتا ، أو و ملعونا ، ، و عتد خلاله ويلو ّنه ويستثبر سحرياً رمزياته . وبالمثل فان الظاهرة الواعية ملوَّنة كلها بمعناها الرمزي ، وان كانت لا تقدر على إدراك هذا المعنى بنفسها وفي الشعور الواضع. ولكن فضلاً عن انحطاط التفسير بالسحر ، من حيث المبدأ ، فانه لا يُلْغي الوجود معاً .. في المستوى اللاشعوري ، ومستوى الرقابة ، ومستوى الشعور ــ لتركيبين متناقضين ومتكاملين يتضمن كل منها الآخر وبحطم كلاهما الآخر . لقّد « تُشخَّص » سوء النية « وشُيِّيء » ولكن لم يُتجنب ، وهذا هو ما دعا الطبيب النفساني الفيناوي ، اشتيكل Steckel ، الى التخلص من مقتضيات التحليل النفسي وان يكتب في كتابه : « المرأة الباردة ١ ي : و في كل مرة توغلت في البحث لاحظت ان عقدة المرض النفسي كانبت واعية ي . ثم ان الاحوال التي يذكرها في كتابه هذا تشهد على وجود سوء نيــة باثولوجي (مَرَضي) لا تستطيع الفرويدية تفسيره . فثم نساء ، مثلاً ، جعلتهن خبية الأمل الزوجية باردات ، أي انهن بموَّ هن

⁽١) ظهرت له ترجمة فرنسية عند الناشر جاليار .

عن المتعة التي يحدثها فيهن الفعل الجنسي . والملاحظ أولاً أنهن يموَّهن لا عن مُعقد مغروزة بعمق في ظلمات نصف فسيولوجية ، بل عن مسالك يمكن الكشف عنها موضوعياً ، ولا يمكن ألاً يسجلنها في اللحظة التي يقمن بها . فكثيراً ما أفضى الزوج الى اشتكيل بأن زوجته قد أظهرت علامات موضوعيَّة للذة ، وهذه العلامات هي التي تعمل المرأة كل ما في وسعها ، حينًا 'تسأل ، على إنكارها . والأمر هنا امر نشاط تلهية. وكذلك فان الاعترافات التي استطاع اشتكل استثارتها تدلنا عسلي ان هؤلاء النسوة الباردات لأسباب باثولوجية يعملن على التلهي مقدماً عن اللذة التي يخشينها : فكثيرات منهن ، مثلاً ، إبَّان الفعل الجنسي ، يصرفن افكارهن الى مشاغلهن " اليومية ويقمن محسابات البيت . من ذا الذي يستطيع ان يتحدث هنا عن لاشعور ؟ ومع ذلك فانه اذا كانت المرأة تلهي شعورها عن اللذة التي تشعر بها ، فليس هـــذا عن قصد وتوافق مع نفسها : بل من اجل أن تثبت لنفسها أنها باردة . نحن هنا بازاء ظاهرة من ظواهر سوء النية ، ما دامت المجهودات المبذولة من أجل عدم التعلق باللذة المشعور بها تتضمن الاعتراف بـــأن اللذة مشعور ما ، وان هذه المجهودات تنضمتها ابتغاء الكارها . لكننا لم نَعُدُ بعد في ميدان التحليل النفسي ؛ وهكذا فان التفسير باللاوعي ، من حيث انه يقطع الوحدة النفسية ، لا يمكن ان يفسّر وقائع يبدو لأول وهلة ، أنها ليست من شأنه . ومن ناحية اخرى ، يوجد ما لا نهاية له من مسالك سوء النية تنبذ بوضوح هذا النمط من التفسير ، لأن ماهيتها تتضمن آنها لا ممكن ان تظهر الا في شفافية الشعور . وهكذا تظل المشكلة التي حاولنا تجنيها ، تظل قائمة بكاملها .

مسالك سوء النية

فاذا شتنا التخلص من هذه الحيرة ، يخلق بنا أن نفحص عن قرب مسالك سوء النية وأن نحاول وصفها . وهذا الوصف لعله سيمكننا من تحديد أحوال إمكان سوء النية تحديداً واضحاً ، أعني أن نجيب عسلي السؤال الذي أثرناه في البداية ، ألا وهو : « ماذا يجب أن يكون عليه الانسان في وجوده ، إذا كان من الواجب عليه أن يكون قادراً على أن يكون سيىء النية ؟ »

وهاك مثلاً : امرأة ذهبت إلى أول موعد لقاء . إنهسا تعلم جيداً نوايا الرجل الذي بحديها ، نواياه نحوها . وتعلم أيضاً ان عليها ان تتخذ قراراً ، إن آجلاً أو عاجلاً . لكنها لا تريد أن تستشعر ضرورة ملحك في ذلك : بل هي تتعلق فقط بما في موقف رفيقها هله من آيات احرام واحتشام . وهي لا تدرك هذا المسلك عسل أنه محاولة لتحقيق ما سمي باسم و التقرّب الأول ۽ ، أي انها لا تريد أن ترى إمكانيات النمو" الزماني الذي عثله هذا المسلك : بل تقصر هذا السلوك على ما هو عليه في الحاضر ، وتريد ان تقرأ في العبارات التي توجّه اليها شيئاً غير ممناها الصريح ، فان قال لها : و إني معجب بك أبما إعجاب ۽ ، عليها مناني مباشرة تتصورها على أنها صفات موضوعية . ويبدو كأن فأنها تنتزع من هذه العبارة أساسها الحنسي ، وتنسب إلى اقوال ومسلك عديما معاني مباشرة تتصورها على أنها صفات موضوعية . ويبدو كأن الرجل الذي يحدثها رجل مخلص محرم كها أن المنضدة مستديرة أو مربحة، أو ورق الحائط أزرق أو رمادي . والصفات التي تنسب إلى الشخص أو ورق الحائط أزرق أو رمادي . والصفات التي تنسب إلى الشخص الذي تسمعه تتحجر هكذا في استمرار شيئي ليس شيئاً آخر غير اسقاط الخاضر وحده في مر" الزمان الذي يقضيانه يتحادثان . ذلك أنها ليست

على بيَّنة مما ترجوه : إنها حدَّاسة جداً للرغبة التي تثيرها ، لكن الرغبة المجردة العارية تُتللُّها وتفزعها . ومع ذلك فانها لا تستشعر أيُّ سحر في احترام لا يكون إلا احتراماً فحسب . ولارضائها لا بد لها من عاطفة تتوجه بكليتها الى شخصها ، أي الى حريتها الكاملة وتكون اعترافاً محربتها . لكن ينبغي في نفس الوقت ان تكون هذه العاطفة كلُّها رغبة (شهوة) اي أن تتوجــه العاطفة إلى جسمهـــا بوصفه موضوعــــاً . فهذه المرة إذن ترفض ان تدرك الرغبة بما هي رغبة ، بل ولا تعطيها أي اسم ، ولا تعترف بها الا بالقدر السندي به تعلو ناحية الاعجاب والاحترام والتوقير وتستغرق كلها في الأشكال السامية التي تحلثها ، يحيث لا تظهر بعد ُ الا كنوع من الحرارة والكثافة . لكن ها هو ذا تمسك يدها . وهذا الفعل من جانب محدَّثُها قد يغير الموقف مستدعيًّا قراراً مباشراً : فإسلام اليد معناه الرضا بالغزل ، معناه النشوب ؟ وسحب اليد معناه قطع هذا الانسجام المضطرب القلق الذي يؤلف فتنة الساعة . وكلنا يعلم ماذا يحدث حينئذ : 'تُسلم الفتاة يدهـــا ، لكنها خالصة . وتجر محدثها إلى أعلى مناطق التأمل العاطفي ، وتتحدث عن الحياة ، عن حياتها ، وتتبلى على مظهرها الجوهري : شخصاً،شعوراً. وإبَّان هـــذا الوقت ، يتم الطلاق بين النفس والجسم ، فتستريح اليد ساكنة ببن يسدي رفيقها الحارثين : لا هي بالموافيقة ولا بالمقاومة ـــ إنها شيء .

هنالك نقول عن هذه المرأة إنها سيئة النية . لكننا سرعان ما نشاهد أنها تستخدم ذرائع مختلفة كي تظل في سوء النية هذا . لقد جردت مسالك رفيقها من اسلحتها برد هذه المسالك الى ان لا تكون غير ما هي عليه ، اي ردها الى الوجود على نحو ما هو في أذاته . لكنها تستبيح لنضها الاستمتاع بلنها بالقدر الذي به تدرك هذه اللذة على أنها ليست

لذة ، أي بالقدر الذي تدرك به علو" هذه اللذة. وأخبراً ، فانها وهي تشعر شعوراً عميقاً محضور جسمها _ إلى حـــد" أن تضطرب _ تحقُّق نفسها يوصفها ليست جسمها ، وتتأمل جسمها من على كشيء سلبي مكن ان تحدث له أحداث ، ولكنه لا يستطيع ان يستثيرهـــا ولا ان الأوجه المختلفة لسوء النية ؟ انهسا في ضرب من فن تكوين تصورات متناقضة ، أي توحّد فها بينها فكرة وسلب هذه الفكرة . والتصور الأساسي المتولَّد عن هذا ، يستخدم الخاصية المزدوجة للكائن البشري ، وهي : الواقعية والعلو . فهذان الوجهان للآئية هما وبجب أن يكونا قابلن لتنسيق سليم . لكن سوء النيــة لا يريد تنسيقها ولا التغلب عليها في مركب . والأمر عنده أمر توكيد هويتها مع الاحتفاظ بفروقها . فلا بد من توكيد الواقعية facticité بوصفها العلو ، وتوكيد العلو بوصفه الواقعية ، عيث مكن ، في اللحظة التي فيها يدرك احدهما ، ان يكون الأمر فجاءةٌ في مُواجهة الآخر . والنَّمط الأولى لصيغ سوء النية نجده في بعض العبارات المشهورة التي تصورت بروح سوء النية ، من اجل إحداث كل أثرها . فنحن نعرف مثلاً عنوان كتاب لجاك شاردون هو : ﴿ الحب هو اكبر جداً من الحب ﴿ . وهنا تُمَّ الوحدة بين الحب الحاضر في واقعيته ... و الاتصال بن بشرتين ،، شهوة ، أثرة ، جهاز الغيرة الذي يتحدث عنه مارسل بروست ، الصراع بـــين الجنسين كما يصوره أولر ، الخ ــ وبين الحب بوصفه علواً ، ﴿ نَهُر النار ﴾ عند مورياك ، نداء اللانهاية ، الايروس الافلاطوني ، الوجدان الكوني الخفي" عند د. ه. لنورنس ، الخ . فالابتداء هنا من الواقعية ابتغاء الوقوع في الميتافيزيقا ، وراء حاضر الانسان وحالته الواقعية ، ووراء ما هو نفساني. وبالعكس نجد ان هذا العنوان لمسرحية لسارمان Sarment ، أنا اكبر جداً من نفسين ۽ ، وهو يکشف ايضاً عن سوء النية ، يلقي بنا اولاً" في علو من اجل ان يعتقلنا فجأة في الحدود الضيقة لماهيتنا الواقعية . ونجد هذه التراكيب في الجملة المشهورة : ﴿ قَدْ أَصْبِحَ بِامْكَانَهُ ﴾ ، أو في عكسها المشهور ايضاً : و كما حوالته السرمدية اخبراً الى نفسه ، . ومفهوم ان هذه الصيغ المختلفة ليس لها غير مظهر سوء النية ، وقــــد تصورت صراحة تحت هذا الشكل المفارق من اجل ادهاش العقل وتحييره بلغز . ولكن هذا المظهر نفسه هو الذي بهمنا . والمهم هنا هو أنها لا تكوَّن افكاراً جديدة راسخة التركيب ، انها شيدت على نحو ٍ من شأنه ان يجعلها في حالة تحلل مستمر ومن اجل ان يكون ثمَّ انزلَاق مستمر من الحاضر الطبيعي الى العلو ، وبالمكس. ونحن نشاهد كيفية استخدام سوء النية لهذه الأحكام التي ترمي كلها الى تقرير انبي لست من انا . ولو لم أكن ما انا ، فمن المكن ، مثلاً ، ان ادرك بجد " هذا اللوم الذي يوجَّه إليَّ ، وسؤالي باحتياط ، وربما أصبح مضطراً "الى الاقرار عقيقته . لكنني بالعلو أنجو من كل ما انا هو . بل ليس لي ان اناقش اساس اللوم ، بالمعنى الذي به تقول سوزان لفجارو : « اثبات انى على حق معناه سيكون الاقرار بأن من الممكن ان اكون على خطأ ۽ . وانا على مستوى لا يمكن ان يبلغني فيه اي لوم ، لأن ما انا هو فعلاً هو علوتي ، اني اهرب وانجو بنفسي ، واترك ثيابي في يد الواعظ. لكن الغموض (الاشتراك) الضروري لسوءالنّية ينشأ من كوني أؤكد هنا أني علوَّي على نحو وجود الأشياء . وعلى هذا النحو فقط استطيع ان اشعر بنجاتي من كل هذه الملامات . وبهذا المعنى فان فتاتنا هاتيك تطهر الشهوة من كل ما فيها من مُذلَّ ، وذلكُ بألا تعتبر فيها الا مسا هو علو "محض ، يجنبها حتى مجرد ذكرها . وفي مقابل ذلك فان ؛ انسا اكبر جداً من نفسي ۽ ، باظهارها لنا العلو وقد تحوَّل الى واقعية ، هو المصدر لما لا نهاية لــه من المعاذير عن سقطاتنا او ألوان ضعفنا . وكذلك الفتاة ذات الدلال تحافظ على العلو "بالقدر الذي به الاحترام ، والتوقير المتجليين في سلوك العاشق يقدمان في مستوى العلو . لكنها تقف هذا العلو عند ذلك الحد" ، وتعجنه بواقعية الحاضر : فالاحترام ليس مقصوراً على مجرد الاحترام ، بل هو تجاوز متحجر لا يتجاوز نفسه الى شيء .

لكن هذا التصور الذي وراء الثبات ، تصور ، العلو " الواقعية ، وان كان احدى الادوات الاساسية لسوء النية ، ليس وحيداً في جنسه. كذلك يستخدم خداع آخر للآئية يعر عنه بطريقة اجالية بأن يقال ان الوجود " من أجل " الذات الخاص به يتضمن بالاكبال وجوداً " من أجل . - الغبر . ولكن السلوك لا يكشف عن نفس الثركيب في كلتا الحالتين . لكن كما سنرى فيما يعد ، وكما يحس كل الناس ، لا يوجد بين هذين الوجهين من وجودي فارق ما بين المظهر والوجود ، كما لو كنت بالنسبة الى نفسي حقيقة نفسي وكما لو لم يكن غبري غبر صورة مشوَّهة عن نفسي . وتساوي المكانة بن وجود وجودي في نظر الغير ووجود وجودي بالنسبة الى نفسي بمكِّن من تركيب ينحل باستمرار وعملية تهرب مستمر مما هو من اجل - ذاته الى ما هو من اجل - غيره ، ومما هو من اجل [—] الغير الى ما هو من اجل [—] الذات. وقد رأينا صنيع فتاتنا هاتيك بالوجود - في - وسط - العالم الحاص بنا ، أي محضورنا الساكن كموضوع سالب بين موضوعات اخرى ، من اجل التخلص فجاءة من وظائف وجوده ألم في العالم ، اي من الوجود الذي يجعل ان ثم عالماً ينشأ عن القذف وراء العالم الى الامكانيات الخاصة . ولنذكر اخبراً البراكيب المختلطة التي تلعب بالغموض المعدم للتخارجات ek-stase الزمانية الثلاثة ، التي تؤكد في نفس الوقت انبي ماكنتُهُ (الرجل الذي يتوقف عمداً عند فرة من حياته ويرفض النظر في التغيرات التالية) واني لست ما كنت اياه (الرجل الذي في مواجهة الملامات او الحقد يتنصل تماماً من ماضيه 'ملحاً على حريته ومؤكداً تجديدها باستمرار) . وفي كل هذه التصورات ، التي ليس لها غير دور انتقالي في البرهنات وتُستبعد

في النتيجة ، مثل الاعداد التخيلية في حصابات علماء الطبيعة ، نجد نفس التركيب : فالأمر امر تشييد الآنية كوجود هو ما ليس اياه وهو ليس ما هو إياه .

لكن ماذا بجب من اجل أن يكون في وسع تصورات التحلُّل هذه ان تتخذ ولو مُظهراً زَائفاً للوجود، ولكي تستطيع الظهور لحظة للشعور، حتى لو كان ذلك في عملية زوال ؟ ان يحضاً سريعاً لفكرة الاخلاص، وهو المضاد لسوء النية ، يُفيدنا كثيراً في هــــذا المجال . فالواقع ان الاخلاص يتبدى كمطلب ، وبالتالي هو ليس حالة . فما هو المثل الأعلى المراد بلوغه في هذه الحالة ؟ بجب الا يكون الإنسان من اجل ففسه الا ما هو ، وبالجملة بجب ان يكون ما هو فقط وباليّام . لكن أليس هذا هو تعریف ما هو في " ذاته ، او اذا شثنا ، مبدأ الهویة ؟ او ليس وضع المثل الأعلى انه وجود الأشياء، فيه اعتراف في نفس الوقت بأن هذا الوجود لا ينتسب الى الآنية ، وان مبدأ الهوية ، بعيداً عن ان يكون بديبية كلية كل الكلية ، ليس الا مبدأ تركيبياً يتمتع بكلية محلية فحسُّب ؟ وهكذا فانه من اجل ان تستطيع تصورات سوء النية ان توهمنا ولو للحظة ، ولكي تكون صراحة « القلوب الطاهرة » (اندريه جيد ، جوزف كيسل Kessel) صالحة كمثل أعلى للآنية ، بجب الا عثل مبدأ الهوية مبدأ " مكو َّنا للآنية ، وبجب الا تكون الآنية بالضرورة هي ما هي ، وان يكون في وسعها ان تكون ما ليست اياها . فسا معنى هذا ؟

اذا كان الانسان هو ما هو ، فان سوء النية مستحيل ابداً ، والعمراحة تكف عن ان تكون مثله الأعسلي من أجل ان تصبر وجوده ، لكن الانسان هو ما هو ، بوجه عام ، فكيف يمكن المرء ان يكون ما هو ، حين يكون شعوراً بالوجود ؟ اذا كانت الصراحة او الاخلاص قيمة كلية ، فها لا شك فيه ان مشكها : « بجب ان يكون المرء ما هو »

لا يفيد فقط كمبدأ منتظم للأحكام والتصورات التي بها أعبّر عما أنسا عليه . إنها تضع ليس فقط مثلاً أعلى المعرفة ، بـل ومثلاً أعــلي للوجود. إنَّها تقترح علينا توافقاً مطلقاً بنن الوجود وبن نفسه كنمط أولي للوجود . وبهذا المعنى بجب أن نجعل من أنفسنا مـــا نحن عليه . لكن ماذا نحن عليه إذن إذا كنا ملزمن دائماً بأن نجعل من أنفسنا ما نحن عليه ؟ لنتأمل صبي المقهى هذا . إن حركاته حسادة مسنودة رقيقة أكثر مما ينبغي ، سَرَّيعة أكثَّر مما ينبغي ؛ يقدم على الزبائن بخطى حادة أكثر مما ينبغي ، وينحني باستعجال بالغ ، وصوتـه وعيناه تعبّر عن اهتمام فيه الحاح على الزبون للطلب ، وأخَّمراً ها هوذا يعود ، محاولاً أن يجاكي في مشيته شدّة شيء آلي ، وهو يحمل صينيته بجسارة مـــن يمشي في نومه ، حاملاً إياهـا في اتزان مترجّع باستمرار ، منكسر باستمرار ، ثم يستعيد توازنها بحركة خفيفة من يده وذراعه . ومسلكه كله يبدو لنا لعبة . ويعمل على سلسلة حركاته وكأنها حركات آلية محكم بعضها بعضاً ، وابماآته وصوته نفسه تبدو كحركات آليــــة ؛ ويعطى خَفَّة نفسه الأشياء وسرعتها التي لا ترحم . إنه يلعب،ويستمتع. لكن مِ يلعب ؟ لا حاجة بنا إلى ملاحظته طويلاً من أجل إدراك ذلك : إنــــه يعلب (أو يمثل) دور صبي قهوة . وليس في هـــذا شيء يمكن أن يدهشنا : إن اللعب نوع من الاستهداء والفحص . فالطفل يلعب مجسمه من أجل ان يكتشفه وبجرد حسابسه ؛ وصبي المقهى يلعب بمهنته كي يحققها . وهذا الالتزام لا يختلف عن الالتزام الذي يفرضه كل التجار على أنفسهم : فمهنتهم كلها مراسم ، والجمهور يطلب إليهم أن يحققوها عراسم ، فهناك رقص البقال ، والحياط والخبر المثمّن ، وهم مهذا محاولون ان يقنعوا زبائنهم انهم ليسوا غير بقال وخياط وخبير مثمّن . فالبقال الذي يحلم بهن الشاري ، لأنه ليس بقالاً تاماً . والأدب يقضى عليه بأن يقصر نفسه على وظيفة البقال ، كما ان الجندي في حالة

الانتباه بجعل من نفسه شيئاً - جندياً بنظرة مباشرة لا ترى ابداً ، ولا يقصد بها بعد ان ترى ، لأن النظام لا مصلحة اللحظة هي التي تحدد اتجاه بصره (بتثبیت النظرة ، علی مدی عشر خطوات ،) . وهــــذه احتياطات من اجل حَبس الإنسان فيا هو عليمه ، وكأننا نعيش في خوف مستمر" من كونسه يتخلص ويتملص من حالته كجندي . لكن صبى المقهى لا عكن ، باطنيا ، ان يكسون مباشرة صبى مقهى ، بالمعنى الذي به نقول ان هذه المحبرة هي محبرة ، وهـــذا الكوب هو كرب . وليس معنى هذا انه لا يستطيع ان يكو"ن احكاماً تأمليسة او تصورات عن حالته . انه يعلم جيداً معنى حالته : الالتزام بالنهوض في الساعة الحامسة ، وكنس ارض المكان قبل فتح القاعات ،ووضع غلايات القهوة على النار ، الخ . ويعرف الحقوق المترتبة عليها : الحق في لقاء الخدمة ، الحقوق النقابية ، السخ . لكن كل هـذه التصورات ، وكل هذه الاحكام تحيل الى العلو" . فالأمر يتعلق بامكانيات مجردة ، وحقوق وواجبات بمنوحة ﴿ لذي حق ﴾ . وهذا ﴿ الــذو ﴾ هو الذي على ان اكونه ولكني لست اياه . وليس هذا لأنني لا اريد ان اكونه ولا لأنه آخر . ولكن بالأحرى لا يوجد قياس مشترك بين وجوده ووجودي . إنه ، امتثال ، للآخرين ولنفسي ، ومعنى هـــذا انني لا استطيع ان اكونه إلا ً بالامتثال . لكن إذا كنت امتثله ، فاني لست إيــــاه ، وانا منفصل عنه ، مثل الموضوع عن الذات ، منفصل عنـــه بلا شيء ، ولكن هذا اللاشيء يعزلني عنه ، ولا استطيع ان اكونه ، ولا استطيع الصق به العدم . وعبثاً اقوم بوظائف صبي ً المقهى ، فاني لا استطيع ان اكون كذلك إلا على حال محايثة ، مثل ان الممثل هــو هاملت ، ومع القيام آ لياً بالحركات النموذجية لحالتي، مستهدفاً نفسي كصبي مقهى

خيالي من خلال هذه الحركات مأخوذة كنظائر ١ . مــا اسعى لتحقيقه هو الوجود - في - ذاتـه لصبي المقهى ، كأنـه ليس في مقدوري ان اهب لواجباتي وحقوق مهنّي قيمتها وضرورتها الملحّة ، وكأنه ليس من اختياري الحر" ان انهض كل صباح في الساعة الحامسة او ان ابقى في السرير وانا اتعرض بسبب ذلك للطرد من الخدمة ؛ وكأنى ، من كوني اقوم بهذا الدور في الوجود ، لا اتجاوزه من كل ناحيةً ، ولا اكو"ن نفسي كشيء وراء حالتي . لكن لا شك انني بمعنى ما صبي" مقهى ــ والا أفما كان في وسعي ان أدعتى دبلوماسياً او صحفيساً ؟ لكني اذا كنت كذلك ، فلا يمكن ان يكون ذلك على نحو الوجود في ذائه . اني هكذا على نحو وجود بما لست انا اياه . ولا يتعلق الأمـــر فقط بأحرال اجمّاعية ؛ إني لست ابداً اي موقف من مواقفي ، ولا أيّ مسلك من مسالكي . والخطيب البارع هـــو الذي يمثّل الخطيب ، لأنه لا ممكن ان يكون متكلماً : والتلميذ المنتبه السلمي يريد ان يكون منتبهاً ، وعينه مسلطة على المعلم ، واذناه مفتوحتان كل الفتح ، يستنفد طاقته في تمثيل المنتبه إلى حدَّ ألاَّ يستطيع الساع بعدُ . اني لكوني غائباً داثها" عن جسمي ، وافعالي ، فاني على الرغم مني ذلك ، الغياب الإلهي » الذي يتحدث عنه فالبري Valery . ولا استطيع ان اقول اني هنـــا ، او اني لست هنا ، بالمغى الذي يقال به : ﴿ علبة الكبريتُ هذه على المنضدَّة ۽ : والا لکان في ذلك خلط بين ۽ وجودي – في – العالم ، وبين د الوجود " في " وسط " العالم ، . ولا أنى واقف ، ولا اني جالس : والا لكان في ذلك خلط بين جسمي وبسين الكلية المزاجية التي ليس جسمي غير بنية من بنياتها . فمن كل ناحية أتخلص من الوجود ، ومع ذلك فأنا موجود .

⁽١) راجع « الحيالي » (عند الناشر جاليبهار ، سنة ١٩٣٩) ، الحاتمة .

لكن ها هي ذي حالة للوجود لا تعني غــــــر نفسي : انا حزين . فهذا الحزن الذي هو انا ، ألست إياه على نحو الوجود الذي هو انا ؟ لكن ما هذا الحزن إن لم يكن الوحدة القصدية السبّي تحشد وتشيع في مجموع مسالكي ؟ إنه معنى هذه النظرة الباهتة التي ألقبها على العالم ، وهذه الاكتاف المنحنية ، وهذا الرأس الذي أخفضه . وهذه الرخساوة الَّتِي تسري في كل جسمي . لكن ، او لا اعلم ، في اللحظة الَّتِي اؤدي فيها كل مسلك من هذه المسالك ، ان في وسعى ألا أؤديه ؟ فَإَذَا جَاءَ رجل غريب وظهر فجأة فإني ارفع رأسي ، وأستأنف سيري الحاد ؛ فماذا يبقى من حزني ، اللهم إلا ۖ أن اعطيه موعداً لما بعد ، بعدرحيل الزائر ؟ أفلا يكون هذا الحزن نفسه مسلكاً هسو الآخر ؟ أفلا يتأثر الحالة ، افليس معنى أن يكون المرء حزيناً هو أن يجعل نفسه حزيناً ؟ ليكن ، هكذا قد يقال . لكن أن يعطي المرء تفسه الحزن ، أفليس هذا رغم كل شيء تلقي هذا الوجود ؟ لا بهم ، على كل حال من السبب عينه . بيد أن معنى هذا عدم فهم طبيعة الشعور : فكون المرء -حزيناً ليس كوناً اعطيه لنفسي ، كما أعطى هذا الكتاب لصديق . إذ ليست لي صفة منحي الوجود . فإذا كنتُ احزن ، فيجب ان احزن بكل حزني ، ولا استطيع الاستفادة من السّورة المستفادة وترك حزني عصني دون تجديده او حمله ، على مثال الجسم الجامد الذي يتابـــع حركته بعــد الصدمة الأولى : فليس ثم قصور ذاتي في الشعور . وإذا حزنت فذلك لأني لست موجوداً حزيناً ؛ ووجود الحزن يند عني بواسطته وفي الفعل نفسه الذي به أتأثر بالحزن . والوجود 🗀 في 🖰 ذاته للحزن يلاحـــق دائماً شعوري (بـ) كوني حزيناً ، لكن كقيمة لا

⁽١) ۽ مجمل نظرية في الانفعالات » : عند الناشر هرمن بول .

استطيع تحقيقها ، ومعنى منظّم لحزني ، لا بوصفه كبنيتـــه المكوّنة. فهل يقال إن شعوري موجود ، أيساً ما كانت الحالة او الموضوع الذي يتأثر به؟لكن كيف بمكن التمييز بنن الحزن وبنن شعوري(ب)كوني حزيناً ؟ أليس أمراً واحداً ؟ من الحق ، على نحو ما ، ان شعوري موجود ، إذا تُقصد من ذلك انه يؤلف بالنسبة للغير جزءاً من كلية الوجود التي يمكن ان تطلق عليها احكام . لكن ينبغي ان يلاحـــظ ، كما ادرك ذلك هسرل، ان شعوري يظهر الغير اصلاً على انه غياب . إنه الموضوع الحاضر دائماً كمعنى لكل مواقفي وكل مسالكي ــ والغائب دائماً ، لأنه ينجلي لعيان الآخرين كحرية مستمرّة . فحن ينظر إليّ بطرس ، فإني اعرف من غبر شك انه ينظر إلي" ، عيونسه ــ وهي اشياء في العالم ـــ مثبتة على جسمي ــ وهو شيء في العالم ـــ: تلك هي الواقعة الموضوعية التي استطيع أنّ اقول عنها : انها كاثنة . لكنها أيضًا واقعة في العالم . ومعنى هذه النظرة ليس بشيء ، وهذا هو ما يضايقني فها عملت من ابتسامات ، ووعــود وتهدیدات ــ فلا شیء مکن أن ينتزع الموافقة ، والحسكم الحر" الذي اسعى إليه أعرف انه دائماً وراء ذلك ، واشعر به في مسالكي نفسها التي ليس لها بعد طابع العامل الذي تحتفظ به في مقابل الأشياء ، التي ليست بالنسبة إلى" ، بالقـــدر الذي اربطه بالغبر ، إلا تقديهات بسيطة ــ تنتظر ان تتحـــول إلى نافعة او ضارة ، مخلصة او غير مخلصة ، الخ . بنوع من الحوف يظـــل دائماً وراء كل جهودي لاستثارته ، وهو خوف لا يستثار إلا" إذا منحها كل قو"ته ، وليس إلا" بقدر ما يستثار من الخارج ، للذي هو وسيطه مع الغير تقوم لكي تختفي في السلب والحرية ؛ وشعور الغير هو كما لو لم يكُن وجوده 🖰 في 🦳 ذاته ۽ الآن ۽ و همنا۽ هو ان لا يكون .

ان شعور الغرزهو ما ليس اياه .

ثم ان شعوري الذاتي لا يبدو لي في وجوده كشعور الغير . إنــه موجود لأنه يصنع نفسه لأن وجوده شعور بالوجود . لكن معنى هـذا ان الصنع يسند الوجود ؛ اي ان الشعور عليه ان يكون وجود ذاته ، إنه لا يسنده الوجود أيداً ، بل هــو الذي يسند الوجود في حضن الذاتية ، ومعنى هذا انه مسكون بالوجود لكنه ليس هو الوجود : الله ليس ها هو .

وفي هذه الحال ، ما معنى المثل الأعلى للنزاهة الا" ان يكون مهمة يستحيل اداؤها ، ومعناها نفسه في تناقضي مع تركيب شعوري . فــان يكون الانسان مخلصاً ، كما قلنا ، هو ان يكون ما هو . وهذا يفترض انني لست اصلاً ما انا هو . لكن يفترض في هذا طبعاً قول كنَّت: و يجب عليك ، إذن تستطيع ، . إنني استطيع ان اصبح مخلصاً : هذا ما يتضمنه واجبي ومجهودي في الإخلاص . لَكننـــا نشاهد ان التركيب الأصلي لأن و لا يكون الانسان ما هو ، يجعل من المستحيل مقدماً كل صبرورة الى الوجود في ذاته او ١ ان يكون هو مــا هو ۽ . وهــذه الاُستحالة ليست محجوبة عن الشعور : بل بالعكس ، انها نسيج الشعور نفسه ، وهي المضايقة المستمرة التي نشعر بها . إنها عجزنا عن أن نعرف انفسنا ، وتكوين انفسنا بوصفنا من نحن ، انها تلك الضرورة التي تريد اننا،حين نضع انفسنا كنوع من الوجود ، محكم مشروع قائم على التجربة الباطنة أو مستنبط استنباطاً صحيحاً من مقدمات قبلية أو تجريبية ، فاننا لهذا الوضع نفسه نتجاوز هذا الوجود ــ وهذا ليس صوب وجود آخر: صوب الخلاء ، صوب لا شيء . فكيف يحق لنـــا ان نلوم الغبر على انه غير مخلص ، او ننعم باخلاصنا ، ما دام هذا الاخلاص يظهر لنا في نفْس الوقت أمسراً مستحيلاً ؟ وكيف نستطيع ، في القول ، والاعتراف ، وامتحان الضمير ، ان نعثر على مجهود للإخلاص ، ما دام هذا المجهود سيقدر له الإخفاق بجوهره ، وانسه في نفس الوقت

الذي فيه نعلنه ندرك مقدماً انسه عبث ؟ ان الأمر بالنسبة إلى ، حين أفحص نفسي ، أمر تحديد دقيق لما انا عليه ، حتى اقــــرر بغىر التواء ان اكونه - مع استعدادي فيا بعد السعى محشاً عن الوسائل السي في وسعها ان تغيّرني . لكن مسا معنى هذا ، اللهم الا ً ان يتعلق الأمر عندي بجعل نفسي شيئاً ؟ فهل احدد مجموع البواعث والدوافع التي دفعتني الى اتيان هذا الفعل او ذاك ؟ ولكن هـذا معناه المصادرة عـلى وجود حتمية علية تؤلف تيار مشاعري كسلسلة من الأحوال الفزيائية . فهل اكتشف في ذاتي ميولاً ، من اجل ان اعترف بها وانا اخجل ؟ لكن اليس معنى هذا ان انسى عن قصد ان هذه الميول تتحقق بمساعدتي، وانها ليست قوى الطبيعة ، ولكني اهبها فعَّاليتها بقرار مستمر عن قيمتها؟ احجب عن نفسي ، في نفس اللحظة ، مــا اعرفه ، وهو انني بهذا أحكم على ماض يند عنه حاضري محكم تعريفه ؟ والدليل على ذلك ان نفس الشخص في الاخلاص ، يضع انه هو ما كان ، ويغضب من حقد الغبر ، ويسعى للقضاء عليه مؤكداً أنه لا عكن بعدُ ان يكون مـا قد كَانَ . ويدهش المرء ويحزن لأن احكام المحاكم بالعقوبات تنــال رجلاً لم يعد في حريته الجديدة المذنب الذي قد كان . لكن في نفس الوقت يطلب من هذا الرجل ان يعترف بأنه ذلك المذنب . فما هو الإخلاص إذن ، ان لم يكن ظاهرة سوء نيسة ؟ او لم يتبين ان الأمر في سوء النية يتعلق بتكوين الآنية كوجود هو ما ليس إياه وليس هو ما هو ؟ إن المصاب بداء الجنسية المثلية غالباً ما يكون لديه شعور غر محتمل

إن المصاب بداء الجنسية المثلية غالبا ما يحون لديه شعور عبر محتمل بالذنب ، ووجوده كله يتحدد بالنسبة إلى هذا الشعور . ومن هنا محكم عليه بأنه سيء النية . والواقع انه محدث كثيراً أن هذا الرجل ، وسع اعرافه بميوله الجنسية المثلية ، واقراره بكل غلطة ارتكبها ، يرفض بكل قواه ان يعد نفسه «لوطياً». إن حالته حالة « على حدة » ، خاصة ، بكل قواه ان يعد نفسه «لوطياً». إن حالته حالة « على حدة » ، خاصة ،

يدخل فيها الحظ" والصدفة وسوء البخت ؛ إنها غلطات ماضية ، تفسُّر بتصور من نوع خاص العجال لا تشبعه النساء ، وينبغي بالأحسرى ان ينظر إليها على أنها من نتائج سعى قلق،أولى من أن تكون علامات على ميل مغروز غرزاً عميقاً ، الخ ، الخ . هذا من غير شك رجل سيء النية حالته أقرب الى الهزل ، لأنه مع اعترافه بكل الوقائع المعزو"ة إليه، فإنه يرفض استخلاص النتجة اللازمة عنها . ولهذا فان صديقه ، الذي يؤنَّبه أشد ما يكون التأنيب ، يتضايق من هذا الرباء : إن هذا المؤنَّب لا يريد غير شيء واحد _ وربما يكون في ذلك متساعماً : وهو أن يعترف المدنب بأنه مذنب ، وأن يصر ح المصاب بداء الجنسية المثلية دون لف ولا دوران ــ في خجل أو تعالى ، لا مهم ــ قائلاً : ﴿ أَنَا لوطى ۽ . وهنا نتساءل : مَن سيّىء النية ؟ المصاب بالجنسية المثلية ، أو المدافع عن الاخلاص ؟ إن المصاب بالجنسية المثلية يعترف باخطائه، ولكنه يناضل بكل قواه ضد الامكانية المدمرة وهي أن تؤلف أغلاطه هذه قدراً له ومصراً . إنه لا يريد أن يُعد عثابة شيء ؛ إن لديسه إدراكاً غامضاً قوياً أن المصاب بالجنسية المثلية ليس مصاباً بالجنسية المثلية مثلما ان هذه المنضدة هي منضدة ، او هذا الرجل ذو النمش هو رجل ذو تمش. ويبدو له انه تمنأى عن كل غلط منذ أن يصنعه ويعترف به، كما أن المدة النفسية ، بذاتها ، تنظفه من كل غلطة ، وتكوّن لـــه مستقبلاً غير محدّد ، وتجعله يولد من جديد . فهل هــو على خطأ ؟ الا يعترف ، بنفسه ، بالطابع الفريد غير القابل الرد الذي الآنية ؟ إن موقفه ينطوي إذن على فهم غبر منكر ، للحقيقة . لكنه في حاجة ، في نفس الوقت ، إلى ذلك الميلاد الجديد باستمرار ، إلى هـــذا الفرار المستمر من اجـــل ان يعيش ؛ وبجب ان يضع نفسه باستمرار خارج المتناول ابتغاء أن يتجنب حكم المجتمع الرهيب . ولهذا يتلاعب بالكامة ه وجود ۽ . سيكون على حق لو أنه فهم هذه العبارة : ﴿ أَنَا لَسَتَ

لوطياً ، معنى : و انا لست من أنا ، ؛ أي إذا أعلن : و بالقسدر الذي به تتحدد سلسلة من المسالك بأنها مسالك لوطي ، وفيها سلكت هذه المسالك ، انا لوطي . وبالقدر الذي به تند الآنية عن كل تحديد بواسطة المسالك ، « أنا لست لوطياً » . لكنه يتزلق نجث إلى معنى آخر لكلمة « وجود » ، فيفهم من « عدم كون » « عدم كونه في ذاته » ؛ ويصر ح بأنه « ليس لوطياً » بالمنى الذي به هذه المنضدة ليست دواة . إنه سيء النية .

لكن المُدافع عن الإخلاص لا يجهل علو" الآنية ، ويعرف ، عنــد الحاجة ، كيف يطالب به من اجل مصلحته. بل إنه يستخدمه ويصنعه . في مطلبه الحاضر : اولاً يريد ، باسم الإخلاص ــ وإذن باسم الحريةـــ ان يعود المصاب بالجنسية المثلية على نفسه ويعترف بها ؛ أو لا يوحى بأن مثل هذا الاعتراف بجلب الرأفة ؟ فما معنى هذا ، إن لم يكن أن الشخص الذي يقر" بأنه مصاب بالجنسية المثلية لن يكون بعدد نفس المصاب بالجنسية المثلية الذي يعترف به ، ويفر " إلى منطقة الحرية والإرادة الطيبة؟ إنه يطلب منه إذن ان يكون ما هو حتى لا يكون بعد ُ ما هو . وهذا هو المعنى العميق لهذه العبارة : « الخطيئة التي يعترف بها تُعدُّد نصف مغفورة ، إنه يطالب المذنب بأن بجعل من نفسه شيئاً ، من اجل الآ يعـــامله بعد ُ معاملة الشيء . وهذا التناقض يدخل في تكوين مطلب الإخلاص . ومن ذا الذي لا يرى ما في مثل هذه العبارة من مهن للغير ومطمئن لنفسي ، ألا وهي : ﴿ آه ، إنه لوطي ﴾ ، وهي عبارة تحذف بحر"ة قلم حرية مقلقة تهدف من الآن فصاعداً إلى تأليف كل أفعال الغير كنتائج ناجمة بالضرورة عن ماهيته ؟ ومع هذا فإن هذا هو ما يطالب به اللائم فريسته : أعني ان تجعــل من نفسها شيئاً ، وأن تسلم إليه حريتها ليفعل بها ما يشاء ، ويعيدها إليها فيا بعـــد كالسيد بالنسبة إلى المسود . والمدافع عن الاخلاص بالقدر الذي بــه يريد ان يُطّمَن نفسه ، بيها هو يدعي انه محكم بالقدر الذي به يطالب حرية ما بأن تتكوَّن ، بما هي حرية ؛ كشيء ، نقول ان هذا المدافع سيء النية . والأمر هنا يتعلق فقط بمرحلة من هذا النضال القاتل الذي يقـــوم بين الضائر ، ويسميه هيجل باسم و علاقسة السيد بالعبد ، . يُتوجَّه إلى ضمير ليطلب اليه ، باسم طبيعته بوصفه ضميراً ، ان يقضي على نفسه قضاءً مبرماً كضمير ، بجعله يؤمّل، وراء هذا التحطيم، في بعث جديد. ليكن ، هكذا يقال ، ولكن رجلنا هذا يسيء استخدام الإخلاص كسلاح ضد الغر . وبجب الا نسعى البحث عن الإخلاص في علاقات و الوَجُود - مَع ، ، وَلَكُن ، حيث هي . خالصة ، في العلاقات مع الذات . ولكن من ذا الذي لا يرى ان الرجل المخلص يصنع من ذاته شيئاً ؟ من اجل ان يند عن حالة الشيئية هذه ، بفعل الاخلاص نفسه؟ والرجل الذي يعترف بأنه شرير قد استبدل «حريته – من اجل الشر»، هذه الحرية المقنعة ، بطابع الشرير غير الحيِّ : إنه شرير ، انه يلتصق بذاته ، انه هو ما هو . لكنه صِدًا يَفْرُ مَنْ ذلك الشيء ، لأنه هو من يتأمله ؛ ويتوقف عليه ان يدعــه تحت نظره ، او ان يدع ذلك الشيء ينهار ويتحول الى ما لا نهاية له من الأفعال الجزئية . انه يستمد فضلاً من اخلاصه ، ، والانسان صاحب الفضل ليس الشرير ، مـــن حيث هو شرير ، ولكن من حيث انه وراء شر"ه . وفي نفس الوقت فان شر"ه قد 'جر"د من سلاحه ، لأنــه ليس بشيء ، اللهم الا" في مستوى الحتمية ، وانه بالاعتراف بذلك اضع حريثي في مقابل شر"ه ؛ ومستقبلي بكر ، وكل شيء مسموح لي بفعله . وهكذا فـــإن البنية الجوهرية للإخلاص لا تختلف عن بنية سوء النية ، مــا دام الانسان المخلص يصنع من نفسه ما هو من اجل الا يكون كذلك . وهذا هو ما يفسر" هذه الحقيقة التي يقر" بها الجميع ، وهي ان مسن الممكن ان يصير الانسان سيء النية بفضل اخلاصه . وتلك حالة استندال في نظر فالبري . والانحلاص التام المستمر كمجهود مستمر الهاسك مع الذات : هو بطبعه ، سعي مستمر المتخلص من الذات ؛ يتحرر المرء من ذاته بنفس الفعل الذي به يصبح المرء موضوعاً لذاته . وعمل بيان مستمر عا عليه الانسان معناه ان ينكر نفسه باستمرار وان يلوذ بمنطقة لا يكون فيها شيئاً ، وانما يكون فيها مجرد نظرة حرة . لقد قلنا ان سوء النية غرضه ان يدع نفسه خارج المتناول ، انه هروب . ونحن نشاهد الآن الله ينبغي استخدام نفس الألفاظ من اجل تحديد الاخلاص . فا معنى هذا ؟

ذلك ان الغرض من الاخلاص ومن سوء النية ليسا غرضن مختلفن كل هذا الاختلاف . صحيح ان ثم إخلاصاً يتعلق بالماضي ولا بهمنسا تلك النية . وسنرى أنه إذا كان هـذا الاخلاص ممكنـ ؟ . فدلك لأن وجود الانسان ، في سقوطه ، في الماخيي ، يتَكُون كوجود في ذاته . لكن لا بهمنا هنا الآ الاخلاص الذي يستهدف نفسه في المحايثة الحاضرة. أه هو غرضه ؟ العمل على أن اعترف بما أنا عليه على نحو الوجود --في [—] ذاته وانا على نحو « عدم وجودي على ما انا عليه _» . ومصادرته هي انني فعلاً على نحو الوجود - في - ذاته ، هو ما على ان اكونه. وهَكذا نجد في اساس الاخلاص حركة مرآة مستمرة وانعكَّاس، وانتقال متواصل من الوجود الذي هو ما هو الى الوجود الذي ليس هو ما هو، وبالعكس من الوجود الذي ليس هو ما هو الى الوجود الذي هو ما هو . وما هو الغرض من سوء النية؟العمل على ان اكون مّن انا،على نحو علم الوجود بما عليه المرء، او الا اكون من انا على نحو ، ان اكون مَن انا ۽ . وهنا نجد نفس العوبة المرايا . ذلك انه من اجل ان يكون ثمُّ نية للاخلاص ، فلا بد ان اكون في الأصل من انا والا اكون مّن انا . والاخلاص لا يعيّن لي ضرباً من الوجود او صفة خاصة ، لكنّ

بمناسبة هذه الصفة يهدف الإخلاص الى جعلي أنتقل من ضرب مسن الوجود إلى ضرب آخر . وهذا الضرب الثاني ، المشالي للاخلاص ، ممنوع على بلوغه ، بالطبع ، وفي نفس اللحظة التي احاول فيها بلوغه ادرك إدراكاً غامضاً مستبقاً انني لن ابلغه . ولكن من أجل ان اكو"ن نية لسوء النية ، بجب ، بالطبع أن انجو في وجودي من وجــودي . ولو كنت حزينًا أو جباناً ، على نحو ما هذه اللواة دواة ، فإن إمكان سوء النية لا يمكن تصوَّره . ليس فقط لا استطيع أن أنجو من وجودي بل ولا أستطيع حتى مجرد تخيل أن في وسعي النجاة منسه . لكن إذا كان سوء النية بمكناً ، على شكل مشروع ، فذلك لأنه ليس ثم فارق حادٌ بين الوجود وعدم الوجود حيها يتعلَّقُ الأمر بوجودي . وسوء النية ليس تمكناً إلا الآن لأن الإخلاص يشعر بأنه يخطىء هدفه بالطبع . ولا أستطيع محاولة إدراك نفسي على أني **لست جبانًا** ، بينًا أنا جبان ، إلاً" بأن كان كوني جباناً هو نصم سرخرع تساؤل ، في نفس اللحظة التي يكون فيها موجوداً ؛ وإذا كان سؤالاً هو نفسه ، واذا كان في نفس اللحظة التي أريد فيها إدراكه فإنه يفر" مني من كسل ناحية وينعدم . والشرط لإمكان محاولة القيام بسعي سيء النية هو أنه بمعنى مــــا لست ذلك الجبان الذي لا أريد أن أكونه . لكن إذا لم أكن جباناً على نحـو أن لا أكون ما أنا لست إياه فسأكون حسن النية وأنا أصر"ح انبي لست جباناً . وهكذا فإن هذا الجبان الذي لا يمكن الامساك به ، الزائل الذي لست أنا إياه ، لا بد مع ذلك ان أكون إياه على نحو مسا . ولكن ينبغي ألا يفهم من هذا أنه ينبغي ان اكون جباناً ﴿ بقدر ما م ، بالمعنى الذي به و بقدر ما ، تعني و بقدر ما جبان ... وبقدر ما غير جبان، كلا ، بل يجب في نفسَ الوقت أن أكون وأن لا أكون جُبانـــــــ جبناً كلياً ومن كل النواحي . وهكذا فإن سوء النية ، في هـــذه الحالة ، يقتضى ألا أكون من أنا ، أي أن ثمة فارقـــاً لا بمكن وزنه يفصل

الوجود عن اللاوجود في حال وجود الآنية . لكن سوء النية لا يقتصر على رفض الصفات الَّتي أمتلكها ، وعلى عدم رؤية الوجود الذي هـــو أنا . إنه يسعى أيضاً لتكويني بوصفي ما لست أنا إياه . وهو يدركني انجابياً بوصفى شجاعاً، بينها أنا لستّ كذلك . وهذا ليس ممكناً إلاّ إذا كُنت ما لسَّت أنا إياه ، أي إذا كان اللا وجـود في ذاتي ليس فيه الوجود من حيث هــو لا وجود . ولا شك في أنه من الضروري ألا أكون شجاعاً ، وإلا فإن سوء النية لن يكون نيـة سيثة . لكن يجب أيضاً ان يشمل جهدي لسوء النية الفهم الانطولوجي بمعنى أنه في الحالة العادية لوجودي فإن ما أنا هو فإني لست إياه حقاً ، وأنه ليس ثم مثل هذا الفارق بن وجود « كون المرء حزيناً » مثلاً ، ... وهو مـــا أنا هو على نحو كوني لست ما أنا إيــــاه ـــ ولا وجود عـــــــــم كون - المرء - شجاعاً الَّذي أريد تمويه . وبجب أيضاً ، وخصوصاً ، أن يكون نفي الوجود هو بعينه موضوع إعدام مستمر ، وأن يكون معى « عدم ⁻⁻ الوجود » موضوع تساؤل مستمر في الآنية ــ فإذا لم أكــن شجاعاً بالمعنى الذي به هذه الدواة ليست منضدة ، أي إذا كنت معزولاً" في ُجبِّي ، وملتصقاً به ، غير قادر على ربطه بمضاده ، وإذا كنت عاجزاً عن تحديد ذاتي بوصفي جباناً ، أي أن أنكر على نفسي الشجاعة، وبهذا أنجو من جبانتي في نفس الوقت الذي فيه أضعها ، وإذا لم يكن من المستحيل ، من حيث المبدأ ، أن أتطابق مع عدم - كوني - شجاعاً وكذلك مع كوني مس شجاعاً ، فإن كل مشروع سوء نيسة سيُحرم على" . وهَكذا فإنه لكي يصبح سوء النية ممكناً ، فلا بـــد أن يكـــــون الإخلاص نفسه سيء النية وشرط إمكان سوء النية ، هو أن الآنيـــة ، في وجودها الاكثر مباشرة ، وفي التركيب الداخلي للكوجيتو السابق على التأمل ، تكون غير ما هي إياه ، وألا تكون ما هي إياه .

« نية "سوء النية

ولكننا لم نحدد ، حتى الآن ، غير الشروط التي تجعــل سوء النية ممكن التصور ، وتراكيب الوجود التي تمكن من امجاد تصورات لسوء النية . ولا تستطيع الاقتصار على هذه الاعتبارات : وَلَمْ نَمَيْزُ بِعِمْ سُوءً النية من الكذب ، والتصورات ١ المشتركة التي اتينا عسلي وصفها ، يمكن من غير شك ، ان يستخدمها كذاب لإرباك محدّثه ، وان كان اشتراكها ، القائم على وجود الانسان لا على احوال تجريبية كان يمكن ويجب ان يظهر للجميع . والمشكلة الحقيقية لسوء النية تنشأ ، كما هـو واضح ، من كون سوء النية هو نية انـه لا مكن ان يكون كذبــــأ ساخراً ، ولا بيَّنة ، اذا كانت البيِّنة هي الامتلاك العياني للموضوع . لكن اذا اطلقنا اللفظ « اعتقاد » على اعتناق الوجود لموضوعه، فحن لا يكون الموضوع معطى او يعطى بغير تمييز ، فان سوء النية اعتقـــاد ، والمشكلة الاسآسية لسوء النيـة مشكلة اعتقـــاد . وأني للمرء ان يعتقد عن سوء نية - في التصورات التي يصنعها خصيصاً من أجل اقناع نفسه ؟ وينبغي ان يكون مشروع سوء النية هو نفسه سيء النية : فأنا لست فقط سيء النبة ، عند غـاية مجهودي ، حين شيَّدت تصوراتي المشتركة ١ واقنعت نفسي . والحق انني لم اقنع نفسي : بل كنت دائماً" مقتنعاً بقدر المستطاع وكان لا بد انه في نفسَ الوقت الذي تهيأت فيه نفسها . وامتثالي لها على انها سيئة النية هو عشابة سخرية ، والاعتقاد

١ ، المشتركة : ذات منيبين مختلفين ٤ .

باخلاص في كونها بريئة ، سيكون من حسن النية . وقرار ان يكون المرء سيىء النية لا مجرؤ على الافصاح عن إسمه ، انه يعتقد ولا يعتقد انه سيميء النية ، ويعتقد ولا يعتقد انه حسن النية . وهذا القرار هــو الذي يفصل ــ منذ انبثاق سوء النية ــ في كـــل الموقف اللاحق وفي نظرة سوء النية الى العالم . لأن سوء النية لا محتفظ معايمر الحقيقة كها يوافق عليها الفكر النقدي الحسن النية . ومساً يقرره اولاً هــو طبيعة الحقيقة . ومع سوء النيسة تظهر حقيقة ، ومنهج في التفكير ، ونمط وجود للموضُّوعات ، وعالم سوء النية هذا، الذي تحيط به الذات نفسها فجاءة،خاصته الانطولوجية هي ان الوجود فيه هو ما ليس اياه وليس هو ما هو . وتبعاً لذلك يظهر نمط من البيّنة خـاص : وهــو البيّنة غير المقنعة ، ان سوء النية يدرك بينات ، لكنه يذعن مقدماً ان لا عتلىء لهذه البيَّنات ، والا رُيقنَّع ويتحول إلى رُحسن نية : إنه يصبح متواضعاً، ولا بجهل ان الإمان قرار ، وانه بعد كل عيان ينبغي ان نقرر ونويد ما هُو كائن . وهكذا فإن سوء النية ، في مشروعه الاولي ، ومنسل انبثاقه ، يفصل في طبيعة مقتضياته ، ويرتسم كله في القرار الذي يتخذه بألا يطالب بما يزيد عن الحد ، وان يرضى حين لا يشفيه الإقناع ، وان يقسر ــ بقرار ــ اعتناقاته لحقائق غير مؤكدة . وهــــذا المشروع الأول لسوء النية هو قرار مشوب بسوء النية يتعلق بطبيعة النية . ولنفهم من هذا ان الأمر لا يتعلق بقرار إداري واع ، بل بقرار تلقائي صادر عن كياننا . ان المرء يأخذ في سوء النية كها يأخذ في السوم ، ويكون سوء النية كما يقوم بالأحلام . فاذا تحقق هذا الضرب من الوجود ، فمن الصعب الاستيقاظ : ذلك ان سوء النية نمط بذاته في العالم ، مثل اليقظة او الحُلُم ، ينحو نحو الاستمرار والبقاء ، وان كانت بنيته من نمط هو من وراء الثباته métastable.لكن سوء النية واع لبنيته وقدانخذ احتياطاته، بأن قرر ان البنية التي من وراء الثبات كانت هي بنية الوجـود ، وان عدم الامتناع كان بنية كل الاقتناعات . بقي انسه اذا كان سوء النية نية ، وانه ينطوي في مشروعه الأوكل على نفس ذاتسه (إنه يصمم ان يكون سيسيء الاقتناع حتى يقتنع انني أكون ما كنت أكون) وانسه يجب ، في البداية ، ان يكون النيسة السيئة الاقتناع ممكنة ، فسا هي شروط إمكان مثل هذه النية ؟

اعتقد ان صديقي بطرس يود ّني . اعتقد ذلك عن حسن نية . اعتقد ذلك ولا املكُ عنه عياناً مصحوباً ببيَّنة ، لأن الموضوع نفسه ، بطبعه ، لا محتمل عياناً . أعظد ذلك ، أعني أنني أقرر اعتقاد ذلك والتمسك مهذَّ القرار ، وأسلك كما لو كنتُ واثقاً منه ، وكل هذا في الوحدة التركيبية لنفس المسلك . وما أحدَّده هكذا على أنه حُسن نية ، هو ما يمكن هيجل أن يسميه باسم (المباشير) l'immédiat ، أي إيمان العجائز . وحينئذ وعلى هذا الفرض فسإن هيجل يبن فسوراً وإن المباشر يدعو إلى التوسط ، وان الاعتقاد ، حين يصبح اعتقاداً من أجل ذاته ، ينتقل إلى حالة عدم الاعتقاد . فسإذا كنت اعتقد أن صديقى بطرس يحبني ، فمعنى هذا أن صداقته تظهر لي أنها المعنى الكامن في كل أفعاله . والاعتقاد شعور خاص بمعنى أفعـــال بطرس ، لكن إذا أدركت أنني أعتقد ، فإن الاعتقاد يظهر لي أنه تحديد ذاتي خالص ، بغير ُمضايف خارجي . وهذا مــا يجعل من كلمة « اعتقد » لفظـــاً يستوي استخدامه للدلالة على ثبات الاعتقاد ثباتاً لا يتزعزع (﴿ اللَّهِي ، إني أومن بك ،) وطابعه الاعزل الذاتي تماماً .(* هل بطرس صديقي؟ لسَّت أدري ؛ ولكني اعتقد ذلك ») . ولكن مــن طبيعة الشعور ان المتوسط والمباشر فيه شيء واحد فالاعتقاد هو معرفة ان المرء يعتقد ، ومعرفة ان المرء يعتقد هُو ألا يعتقد بعد . وهكذا فان الاعتقاد هو عدم الاعتقاد بعدُ ، لأن هذا ليس إلا اعتقاداً ، وهـــذا في وحدة نفس الشعور غير الموضوعي non-thétique (بـ) الذات . صحيح اننا قسرنا

وصف الظاهرة بتحديدها بكلمة « معرفة » ؛ والشعور غير الموضوعي non-thétique ليس المعرفة . ولكنه ، لشفافيته نفسها ، هو الأصل في كل معرفة . وهكذا فإن الشعور غير الموضوعي non-thétique (بـ) الاعتقاد يقضي على الاعتقاد . ولكن في نفس الوقت نجـــد أن قانون الكوجيتو السابق على التأمل يتضمن أن وجود الاعتقاد بجب أن يكون شعور الاعتقاد . وهكذا فإن الاعتقاد وجودًا يأخذ في التساؤل داخــــل وجوده هو ، ولا يستطيع ان يتحقق إلا في تحطُّمه ، ولا بمكن أن يظهر لنفسه إلا بنفي ذاته ؛ إنه وجود ً بالنسبة اليه الوجود هو الظهور ، والظهور هو إنكار الذاتي . الاعتقاد هو غدم الاعتقاد . وهاك السبب : وجود الشعور هو الوجود بالذات ، أي هو إذن الكينونة وبالتالي التغلب على الذات . وسهذا المعنى فإن الشعور فرار مستمر من الذات ، والاعتقاد يصبح عدم اعتقاد ، والمباشر يصبح توسطاً ، والمطلق نسبياً ، والنسى مطلقـــــاً . والمثل الأعلى لحسن النية (اعتقاد المرء مــــا يعتقده) هو ، كالمثل الأعلى للاخلاص (أن يكون مـا هو) ، مثل أعلى للوجود __ في "" الذات . وكل اعتقاد ليس اعتقاداً كافياً ، ولا يعتقد المرء أبداً فها يعتقده . وتبعاً لذلك فإن المشروع الأولي لسوء النية ليس استخدام هذا التحطم الذاتي لواقعة الشعور . فإذا كان كل اعتقاد حسن النيــة اعتقاداً مستحيلاً ، فثم مكان الآن لكل اعتقاد مستحيل . صحيح أنني لا أستطيع أن أخفي عن نفسي أنني أعتقد من أجل ألا أعتقــــــــ وأنني لا أعتقد من أجل أن أعتقد . لكن الإعدام الكامل اللطيف لسوء النيسة لذاته بذاته لا يمكن أن يدهشني : ذلك أنه موجود في أعماق كل نية . فما هو الأمر إذن ؟ هل في اللحظة التي أريد أن أعتقد فيها أنني شجاع ، أعرف أنني جبان ؟ وهـــذا اليقين ، هل يأتي ليقضي عـــلى اعتقادي ؟ لكن أولاً يلاحظ أنني لست شجاعاً ولا جباناً ، إذا شئنا أن نفهم ذلك على نحو وجود ما هو في - ذاته . وثانياً ، لا أعرف أنني شجاع ، ومثل هذه النظرة الى نفسي لا يمكن أن تكون مصحوبة إلا باعتقاد ، لأنها تتجاوز البقين التأملي الخالص . وثائثاً ، من الحق أن سوء النية لا يصل الى اعتقاد ما يريد اعتقاده . ولكن لأنه موافقة على عدم اعتقاد ما يعتقده فإنه سوء نية إن تُحسن النية يريد التهرب من و عدم اعتقاد الم يعتقده ، في الوجود ؛ وسوء النية يتهرب من الوجود في و عدم اعتقاد ما يعتقده » . لقد حرد مقدماً كل اعتقاد من سلاحه : الاعتقادات التي يود اكتسابها ، وفي نفس الوقت ، الاعتقادات الأخرى التي يريد الهرب منها . وهو باوادته لهذا التحطيم الاعتقادات الأمني للاعتقاد، ومن هنا يفر العلم الى النية ، فإنه يحطم الاعتقادات التي يقابل بها ، والتي تكشف عن كونها ليست غير اعتقادات . وهكذا التي يقابل بها ، والتي تكشف عن كونها ليست غير اعتقادات . وهكذا نسطيع أن نفهم حلى نحو أفضل الظاهرة الأولية لسوء النية .

في سوء النية لا يوجد كذب ساخر cynique ، ولا اعداد دقيق واع لتصورات خداعة. ولكن الفعل الأول لسوء النية بهدف الى التهرب مما لا مكن التهرب مما يكون عليه حاله . ولكن مشروع الهرب نفسه يكشف لسوء النية عن التحلّل الباطن في حضن الوجود ، وهذا التحلّل هو الذي يريد ان يكونه . ذلك ان الموقفين المباشرين الملايين مكن ان نتخذهما في مواجهة وجردنا يتحددان بنفس طبيعة هذا الوجود وعلاقته المباشرة مع ما هو في خاته ذاته الدى المورد وعلاقته المباشرة مع ما هو في خاته دا هو إن حسن النية يسعى للفرار من التحلّل الباطن الوجودي ناحية ما هو في خاته المنه يسعى الفرار من التحلّل الباطن الوجودي ناحية ما هو في خاته المنه المهرار مما هو في خاته ، وذلك في التحلل الباطن لوجوده . لكن هذا التحلل نفسه هو ينكره كما ينكر عن نفسه انسه سوء نية . لكن هذا التحلل نفسه هو ينكره كما ينكر عن نفسه انسه سوء نية . وسوء النية بفراره عن طريق و عدم وجود ما هو و يكونه » من الوجود في خاته الذي لست انا اياه على نحو كينوني غير ما ان سوء النية بهذا يستهدف ما هو في خاتسه من الوجود و قود في خاتسه من الوجود و قود النية بهذا يستهدف ما هو في خاتسه ان اكونه و قود النية بهذا يستهدف ما هو في خاتسه ان اكونه و قود النية بهذا يستهدف ما هو في خاتسه ان الما اكونه و قود النية بهذا يستهدف ما هو في خاتسه ان الموجود في خاتسه ان الكونه و قود النية بهذا يستهدف ما هو في خاتسه ان الكونه و قود النية بهذا يستهدف ما هو في خاتسه ان الكونه و قود النية بهذا يستهدف ما هو في خاتسه النية بهذا يستهدف ما هو قود القود و قود السوء النية بهذا يستهدف ما هو قود و قود السوء النية بهذا يستهدف ما هو قود و قود السوء النية بهذا يستهدف ما هو قود المورد الم

الذي لست انا اكونه على نحو و عدم حكوني حما لست أنا حاكونه الله و التهديد المباشر أكونه الله و التهديد المباشر المستمر لكل مشروع للوجود الانساني ، ولأن الشعور يخفي في داخل وجوده مخاطرة مستمرة بسوء النبة . والأصل في هذه المخاطرة هو ان الشعور ، في وجوده وفي نفس الوقت ، هو ما ليس هو إياه ، وليس هو ما هو ما هو ما وعلى ضوء هذه الملاحظات نستطيع ان نشرع الآن في الدراسة الانطولوجية للشعور ، من حيث انه ليس كلية الوجود الانساني، بل النواة المحظية لهذا الوجود .

⁽۱) اذا استرى حسن النية وسوؤها ، لأن سوء النية يمسك بحسن النية وينزلق في أحسل مشروعه ، فليس ممنى هذا أن المرء لا يستطيع أن ينجو تماماً من سوء النية . لكن هذا يفترض استرداد الوجود المتعفن، استرداده لذاته، وهو ما سنطلق عليه اسم والسلامة » authenticité وليس هنا موضع وصفها .



القِسنم الشتاني

الحجكللاتئ

الغصّ لُ الأول

النزاكيبُ لمباشِرة لمِاهُولِذِاتِه

1

الحضور للذات

لقد أحالنا السلب الى الحرية ، وهذه أحالتنا الى سوء النية ، وسوء النية الى وجود الشعور بوصفه شرط امكانه . فيخلق بنسا اذن ان نستأنف ، على ضوء المطالب التي قدرناها في الفصول السابقة ، الوصف الذي حاولنا القيام به في مقدمة هذا الكتاب ، أعني أنه ينبغي ان نعود الى ميدان الكوجيتو السابق على التفكير . لكن الكوجيتو لا يعطينا الا ميان الكوجيتو السابق على التفكير . لكن الكوجيتو لا يعطينا الا ما نطاله باعطائه . وديكارت قد سأله عن الجانب الوظيفي فيه : وأشك ، أفكر » ولما أراد الانتقال — دون دليل عدده — من هذا الجانب الوظيفي الى الديالكتيك الوجودي وقع في خطأً أصحاب النزعة الجوهرية . وأنتفع هسرل من هذا الحطأ ، فبقي متهيباً على مستوى الوظيفي . ومن هنا لم يتجاوز أبداً الوصف الحالص للمظهر بما

هو مظهر ، وانحصر في الكوجيتو ، ولهذا يستحق ان يسمى «ظاهريا » Phénoméniste لا ظاهراتياً Phénoménologue ، وظاهرياته تساحل في كل لحظة المثالية الكنتية . ولما أراد هيدجر تجنب هذه الظاهرية التي للوصف والتي تقود الى عزل الماهيات بطريقة لاديالكتيكية ميغارية ، واجم التحليل الوجودي مباشرة دون ان عر بالكوجيتو . ولكن « الآنية ، Dasein ، لكونهما سلبت منذ البداية بُعُدْدَ الشعور ، فانها لن تستطيع استعادة ذلك البعد . وهيدجر يزود الآنية بفهم ذاتي يعرفه بأنه واخراج، pro-jet ekstatique لإمكانيتها الخاصة . وليس من مقاصدنا ان ننكر وجود هذا الاخراج . ولكن ماذا سيكون ذلك الفهم الذي ، في ذاته، لن يكون شعوراً بأنه فهم ؟ ان هذا الطابع الاخراجي للآنية يسقط في أمر في ذاتــه شيئي" وأعمى اذا لم ينبثق من شعور الاخراج ek-stase. والحق ان من الواجب من الانطلاق الكوجيتو ، لكن عكن ان يقال عنه ، مستخدمین عبارة مشهورة ، انه یقود الی کل شیء بشرط ان نخرج منه . وامحاثنا السابقة التي تتعلق بشروط امكان بعض المسالك ، لم يكن من هدفها الا ان تمكننا من سؤال الكوجيتو عن وجوده وتزويدنا بالاداة الديالكتيكية التي تمكننا من ان نجد في الكوجيتو نفسه الوسيلة لهربنا من اللحظية الى كلية الوجود التي تؤلفها الآنية . فلنعد اذن الى وصف الشعور اللا ــ موضوعي للذات ، ولنفحص عن نتائجه ولنسائل أنفسنا ما معنى ضرورة ان يكون الشعور غير ما هو وألا يكون ما هو .

لقد قلنا في المقدمة إن وجود الشعور وجود السؤال عن وجوده أمر في طبيعة وجوده . ومعنى هذا ان وجود الشعور لا يتطابق مع نفسه في توافق تام . وهذا التوافق ، الذي هو توافق ما هو في ذاته يعبر عنه سهذه الصيغة البسيطة : الوجود هو ما هو . ولا يوجد فيا هو في - ذاته أي جزء من الوجود ليس لذاته بدون مسافة . والوجود متصوراً على هذا النحو ليس فيه أدنى ثنائية ، وهو ما يعبر عنه بأن يقال ان كثافة هذا النحو ليس فيه أدنى ثنائية ، وهو ما يعبر عنه بأن يقال ان كثافة

وجود ما هو في ذاته لامتناهية انه الملاء . ومبدأ الموية بمكن ان يقال عنه انه تركيبي ، ليس فقط لأنه محد مداه بمنطقة وجود محدودة ، ولكن خصوصاً لأنسه بجمع في داخله لانهاية الكثافة . اهي امعناها : اتوجسد نحت ضغط لامتناه ، وبكثافة لامتناهية . والهوية هي التصور الحد ي للتوحيد ، وليس بصحيح أن ما هو في ذاته في حاجة الى توحيد تركيبي لوجوده : فعند الحد النهائي تختفي الوحدة وتندرج في الهوية . والحواجيبي هو المثل الأعلى للواحد ، والواحسد يصل الى العالم بواسطة الآنية . وما هو ت في ذاته ملىء بذاته ، ولا يمكن تخيل ملاء اكبر كلية " ، ولا تطابق أكمل بين الحاوي والمحوي" : وليس في الوجود أي خلاء . ولا أي شق يمكن أن يندس فيه العدم .

وخاصية الشعور ، على العكس ، هو انسه تخلخل للوجود . ومن المستحيل تعريفه بأنه تطابق مع ذاته . فعن هذه المنضدة استطيع ان أقول إنها هذه المنضدة فقط . ولكني لا استطيع ان اقتصر على القول بأن اعتقادي هو اعتقاد : فان اعتقادي اعتقاد اعتقاد . وكثيراً ما قيل ان النظرة التأملية تغير الشعور الذي تتوجه اليه . وهسرل نفسه يعترف بأن واقعة (أن يرى) المرء تجر بالنسبة الى كل تجربة حية تغيراً شاملاً . لكننا نعتقد أننا بينا ان الشرط الأو لي لكل تأمل هو كوجيتو سابق على التنكر . صحيح ان هذا الكوجيتو لا يضع موضوعاً ، بل يظل ما بين على انه الفرورة الاولى للشعور غير التأملي ، بأن يرى بذاته ، فهو يتضمن اذن أساساً هذا الطابع المُنسيد ، طابع الوجود لشاهد ، وان يتضمن اذن أساساً هذا الطابع المُنسيد ، طابع الوجود لشاهد ، وان كان هذا الشاهد الذي من أجله يوجد الشعور هو الشعور نفسه . وهكذا أبي انه ليس بعد عبر اعتقاد ، بأنه ليس بعد عبر اعتقاد ، أي انه ليس بعد عبد ان الحكم أي انه ليس بعد عبد ان المحكم أي انه ليس بعد المحالة ان يؤخذ أي انه اعتقاد م الاعتقاد ، بأنه ليس بعد عبد ان المحكم أي انه ليس بعد المحالة ان يؤخذ أي انه اعتقاد ، بأنه ليس بعد المنا أن يؤخذ أي انه اعتقاد ، النه ليس بعد المحالة النا المحكم أي انه اعتقاد ، بأنه ليس بعد المحالة ان المحكم أي انه اعتقاد ، الاعتقاد المحكم بي حال أن يؤخذ

على انه حكم هويته : فالموضوع والمحمول مختلفان اختلافاً جذرياً ، وهذا مع ذلك في وحدة موجود واحد لا تنفصم .

ليكن ، هكذا قد يقال ، لكن بجب عـــلى الأقل ان يكون شعور الاعتقاد شعوراً بالاعتقاد . وفي هذا المستوى نجد الهوية وما هو في ¬¬ ذاته . والأمر يتعلق فقط بأن نختار ، على نحو مناسب ، المستوى الذي فيه ندرك موضوعنا . لكن هذا غير صحيح : فان القول بأن شعور الاعتقاد هو شعور اعتقاد معناه الفصم بين الشعور وبين الاعتقاد ، وازالة الأقواس ، وجعل الاعتقاد موضوعاً للشعور ، ومعناه القيام بوثبة مفاجئة على مستوى التفكر . والشعور بالاعتقاد الذي لا يكون غير شعور بالاعتقاد ينبغى ، في الواقع ، ان يشعر بنُفسه كشعور بالاعتقاد. ويصبح الاعتقاد مجرد وصف عال ونوثيمي noématique للشعور ، ويصبح الشعور حراً في تعيين ذاته كما يشاء في مواجهة هذا الاعتقاد، ويشبه تلك النظرة الساجية التي يلقيها شعور فكتور كوزان على الظواهر النفسية لايضاحها واحدة بعد اخرى . لكن تحليل الشك المنهجي الذي قام به هسرل قد ألقى الضوء على هذه الواقعة وهي ان الشعور التفكري يمكنه وحده ان يتنصل مما يضعه الشعور التفكيري . وفي المستوى التفكري فقسط يمكن إجراء الوضع بين أقواس ، ويمكن ان نرفض ما يسميه هسرل باسم و المشاركة ، mit-machen . فالشعور بالاعتقاد ، مع تغييره للاعتقاد تغيراً لا مكن تداركه . لا يتميز منه ، اله من أجل صنع فعل الثقة . وهكذا فاننا مضطرون الى الاعتراف بأن الشعور بالاعتقاد اعتقاد . وهكذا ندرك عند الأصل هـــذا العمل المزدوج للاحالة : ان شعور الاعتقاد اعتقاد . والاعتقاد شعور بالاعتقاد : ولا نستطيع باية حال من الأحوال ان نقول إن الشعور شعور ، ولا ان الاعتقاد اعتقاد . فكل حدّ يحيل إلى الآخر وينتقل إلى الآخر ، ومع ذلك فان كل حد نختلف عن الآخر . لقد رأينا انه لا الاعتقاد ولا اللذة ولا السرور ممكن ان توجد قبل ان يكون مشعوراً بها ، والشعور هو مقياس وجودها ، لكن ليس أقل من هذا صدقاً ان الاعتقاد ، من حيث انه لا يمكن ان يوجد الا معكراً ، يوجد منذ البداية وقد ندًّ عن ذاته وكسر وحدة كل التصورات التي يمكن حصره فيها .

وهكذا فإن الشعور بالاعتقاد والاعتقاد موجود واحسد خاصيته هي المحايثة المطلقة . لكن حن يريد المرء إدراك هذا الوجود ، فإنه ينزلق بن الأنامل، ونجد أنفسنا في مواجهة مخطط ثنائية ، ولعبة انعكاسات ، لأن الشعور انعكاس ؛ لكنه من حيث أنه انعكاس فإنه العاكس ، وإذا حاولنا أن نمسكه بوصفه عاكساً فإنــه يزول ونسقط على الانعكاس . وهـــذا التركيب للانعكاس _ العاكس قد ربك الفلاسفة الذين أرادوا تفسيره باللجوء الى اللانهائي ، إما بأن وضعوا مثلما فعل سبينوزاً فكوة الفكرة Idea-Ideae التي تستدعي فكرة - فكرة الفكرة ، الخ ، أو بأن حدد وا ، مثلسها فعل هيجل ، العود على الذات بأنـــه اللامتناهي الحقيقي . لكن إدخال اللامتناهي في الشعور ، فضلاً عن أنسه بججُّر الظاهرة ويغمُّضها ، ليس إلا نظرية مفسِّرة قصد سا صراحة الى ردُّ وجود الشعور الى وجود مـــا هو في ^{ـــ} ذاته . والوجود الموضوعــــى للانعكاس " العاكس ، لو أننا قبلناه كما هو ، فإنه يرغمنا على تصور ضرب من الوجود مغاير لما هو في 🖰 ذاته : لا وحسدة تحتوي على ثنائية ، ولا تركيب يتجاوز ويرفع اللحظات المجردة للموضوع ونقيض الموضوع ، بل ثنائية هي وحـدة ، وانعكاس هو انعكاس ذاته . وإذا سعينا لبَّلوغ الظاهرة الكلُّية ، أي وحدة هذه الثنائية أو شعور الاعتقاد، فإنه عيلنا على الفور الى أحـــد الحدود وهذا بدوره يحيلنـــا الى التنظيم الواحدي للمحايثة . لكن إذا أردنا ، على العكس ، أن نبدأ من الثنائية ما هي كذلك وأن نضع الشعور والاعتقاد كزوج ، فإننا نجـــد فكرة الفكرة التي قال مها اسبينوزا ، وتعوزنا الظاهرة السابقة على التفكر التي أردنا دراستها . ذلك أن الشعور السابق على التفكر شعور (بـ) الذات . وتلك الفكسرة نفسهسا الخاصة باللذات هسي التي بجب علينسا أن ندرسها ، لأنها تحدد وجود الشعور نفسه .

ولنلاحظ أولاً أن الحد « ما ً هو في ً ذاته ، الذي استعرناه من التقاليد الفلسفية للدلالة على الوجود العالي ، غير دقيق . ذلك أنه عند حد التطابق مع الذات ، تختفي الذات لتخلي مكاناً للوجود الهُويتي . و و الذات ، لا عكن ان تكون خاصية للوجود $\overline{}$ في $\overline{}$ ذاته . إنه بطبيعته تفكري réfléchí ، كما يدل على ذلك نظم الكلام وخصوصاً الاحكام المنطقي للنظم اللاتيني والتمييزات الدقيقة التي يعنيها النحو بن استعال ejus و soi ان الذات soi تحيل ، ولكنها تحيل الى الذات المشخصة (الفاعـل) sujet . ويدل على علاقـة الذات المشخصة sujet مع نفسها ، وهذه العلاقة هي في الواقع ثنائية ، ولكنها ثنائيسة خاصة لأنها تقتضى رموزاً لفظية خاصة . ومن ناحية أخرى فإن الذات soi لا تدل على الوجود لا بوصفه ذاتاً مشخصة ، ولا بوصفه مفعولاً". فثلاً حن أنظر في se ' في العبارة la s'ennule (إنــه عل) فإني أشاهد أن عو يتفتح ليظهر من خلفه الفاعل نفسه . إنه ليس الفاعل ، لأن الفاعل بغير رابطة مع ذاته يتكاثف في هوية مــا ^ هو ^ في ' ذاته ، l'en-sol ؛ وهو ليس أيضاً تحديداً تأسيسياً للواقع لأنه يُظهر الفاعـــل خلفه . والواقــع أن الذات 80i لا ممكن أن تدرك كموجود واقعي : فالفاعــل لا يمكن أن يكون soi ، لأن التطابق مــع الذات يزيل ، كما رأينا ، الذَّات . لكنه لا يستطيع أيضاً ألا يكون الذات soi ، لأن الذات soi إشارة الى الفاعل نفسه . فالذات soi تمثل إذن مسافة مثالية في المحايثة التي الفاعسل بالنسبة الى نفسه ، وطريقة لكيلا

⁽١) « se تدل في الفرنسية على الضمير المائد على ذات الفاعل » .

يكون تطابقه هو ، والتخلص من الهوية مع وصفها كوحدة ، وبالجملة بأن يكون في توازن متزعزع دائماً بين الهوية لهاسك مطلق دون أثر للتنوع والوحدة كتركيب من تعدد . وهسذا ما سنسميه باسم الحضور للذات Présence à soi . وقانسون وجود مسا هو من أجل ذاتسه pour-soi ، كأساس أنطولوجي للشعور ، هسو أن يكون هو نفسه على شكل الحضور للذات .

وهذا الحضور للذات كثيراً ما أعد" ملاءً للوجود وحكمساً سابقاً واسع الانتشار بـــن الفلاسفة ، وهو يعزو الى الشعور أعـــلي مراتب الوجود . ولكن هذه المصادرة لا عكن المحافظة عليهـــا بعد وصف متعمق لفكرة الحضور . والواقسع ان كل د حضور لـ ، يتضمسن ثنائية ، أي انفصالاً على الأقل في حالة الإمكان . وحضور الوجــود لذاته يتضمن انسلاخاً للوجود بالنسبة الى الذات . وتطابق مـــا هو في هوية هو الملاء الحقيقي للوجود ، لأنه في هذا التطابق لا يُترك مكانه لأي سلب . ولا شك في أن مبدأ الحوية يمكن أن يستدعى مبدأ عدم التناقض ، كما لاحظ هيجل. والموجود الذّي هو ما هو يُنبغي أن يكون في وسعه ان يكون الموجود الذي ليس هسو ما ليس هو . لكن هذا السلب ، شأنه شأن كل السلوب يأتي الى سطح الوجود بواسطة الآنية الانسانية، كما بيَّنا ذلك لا بديالكتيك خاص بالوجود نفسه . وفضلاً عن ذلك فإن هذا المبدأ لا ممكن أن يدل إلا على علاقات الموجود مع الحارج لأنه يحكم العلاقات بن الموجود وما ليس هو إياه . فالأمر يتعلق إذن عبدأ مكوَّن للعلاقات الحارجية ، كما مكن أن تظهر للآنية الحاضرة للموجود " في " ذاته والناشبة في العالم ؛ إنه لا يتعلق إذن بالعلاقات الباطنة للوجود ، وهذه العلاقات ، من حيث أنها تصنع غيريـــة ، لا توجد . ومبدأ الهوية سلب " لكل أنواع العلاقة في حضن الوجود " في - ذاته . وعلى العكس فإن الحضور للذات يفترض أن شقاً غير ملموس

قد اندس في الوجود . فإن كان حاضراً لذاته ، فذلك لانه ليس ذاته تماماً . والحضور انحطاط مباشر التطابق ، لأنسه يفترض الانفصال . لكن إذا تساءلنا الآن : ماذا يفصل الفاعسل عن نفسه ، نضطر الى الاعتراف بأنه لا شيء . وما يفصل ، عادةً ، هو مسافة في المكان ، وانقضاء للزمان ، واختلاف نفساني أو مجرد فرديسة حاضرين معاً ، وبالجملة حقيقة مكيفة . لكن في الحالة التي أمامنا ، لا شيء بمكن أن يفصل الشعور (بـ) الاعتقاد عن الاعتقاد ، لأن الاعتقاد ليس شيئاً آخر غبر الشعور (بـ) الاعتقاد . وإدخال عنصر كيفي خارج عن هذا الكوجيتو في وحدة الكوجيتو السابق على التأمل معناه كسر وحدته والقضاء على شفافيته ؛ هنالك يكون في الشعور شيء لن يُشعر به ولا يوجد في ذاته كشعور . والفصل الفاصل بن اعتقاد ذاته لا مكن أن يُدرك ولا أن يتصوَّر على حدة . وإذا حاول المرء الكشف عنه اختفى : وبجد الاعتقاد كمحايثة محضة . لكن إذا شاء على العكس من ذلك ادراك الاعتقاد بما هو اعتقاد ، هنالك يكون الانشقاق هناك ، يظهر حن يريد المرء ألا يراه ، ونختفي حن يسعى لتأمله . فهــــذا الانشقاق هُو إذن السلب المحض . والمُسافة وانقضاء الزمان ، والفارق النفساني مكن أن تُدرك في ذاتها وتحتوي بما هي كذلك على عناصر ايجابية ، ولها وظيفة سالبة بسيطة . ولكن الانشقاق الذي حدث بن الشعور لا شيء خارج ما ينكره ولا مكن أن يكون له وجود إلا ً من حيث لا يرى . وهذا السالب الذي هو عدم وجود وقوة مُعدِمة معاً هو العدم . ولا يمكن أن يُدرك في مثل هـــذا الصفاء . ولا بـــد ، على نحو أو آخر ، من منحه الوجود " في " ذاته من حيث هو عدم . لكن العدم الذي ينبثق في قلب الشعور ليس كاثناً ؛ بل قسد كان . فالاعتقاد مثلاً ليس اقتران موجود بوجود ، بل هو حضوره لذاته ، وانبساط وجوده . والا فان وحدة ما هو من $^-$ أجل $^-$ ذاته تتداعى في ثنائية

أمرين في تذاتيها. وهكذا فان ما هو من أجل ذاته بجب ان يكون عدم ذاته . ووجود الشعور ، من حيث هو شعور ، هـو الوجود على هسافة من ذاته كحضور لذاته ، وهذه المسافة المدومة التي عملها الوجود في وجوده هي العدم . وهكذا فلكي يوجد ذات soi بحب ان تتضمن وحدة هذا الوجود عدمها كإعدام لما هو في هو ية . يجب ان تتضمن وحدة هذا الوجود عدمها كإعدام لما هو في هو ية . لأن العدم الذي يندس في الاعتقاد هو عدمه ، عدم الاعتقاد كاعتقاد في ذاته ، وكاعان العجائز . وما هو من أجل ذاته هو الوجود الذي يتعين بذاته في الوجود من حيث انه لا يمكن ان يتطابق مع نفسه .

ومن هنا رُيفُهُم انه بسؤال هذا الكوجيتو السابق على التأمل، سؤاله بغير دليل ، لم نجد العدم في أي مكان . اننا لا نجد ، ولا نكتشف العدم على نحو ما منجد الوجود وتكشفه . فالعدم دائماً في مكان آخو . وهو التزام ما من أجل ذاته كيلا يوجــــد أبداً على شكل مكان آخو ailleurs بالنسبة الى ذاته، وان يوجد كوجود يتأثر دائماً بعدم تماسك الوجود . وعدم الهاسك هذا لا يحيل الى وجود آخر ، انه ليس إلاً إحالة مستمرة من الذات إلى الذات ، ومن الانعكاس إلى العاكس ، ومن العاكس إلى الانعكاس . ومع ذلك فان هذه الاحالة لا تثير في حضن ما هو من - أجل - ذاته حركة لامتناهية ، بل هي معطاة في وحدة فعل واحسد : والحركة اللامتناهية ، لا تنتسب الا الى النظرة التَّاملية التِّي تريد إدراك الظاهرة ككلية وهي مُتحال من الانعكاس الى العاكس ، ومن العاكس الى الانعكاس دون إمكان التوقف . وهكذا فان العدم هو هذا الثقب في الوجود ، هذا السقوط لما هو في ذاته الى الذات مما يتكون عنه ما هو من أجل ذاته . لكن هذا العدم لا يمكن ان يكون و قد كان ، إلا إذا كان وجوده المستعار مضايفاً لفعل معدم للوجود . وهذا الفعل المستمر الذي به ما هو في ذاته ينحط في حضرة

ذاته ، سنسميه الفعل الانطولوجي . والعدم هو وضع الوجود الوجود موضع تساؤل ، أي الشعور أو ما هو من أجل ذاته . انه حادث مطلق يأتى الى الوجود بالوجود وهو يستند دائماً الى الوجود دون ان يملك الوجود . ولما كان الوجود في ذاته معزولا في وجوده بايجابيته الكلية ، فلا يمكن الوجود ان ينتج الوجود ، ولا يمكن ان يحدث للوجود شيء بواسطة الوجود اللهم إلا العدم . والعدم هو الإمكان الحاص بالوجود وأمكانيته الوحيدة . وفضلا عن ذلك فان هذه الامكانية الأصيلة لا تظهر لا يمكن ان يأتي الله الوجود فإنه والعدم ، لما كان عدم وجود فإنه لا يمكن ان يأتي الى الوجود إلا بالوجود نفسه . ولا شك في انه يأتي الى الوجود مفرد ، هو الآنية (الوجود الانساني) . لكن هذا الوجود يتكو ن كآنية (وجود انساني) من حيث انه ليس الا المشروع الأصيل لعدمه هو . والآنية هي الوجود من حيث انه ليس الا المشروع ومن أجل وجوده هو الاساس الوحيد العدم في حضن الوجود .

۲

واقعية ما هو من أجل ذاته

ومع ذلك فإن « ما هو من أجل ذاته » كائن . إنه كائن ، حتى لو كان ذلك من حيث أنه وجود ليس ما هو إياه وهو ما ليس هو إياه . إنس كائن ، رغم ما عسى أن يكون ثم من عقبات تجعله يسقط ، لأن مشروع الاخلاص يمكن على الأقل تصوره . إنه على شكل حادث ، بالمعنى الذي به أستطيع أن أقول إن فيليب الثاني كان موجوداً ، وأن صديقي بطرس موجود ، وهو كائن من حيث أنه يظهر في حال

لم غترها ، من حيث أن بطوس من الطبقة الوسطى الفرنسية ١٩٤٢ ، وهو كائن من حيث أنسه وأن اشمت كان عاملاً في برلين ١٨٧٠ ، وهو كائن من حيث أنسه لمقدوف به في العالم ، ومتروك في « موقف » ، وهو كائن من حيث أنه بالنسبة إليه وإلى أمور العالم ، مشل هذا الجدار وهذه الشجرة وهذا الفنجان يمكن أن يوضع السؤال الاصيل التالي بشأنها : « لماذا هذا الموجود هكذا وليس غير هذا ؟ » وهو كائن حيث أن فيه شيئاً ليس هو الأساس فيه : حضوره في العالم .

وهذا الإدراك للوجود بذاته من حيث أنه ليس هو أساس نفسه هو في قرار كل كوجيتو . ومما يسترعي الانتباه ، في هذا الصدد ، أنــه ينكشف مباشرة للكوجيتو التفكتُّري عند ديكارت . ذلك أن ديكارت حبن يريد الاستفادة من اكتشافه ، يدرك نفسه كوجود ناقص ﴿ لأنــه يشك ، لكنه يلحظ في هذا الكائن الناقص حضور فكرة مسا هسو كامل . فهو يتبيّن إذن انفصالاً بن نمط الوجود الذي يمكنه تصوّره والوجود الذي هو هو . وهذا الانفصال أو النقص في الوجود هو الأصل في البرهان الثاني على وجود الله . لأننا إذا اطرحنا المصطلح الاسكلاثي فإنه يبقى من هذا البرهان المعنى الواضح القائل بأن الوجود الـذي بملك في ذاته فكرة الكامل لا يمكن أن يكون أساس ذاته ، وإلا لنتج وفقاً لهذه الفكرة . وبعبارة أخرى : إن الموجود الذي سيكون أساس وجود نفسه لا يمكن أن يتحمل أقل انفصال بين ما هو عليه وبين ما يتصوره، لأنه سينتج وفقاً لفهمه للوجود ولا بمكن ان يتصور غير ما هو . لكن هذا الادراك للوجود كنقص في الوجود بإزاء الوجود هو أولاً إدراك الكوجيتو لإمكانه هو . أفكر ، فأنا إذن موجود . فمن أنا ؟ ليس أساس نفسه ، وهو من حيث هو موجود ، بمكن أن يكون مخلاف ما هـــو بالقدر الذي به لا يفسَّر وجود نفسه . وهذا العيان الأولي لإمكاننا هو الذي يقدمه هيدجر على أنه التعرير الأولي للانتقال مما هو صحيح إلى ما

هو صحيح . إنه قلق ، ونداء الفسمبر Ruf des Gewissens ، وشعور بالذنب . والحق أن وصف هيدجر يُظهير بجلاء الاهيام بتأسيس أخلاق ، على أساس أنطولوجي ، بيها يدعي أنه لا جمّ بذلك ، وكذلك الاهيام بالتوفيق بين نزعة الإنسانية وبين المعنى الديني للعلو . وعيان إمكاننا لا يمكن أن يشبّه بشعور الذنب . ومع ذلك فمن الحتى أن في إدراكنا لذاتنا بدو لأنفسنا مخصائص واقعة لا يمكن تبريرها .

لكن ألم ندرك أنفسنا منذ قليل المحلى أننا شعور، أي و وجود يوجد بذاته يا وكيف نستطيع أن نكون في وحدة نفس الانبثاق في الوجود، هذا الوجود الذي يوجد بذاته بوصفه ليس أساس وجوده ؟ أو بعبارة أخرى ، كيف يتأتى لما هو من أجل ذاته الذي هو من حيث أنه كاثن ليس هو وجود ذاته ، عمنى أن يكون أساس ذاته، نقول كيف يتأتى له أن يكون ، من حيث أنه من أجل ذاته ، أساساً لعدم نفسه؟ إن الجواب موجود في السؤال .

فإذا كان الوجود هو الأساس في العدم من حيث أنه إعدام لوجوده هو ، فليس معنى هذا أنه أساس وجوده ، فلتأسيس وجسوده اللهاتي يجب أن يوجد على مسافة من ذاته ، وهذا يتضمن نوعاً من الإحسدام للوجود المؤسس وكذلك المؤسس ، وثنائية ستكون وحدة : وهنساك نقع في حالة ما هو من أجل ذاته . وبالجملة فان كل جهد لتصور فكرة موجود يكون أساس وجود ذاته يؤدي ، على الرغم منه ، إلى تكوين فكرة موجود ممكن من حيث أنه وجود في تذاته ، ولكنه سيكون أساس عدم ذاته . وفعل السببية الذي به الله علة ذاته هو فعل معدم مثل كل استعادة المذات بذاتها ، بالقدر الدقيق الذي به العلاقة الأولية مثرورة هي عودة إلى الذات ، وانعكاسية . وهذه الضرورة الأصلية

⁽١) راجع المقدمة ٣

بدورها تبدو على أساس وجود ممكن ، هو ذلك الذي هو من أجـــل أن يكون عليّة ذاته . أما مجهود ليبنتس لتحديد الضروري ابتداء "مــن المكن ــ وهو تحديد ردده كنت ، فانه 'يتصو"ر من ناحية المعرفسة لا من ناحية الوجود . والانتقال من الممكن إلى الوجود كــــا يتصوره ليبنتس (الضروري أو الواجب موجود إمكانه يقتضي الوجود) يعيّن الانتقال من جهلنا إلى المعرفة . والإمكان لا ممكن أنَّ يكون هنا إمكاناً إلاً في نظر فكرنا، لأنه يسبق الوجود ــ إنه إمكان خارجي بالنسبة الى الوجود الذي هو إمكانه، لأن الوجود يستنبط منه كنتيجة عنَّ مبدأً . لكننا بيًّنا سابقاً أن فكرة الإمكان عكن النظر فيها من ناحيتن : فيمكن أن نجعل منه إشارة ذاتية (من الممكنأن بطرس توفى - معناه أنني أجهل مصبر بطرس)وفي هذه الحالةالشاهد هو الذي يفصل في أمر الممكن محضور العالم؛ والوجود له إمكانهخارج الذات، في النظرة الحالصة التي تقدر مُفرصه في الوجود؛ والإمكان بمكن أن يعطى لنا قبل الوجود، كله يُعطى لنا نحن وليس إمكاناً لهذا الوجود؛ولا ينتسب إلى ممكنات الكرة التي تجري على المفرش أن تنحرف بانثناءة المفرش ، وإمكان الانحراف لا ينتسب ايضاً الى المفرش وانما يتقرّر تركيبياً بالشاهد كعلاقــة خارجية . لكن الإمكان عكن أيضاً أن يظهر لنا كرّركيب أنطولوجي للواقسع : هنالك ينتسب إلى بعض الموجودات بامكان لها ، إنه إمكان أن تكون. وفي هذه الحالة فان الوجود يسند عند الوجود ممكناته الخاصة، وهو أساسها، ولا يمكن أن يكون في وسع ضرورة الوجود أن تتخلص من إمكانها . وبالجملة فان الله إن وجد فهو ممكن .

وهكذا فإن وجود الشعور ، من حيث أن هذا الوجود هو في ذاته من اجل - ذاته ، ، يظل في حال الامكان ، اي انه ليس من شأن الشعور ان يعطي نفسه إياه ، ولا ان يتلقاه من الآخرين . وفضلاً عن ان البرهان الانطولوجي ، شأنه شأن البرهان الكوسمولوجي ، يخفق في تقرير موجود واجب ، فإن

التفسير والأساس في وجودي من حيث كوني هذا الكاثن لا يمكن البحث عنه في الوجودالواجب.والمقدمات: ٥ كل ما هو ممكن بجب ان بجد اساسه في موجود واجب . وانا ممكن ۽ نقول إن هاتين القدمتين تعمران عن رغبة في التأسيس ، لا الربط التفسيري بأساس حقيقي . ولا يمكن ان يفسّر هذا الامكان ، بل فقط الفكرة المجردة للإمكان بوجـــه عام . وفضلاً عن ذلك ، فالأمر يتعلق هنا بالقيمة ، لا بالواقعة ا لكن إذا كان الوجود في ذاتم ممكناً ، فإنمه يسرّد ففسه بالانحدار الى ما هو من اجل ذاته . إنه يضيع في ما هو من اجل ذاته . وبالجملة فإن الوجود كاثن ولا مكن إلا آن يكون كاثناً. ولكن الإمكان الخاص للوجود ــ ذلك الذي يُنكشف في الفعل المعدم ــ هو ان يكون اساساً لذاته كشعور بواسطة الفعـــل المُضَحّى الذّي يُعدمه ؛ وما هو من اجل - ذاته هو ما هو في - ذاته وهو يضل كأمر في - ذاته ليتأسس كشعور . وهكذا فإن الشعور يستمد من ذاته كونه ــ شعوراً، ولا يمكن أن يحيل إلا إلى ذاته من حيث أنه إعدامه ، ولكن ما يعدم ذاته في الشعور ، دون أن يمكن أن يقال عنه إنه اساس الشعور ، هو ما هو في 🦳 ذاته ممكن . ومّا هو في 🦳 ذاته لا عكن أن يؤسس شيئاً؛ وإذا أُسَّس نفسه فذلك يتم بأن يعطي نفسه تعديل ما هو من أجل ذاته. وهو أساس ذاته من حيثُ أنه ليسَ بعدُ في - ذاته ؛ وهنا نعثر على الأصل في كل اساس . فإذا كان الوجود في $\overline{}$ ذاته $\overline{}$ ككن أن يكون أساس ذاته ، ولا اساس سائر الموجودات ، فإن الأساس بوجه عـــام يأتي إلى العالم بواسطة ما هو من ⁻⁻ أجل ⁻⁻ ذاته . وليس فقط ما هو من اجل ذاته ، كأمر في ذاته معدم ، يؤسس نفسه ، بــل وأيضاً يظهر معه الاساس لأول مرة .

⁽١) هذا الاستدلال يقوم صراحة على مقتضيات العقل .

بقى ان هذا الذي هو في ذاته مُعْرَق ومُعدَّم في الحادث المطلق الذي هو ظهور الأساس او انبثاق مسا هو من أجل ذاته ـ يظل في حضن ما هو من اجل ذاته كإمكانه الأصيل. والشعور هو أساسه ، لكن يظل ممكناً ان يكون ثم شعور احرى مما هو في ذاته الى غير نهاية . والحادث المطلق او ما من اجل ذاته ممكن في وجود نفسه . فإذا فسَّرت معطيات الكوجيتو السابق على التأمل فاني اشاهد حقاً ان ما هو من اجل ذاته محيل الى ذاته . وايساً ما كان فانه يكون ما يكون على نحو الشعور بالوجود . والعطش محيل الى الشعور بالعطش بما هو كذلك كما يحيل الى اساسه ... وبالعكس . ولكن كلية « المنعكس ... العاكس ، اذا امكن ان تُعطى فانها ستكون إمكاناً وامراً في ذاته . لكن هذه الكلية لا عكن بلوغها ، لأنه لا مكني ان اقول ان الشعور بالعطش شعور بالعطش ، ولا ان العطش عطش . انه هناك ككلية مُعدَّمة، ووحدة زائلة للظاهرة. فاذا ادركت الظاهرة ككثرة ، فان هذه الكثرة تدل على نفسها كوحدة شاملة ، وسهذا فـان معناها هو الامكان ، اي انني استطيع ان اسأل نفسى : لماذا انا عَطَش ، ولماذا انا شعور سهذه الزجاجة ، وسهذا الأنا؟ لكن حن انظر في هذه الكلية في ذائها ، فأنها تنعدم تحت نظرتي ؟ انها ليست موجودة ، انها من اجل الا تكون ، واعود الى ما هو من اجل ذاته مدركاً في مُجمل ثنائيته كأساس للذات: فاني غاضب هذا الغضب لأنى احدث نفسي كشعور بالغضب : اقض على هذا التسبيب للذات الذي يؤلف وجود ما هو من " اجل " ذاته لا تعثر على شيء بعد ، حتى ولا و الغضب - في - ذاته ، لأن الغضب يوجد بالطبع كها يوجد من اجل ذاته . وهكذا نجد ان ما من اجل ذاته يسنده إمكان مستمر ، يسترده لحسابه ويتمثله دون ان يستطيع ابـــداً القضاء عليه . وهذا الامكان الزائل دائماً الخاص بما هو في ذاته الذي يلاحق مــا هو من اجل ذاته ويربطه بالوجود " في " ذاته دون ان يكون في الوسع

الامساك به ، هو ما نسميه باسم واقعية facticité ما هو من اجل ذاته . وهذه الواقعية facticité هي التي تسمح بالقول بأنه موجود، وان كنا لا نستطيع ابداً ان نحققها وندركها دائماً من خلال ما هو من اجل ذاته . ولقد قلنا من قبل انسا لا نستطيع ان نكون شيئاً دون ان نمثل الوجود ١ . ١ فاذا كنت صبي مقهى ــ هكذا قلنا ــ فلا يمكن ان يتم ذلك الا على نحو الا أكونه ، وهـــذا حق : اذا استطعتُ ان أكون صبي" مقهى ، فاني أحدد نفسي فجأة ككتلة ممكنة من الهوية . وهذا لم يقع : فان هذا الموجود الممكن وفي ذاته يند عني دائماً . لكن من اجل ان يكون في وسعى ان اعطى محريــة معنى للالتزامات الــي تقتضيها حالتي ، فيجب بمعنى ما ، وفي حضن ما هو من اجل ذاته ، وككلية تزول باستمرار ، ان يُعطى الوجود - في ذاته كامكان زائل لموقفي . وهذا يتجلى بوضوح من هذه الواقعة وهي. انه إذا كان على ً ان أمثل دور صبي المقهى من اجل ان اكونه ، فعلى الأقل عبثاً أمثل دور الدبلوماسي او البحـّـار : فـــاني لن اكونه . وهذه الواقعـة غير يفصل الكوميديا المحققة عن الكوميديا الخالصة البسيطة ، هو ما بجعل ان ما من اجل ذاته ، مع اختياره معنى موقفه وتكوينه لذاته كاساس لذاته في موقف ، لا نختار موقعه . وهو مـا يجعل ان اختار نفسي كمسئول تماماً عن وجودي ، من حيث انني اساسه ، وانني لا اقبل ان أَبَرَر . وبدون الواقعية facticité فان الشعور بمكنه ان نختار ارتباطاته بالعالم ، على نحو ما تختار النفوس ، في و الجمهورية ، احوالها : فاني استطيع ان احدّد نفسي ان ﴿ أُولُد عاملاً ﴾ او ﴿ أُولُد بورجوازيّاً ﴾. ولكن من ناحية اخرى لا يمكن الواقعية facticité ان تكو"ن مني

⁽١) القسم الاول ، الفصل ٢ ، الفقرة ٢ : مسالك سوء النية .

بورجوازياً او عاملاً . انها ليست مقاومة للواقع ، لأنه باتخاذها في البنية التحتية للكوجيتو السابق على التأمل أعطيها معناها ومقاومتها . انها ليست غبر اشارة . اعطيها لنفسي خاصة بالوجود الذي مجب على ان الحق به من اجل ان اكون مّن انا ، ومن المستحيل ادراكها في تجردها الغليظ، لأن كل ما نجدها منها قد أُخذ وشيد عرية . وهذه الواقعة وهمى ان أكون حاضراً هناك الى هذه المنضدة في هذه الغرفة هو موضوع تصور حَدّي ولا مكن بلوغه بما هو كذلك . ولكنه مع ذلك متضمن في شعوري بكوني هناك حاضراً من حيث ان هذا هو أمكانه المليء ، وهو ما هو في ذاته مُعدام وعلى اساسه ما هو من اجل ذاته ينشأ هو نفسه كشعور بالوجود هناك . وما هو من اجل ذاتــه ، وهو يتعمق نفسه كشمور بالوجود هناك لن يجد ابداً في ذاته غير تبريرات ، أي انـــه سيحال دائماً الى ذاته والى هويته المستمرة (اني هناك من اجل ... الخ). ولكن الامكان الذي يُرعبد هذه التبريرات ، بالقدر الذي بمه تتأسسها هو واقعية ما من اجل ذاته . وعلاقة ما من اجل ذاته التي هي اساسه من حيث انه من اجل ذاته ، علاقته بالواقعية عكن ان تسمى بدقة : ضرورة الواقع . وضرورة الواقع هذه هي التي ادركها ديكارت و ُهسَّرل على أنها تؤلف بيَّنة الكوجيتو . ان ما هو من اجل ذاته ضروري من حيث انه يؤسّس نفسه . ومن اجل هذا فانه الموضوع التأمّلي لعيسان ضروري : إنى لا استطيع ان اشك في اني موجود . ولكن من حيث ان هذا الذي - من - اجل ذاته ، وبما هو ، بمكن الا يكون ، فان له كل إمكان الواقع . وكما ان حريثي المعدِّمة تدرك ذاتها عن طريق القلق، فان ما هو من $^-$ اجل $^-$ ذاته شاعر بواقعیته : ان لدیه الشعور بمجانیته الكاملة ، ويدرك نفسه من حيث انـه هناك من اجل لا شيء ، ومـن حبث انه زيادة عن الحاجة .

وبجب ألا نخلط ببن الواقعية وبسين ذلك الجوهر الديكارتي الذي

صفته هي الفكر . صحيح ان الجوهر المفكر لا يوجد الا بقدر ما يفكر، ومن حيث انه شيء مخلوق فسانه يشارك في امكان الموجود المخلوق . لكنه موجود . ويحتفظ بطابع ما هو في ذاته ببّامه ، وان كان ما هو من اجل ذاته صفته . وهذا هو مــا يسمى باسم الوهم الجوهري عند ديكارت . اما عندنا ، فعلى العكس ، ظهور ما هو $\dot{}$ من $^-$ اجـل ذاته او الحادث المطلق محيل الى مجهود ما هو في ذاته من اجل انا يؤسسّ نفسه ، وهذا يناظر سعي الوجود لرفع امكان وجوده ؛ لكن هذا السعى يفضي الى اعدام ما هو في ذاته ، لأن ما هو في ذاتــه لا مكن ان يتأسس دون ادخال الذات او الاحالة التفكرية المُعدمة في الهوية المطلقة لوجوده ، وبالتالي دون ان ينحط الى ما هو من ألل اجل ألت. فما هو من اجل ذاته يناظر اذن تحطيهاً لمركب ما هو من اجل ذاته ، وما هو من اجل ذاته يعدم ذاته ويمتص نفسه في سعيه لتأسيس نفسه . انه ليس اذن جوهراً ما هو من اجل ذاته صفته ، وينتج الفكر دون استنفاده في هذا الانتاج نفسه . انه يظل فقط فها هو في ذاته كذكرى وجود ، وكحضور في العالم لا يقبل التبرير . وما هو 🗕 في 🗝 ذاتمه يمكن ان يؤسَّس عدمه لا وجوده ؛ وفي انتفاشه بعدم ذاته في مــا هو من اجل ذاته وهذا يصبح من حيث هو من اجل ذاتــه اساسه هو ؟ لكن امكان وجوده – في ذاته يظل خارج نطاق تناوله . وهذا هو ما يبقى مما هو في ذاته فيا هو من اجل ذاته كواقعيته ، وهذا هو سا بجعل ما هو من اجل ذاته ليس له غير وجوب (ضرورة) الواقع ، اي اله اساس وجمعوده مس شعوراً ، أو existence ، ولكنه لا مكنه محال من الأحوال ان يؤسَّس حضوره. وهكذا نجد ان الشعور لا تمكنه بأي حال ان يمتنع من ان يوجد ، ومع ذلك فــانه مسؤول مسؤولية كاملة عن وجوده .

ما هو من اجل ذانه ووجود القيمة

دراسة الآنية (الوجود الإنساني) يجب ان تبدأ بالكوجيتو . ولكن ه انا افكر ، الديكارثية تُصمُّور في منظور آني للزمانية . فهل نستطيع ان نجد في حضن الكوجيتو، وسيلة للعلو على هَذه الآنية ؟ اذا إقتصرت الآنية (الوجود الإنساني) على وجود ، انا افكر ، فانه لن يكون لها من حقيقة غير حقيقة الآن instant . ومن الحق انهما عند ديكارت شمول" totalité آني" ، لأنها بذائها لا تدعي شيئاً بالنسبة الى المستقبل ، او لا بد من فعل : خكق ، متواصل من اجل جعلها تنتقل مــن آن الى آن آخر . لكن هل بمكن تصور حقيقة الآن ؟ وهل الكوجيتو لاَّ يلزم ، على طريقته ، الماضي والمستقبل ؟ إن هيدجر مقتنع بأن ۽ انا افكر ، عند ُهُ سُرُلُ فَحْ منصوبِ لليام فيه اغراء ولزوجة ، وانه تجنبُ اللجوء الى الشعور في وصفه للآنية Dasein . وغرضه إظهاره مباشرة، ككم"، أي كشيء يفر من ذائسه في مشروعه نحو امكانيات كونه موجوداً ،وهذا المشروع للذات خارج الذات هو ما يسميه باسم والفهم، Verstand ، وهو الذي عكنه من اقامة الآنية بوصفها ، كاشفة ــ منكشفة ، لكن هذا السعي لإظهار فرار الآنية من نفسها سيلقى بدوره صعوبات لا مكن التغلب عليها اولاً ، ولا مكن القضاء اولا على بُعد و الشعور ۽ حتى لو كان ذلك مــن اجل استرداده فيا بعد . والفهم لا معنى له الا اذا كان شعوراً بـالفهم . وامكاني لا يمكن ان يوجد كامكان لي الا اذا كان شعوري هو اللَّذي يضَّر مني اليه. والا فان كل نظام الوجود وممكناته ستسقط في اللاشعور ، أي في دما هو في ذاته. وها نحن اولاء قد رُمي بنا الى جانب الكوجيتو . ولا بد من الانتقال عنه . فهل يمكن توسيعه دون فقدان فوائد البيّنة التفكرية ؟ ومساذا كشف لنا عنه وصف ما هو من اجل ذاته ؟

لقد التقينا أولاً بإعدام يتأثر به وجود ما هو من اجل ذاته ، يتأثر به في وجوده . وهذا الكشف للعدم بدا لنا انه لم يتجاوز حدود الكوجيتو. فلننظر في الأمر باحكام .

إن ما هو من أجل ذاته لا عكن ان محتمل الاعدام دون ان محدد نفسه كنقص في الوجود . ومعنى هذا ان الاعدام لا يتطابق مسع مجرد ادخال الحلاء في الشعور والموجود الخارجي لم يطرد ما هو في ذاته من الشعور ، بل ما هو من اجل ذاته يتحدد دائماً بأن لا يكون ما هو في ذاته . وهذا معناه انه لا عكنه ان يؤسس ذاته الا ابتداء من ما هو في ذاته وضد ما هو في ذاته . وما هو في ذاته العيني الواقعي حاضر كله في قلب الشعور كأمر يعن ذاته بألا يكون . والكوجيتو بجب ان يقتادنا بالضرورة الى اكتشاف هذه الحضرة الكلية البعيدة عـــن المتناول والخاصّة بما هو في ^ ذاته . ولا شك في ان واقعة هذه الحضرة ستكون علو ما هو من اجل ذاته هو نفسه . ولكن الاعدام هسو الأصل في العلو" متصوراً كرابطة اصيلة تربط بن ما هو من اجل ذاته وبن ما هو في ذاتــه . وهكذا نلمح وسيلة للخروج من الكوجيتو . وسنرى فيما بعد ان المعنى العميق للكوجيتو هو النبذ جوهرياً خارج ذاته . لكن لم يثن الأوان بعدُ لوصف خصائص ما هو من اجل ذاته هذه . ومـا اظهره الوصف الانطولوجي مباشرة " هو ان هذا الموجود اساس للذات كنقص في الوجود ، أي أنه يتعين في وجوده بوجود ليس هو اياه .

ومع ذلك فثم أحوال عديدة لعدم الوجود ، وبعضها لا تبلغ الطبيعة الباطنة للوجود الذي ليس هو ما ليس هو . فاذا قلت مثلاً عن دواة إنها ليست طائراً ، فسان السلب لا يمس الدواة ولا الطائر . فالسلب عكن أن تتقرر إلا بآنية شاهدة . وفي مقابل ذلك

يوجد نمط من السلب يضع علاقة باطنة بن ما يُنكر وما ينكر عليه١. والنقص هو من بن السلوب الباطنة ذلك السلب الذي ينفذ إلى أعمـــاق الوجود ، ويؤلف في وجوده الوجــود الذي ينكره مع الوجـود الذي ينكره . وهذا النقص لا ينتسب إلى طبيعة ما هو في ذاته ، الذي هــو في ذاته ، الذي هو ايجاب كله . ولا يظهر في العالم إلا مسع انبثاق الآنية (الوجود الإنساني) . ففي العالم الإنساني وحده يمكن وجمسود "مناقص . والنقص يفترض ثلاثاً : ما ينقص ، أي الناقص، وما ينقصه النقص أي الموجود، والكلية التي تفككت بالنقص ويردها تركيب الناقص مع الموجود : وهو المنقوص . والوجود المُسلّم إلى عيان الآنية هـــو دَاثًا مَا يَنقَصُهُ النقص أي الموجود . فمثلاً إذا قلت إن القمر ليس بدراً نجد أن ما أسليم إلى العيان هو أمر في [—] ذاته ليس في نفسه كامسلاً ولا ناقصاً ، بل هو ما هو ، دون ارتباط بموجودات أخرى . ولكي يدرك هذا الذي في ذاته كهلال ، بجب أن تتجاوز الآنيـــةُ المعطى إلى جانب مشروع الكلية المتحققة ــ وهي هنا قرص البدر ــ وتعود بعـــد ذلك إلى المعطى لتكوينه كهـــلال ، أعني من أجل تحقيقه في وجــوده ابتداءً من الكلية التي هي أساسه . وفي هذا التجاوز نفسه يوضع الناقص كأمرٍ يؤلف الالحاقُ التَّركيبي بالموجـــود الكلية الثركيبية للمنقوص . وبهذا المعنى يكون الناقص من طبيعة الوجود ، ويكفي قلب الموقــف لكي يصبح موجوداً ينقصه ما ينقصه ، بينما الموجود يصبح ناقصاً . وهذا الناقص كمكمل للموجود يتحدد في وجوده بالكلية التركيبية للمنقوص manqué . ومكذا نجد أنه في العالم الانساني الموجود الناقص الذي يسلم

 ⁽١) الى هذا النمط من السلب ينتسب التقابل الهيجلي . ولكن هذا التقابل يجب هو نفسه أن
يقوم صلى السلب الباطن الأولى ، أي على النقص . فشلا أذ اصبح مسا ليس جوهرياً بدوره
جوهرياً ، فذلك لأنه يستشمر نقصاً في حضن ما هو جوهري .

نقسه إلى العيان كناقص يتألف من المنقوص – أى مما ليس هو – في وجوده ؛ والبدر هو الذي بهب الهلال وجوده هلالاً ؛ وما ليس موجوداً عسد د ما هو موجود ؛ ومن شأن وجود الموجسود ، كمضايف لعلو يساني ، أن يقود إلى خارج نفسه حتى الوجود الذي ليس هو من حيث أنه هو معاه .

والآنية ، التي بها يظهر النقص في العالم ، بجب هي الأخرى أن تكون نقصاً . لأن النقص لا يمكن أن يأتي من الوجود إلا بالنقص ، وما هو في تذاته لا يمكن أن يكون فرصة للنقص في ما هاو في ذاته . وبعبارة أخرى ، كي يكون الوجود ناقصاً أو منقوصاً ، بجب أن يصبح الوجود نقص ذاته هو ؛ فالوجود الذي ينقص هو وحده الذي يمكنه أن يتجاوز الوجود إلى ناحية المنقوص .

أما أن الآنية نقص"، فهذا أمر" يكني في التدليل عليه وجود الرغبة بوصفها واقعة إنسانية . إذ كيف يمكن تفسير الرغبة ، إذا أردنا أن نرى فيها حالة نفسية ، أي وجوداً طبيعته أن يكون ما هو كائن ؟ إن الموجود الذي هو ما هو لا يستدعي شيئاً لنفسه من أجل أن يكتمل والدائرة الناقصة لا تستدعي الاكمال إلا من حيث أنها تتجاوزها الآنية . إنهسا في ذاتها كاملة وموجبة تماماً كمنحن مفتوح . والحالة النفسية التي توجد مع كفاية هذا المنحى لا يمكن أن تمتلك، بالزيادة، أقل و نداء اليلي بيء آخر : إنه سيكون هو نفسه ، دون علاقة مع ما ليس إياه ؟ هو الجوع المهدأ ، كما يتجاوز الهلال إلى البدر . ولا يمكن التخلص من المشكلة بأن نجعل من الرغبة نزوعاً متصوراً على صورة قوة فيزيائية ، من المشكلة بأن نجعل من الرغبة نزوعاً متصوراً على صورة قوة فيزيائية ، في النوع ، حتى لو سكم له بفاعلية العلة ، لا يمكن ان يملك في الفسه خصائص اشتهاء حالة أخرى . والتووع من حيث هسو موجد لأحوال لا يمكن ان يكون هو الرغبة بوصفها نداء لحالـة . والالتجاء

إلى التوازى النفسي ــ الفسيولوجي لا يمكن مــن استبعاد هــــذه الصعوبات:العطش كظاهرة عضوية ، وحاجة دفسيولوجية ، إلى الماء لا يوجد . والجهاز العضوى المحروم من الماء يتبدّى عن بعض الظواهر الامجابية ، مثلاً عن غلَظ وتختّر السائل الدموي ، وهـذا بدوره يثير ظواهر اخرى . والمجموع عبارة عن حـــالة امجابية للجهاز العضوى لا تحيل إلا للى نفسها ، كما أن غلظ محلول يتبخَّر منه الماء لا مكن أن يعد " في ذاته رغبة ماء المحلول . فاذا افترضنا تناظراً دقيقاً بن ما هـو عقلي وما هو فسيولوجي،فان هذا التناظر لا بمكن ان يتقرر إلا على أساس الهوية الانطولوجية ، كما أدرك ذلك اسبينورًا . وتبعاً لذلك، فان وجود العطش النفسي سيكون الوجود في ذاته لحالة ، ونحن لهذا 'نحال إلى علو شاهد . ولكن سيكون رغبة من أجل هذا العلو" ، لا من أجل ذاته ؛ إنه سيكون رغبة في نظر الغبر . وإذا كان للرغبة أن تكون رغبة لنفسها فلا بد ان تكون العلو" نفسه ، اي ان تكون بطبعها فراراً مـن ذاتهـــا إلى الموضوع المرغوب فيه . وبعبارة اخرى ، يجب ان تكون نقصاً ... لا نقصاً هو موضوع ، ونقصاً احتمل ، وخلق بواسطة التجاوز اللي ليس هـو : بل بجب ان يكون نقصاً لنفسه في ... والرغبة نقص في الوجود ، ويلاحقها في وجودها الأعمق الوجود الذي هي رغبــة فيه . وهكذا تشهد على وجود النقص في وجود الآنية . لكن إذا كانت الآنية نقصاً ، فان بها ينبئق في الوجود ثلاث الموجود والناقص والمنقوص. فما هي الحدود الثلاثة لهذا الثلاث ؟

إن ما يلعب هنا دور الموجود هو ما يُسلم نفسه الى الكوجيتو بوصفه المباشر الرغبة ، انه ذلك الذي من اجله الذي ادركنا ، على انه ليس ما هو وانه هو ما ليس هو . لكن ماذا عسى ان يكون المنقوص ؟ للجواب عن هذا السؤال ينبغي ان نعود الى فكرة النقص وان تحدد على وجه احسن الرابطة التي تربط بين الموجود والناقص . ان هده

الرابطة لا يمكن ان تكون مجرد رابطة اقتران . اذ لو كان ما ينقص حاضراً حضوراً عيقاً ، في غيابه نفسه ، في قلب الموجود ، فللك لأن الموجود والناقص قد أدركا في نفس الوقت وتجووزا في وحدة كلية واحدة . وما يشيد نفسه كنقص لا يستطيع فعل ذلك الا بتجاوز نفسه صوب شكل متفكك كبر . وهكذا نجد ان النقص ظهور على اساس حالياً (و ذراعا فينوس ميلو تنقص ... و) او لم تتحقق ابداً بعداً حالياً (و ذراعا فينوس ميلو تنقص ... و) او لم تتحقق ابداً بعداً بوصفها بجب اعدامها في وحدة الكلية الناقصة . فكل ما ينقص ينقص كذا ... بوصفها بجب اعدامها في وحدة الكلية الناقصة . فكل ما ينقص ينقص كذا ... من اجل كذا ... وما هو معطى في وحدة انبئاق أولي هو ما هن اجله، متصوراً من حيث انه ليس بعداً او لم يعد موجوداً ، وهو غياب يتجاوز الله الموجود المقطوع الذي يشبد نفسه بهذا بوصفه مقطوعاً . فا هو المن اجل » الحاص بالآنية ؟

ان ما من اجل — ذاته ، بوصفه اساس ذاته ، هو انبئاق السلب . وهو يتأسس من حيث انه ينفي عن ففسه نوعاً من الوجود او حالة من احوال الرجود . وما ينفيه او يسلبه هو كما نعرف الوجود في ذاته . لا أي وجود في ذاته اتفق : فان الآنية ، هي قبل كل شيء عسدم ذاتها . وما تنكره او تعدمه من ذاتها بوصفه ما من اجل ذاته لا يمكن ان يكون الا ذاتها . وكما انها تتألف من حيث المعنى من هذا الاعدام وهذا الحضور فيها لما تعدمه من حيث هو معدم ، هو اللذات من حيث انها الوجود في ذاته المتقوص الذي يؤلف معنى الآنية . والآنية ، من حيث انها ، في علاقتها الأولية مع ذاتها ، ليست ما هي ، فان علاقتها مع ذاتها ليست ما هي ، فان علاقتها المحلاقة المنكرة مع ذاتها هم ع ، ها همي ؛ والعلاقة المنكرة في تعريف ما هو كذلك ينبغي ان يوضع في تعريف ما هو من اجل ذاته — وبما هو كذلك ينبغي ان يوضع

اولاً – هي علاقة معطاة على انها غائبة باستمرار عما هو من اجل ذاته بالنسبة الى نفسه ، على نحو الهوية . ومعنى هذا الاضطراب الدقيق الذي به يفر العطش ولا يصبح عطشاً ، من حيث انه شعور بالعطش ، هو عطش سيكون عطشاً ويلاحقه . وما ينقص مسا هو من اجل ذاته هو ذاته — او ذاته كوجود — في — ذاته .

وينبغي مع ذلك الا نخلط بن هذا الذي هو - في - ذاته المنقوص وبين ما في ذاته الخاص بالواقعية facticité . فما هو " في " ذاتـه الحاص بالواقعية ، في اخفاقه في التأسس ، قد امتُص الى حضور خالص في عالم ما هو من اجل ذاته . وعلى العكس من ذلك نجد ان ما هو في ذاته المنقوص هو غياب خالص . واخفاق الفعل المؤسس قد اخرج مما هو في ذاته ما هو من اجل ذاته كأساس لعدمه هو . لكن معنى الفعل المؤسس المنقوص يظل عالياً . وما من اجل ذاته هو في وجوده اخفاق، لأنه ليس اساساً الا لنفسه من حيث انه عدم . والحق ان هذا الاخفاق هو وجوده نفسه ، لكن ليس له معنى الا إذا ادرك ذاته كاخفاق في حضرة الوجود الذي اخفق في ان يكونه ، أي في الوجود الذي سيكون اساس وجوده ، وليس فقط اساس عدمه ، اعنى انسه سيكون اساسه من حيث انه تطابق مع ذاتسه . والكوجيتو ، بطبعه ، محيل الى مسا ينقصه ، والى ما لا يوجد فيه ، لأنه كوجيتو مُلاَحقٌ بالوجود . وقد ادرك ذلك ديكارت جيداً ؛ وهذا هو الأصل في العلو : ان الآنية هي تجاوز نفسها الى ما ينقصها ، انها تتجاوز نفسها الى الوجود الحاص الذي ستكونه اذا كانت هي ما هي . والآنية ليست شيئًا يوجد اولاً ثم ينقصه، فها بعد ، هذا او ذاك : انها توجد اولاً ومنذ البداية كنقص وعسلى علاقة تركيبية مباشرة مع ما ينقصها . وهكذا نجد ان الحادث الخالص الذي به تنبئق الآنية كحضور في العالم يدرك من تلقاء ذاته على انه نقص ذاته . والآنية تُندرَ ك في مجيئها الى الوجود على أنها وجود ناقص وتدرك نفسها موجودة من حيث انها غير موجودة ، في حضرة الكلية الفردية التي تنقصها والتي هي هي على شكل انها ليست هي وانها هي . والآنية تجاوز مستمر الى تطابق مع ذات غير معطى أبداً فاذا كان الكوجيتو ينحو نحو الوجود ، فذلك لأنه بالـ Surrexion يتجاوز نفسه الى الوجود متصفاً في وجوده بأنه الوجود الذي ينقصه التطابق مع الذات كيا يكون هو . والكوجيتو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوجود في ذاته نسبياً بيل ترتبط بموضوعها – مما من شأنه ان يجمل ما هو في ذاته نسبياً بيل كفكرة كنقص لما محدد نقصه . ومهذا المعنى يكون البرهان الديكارتي الثاني وجوده أن الموجود الكامل ؛ والموجود الذي يسس اساساً الا لعدمه يتجاوز نفسه الى الموجود الكامل ؛ والموجود الذي هسو اساس وجوده .و لكن الوجود الذي تتجاوز الآنية نفسها ناحيته ليس إلهاً عالياً: بل هو في قلب الآنية نفسها ، انسه ليس الا الآنية بوصفها كلية . totalite

ذلك ان هذ الكلية totalité ليست ما هو في ذاته فحسب وهسو العالي . ولكن ما يدركه الشعور على أنه وجود يتجاوز نفسه إليه ، إذا كان محض ما هو في ذاته ، يتطابق مع إعدام الشعور . ولكن الشعور لا يتجاوز نفسه ناحية إعدامه ، ولا يريد أن يضيع نفسه في ما هو في ذاته الحاص بالهوية عند حدود تجاوزه . إن ما هو من أجل ذاته يطالب بالوجود - في - ذاته من أجل الوجود من أجل ذاته من حيث هسو كذلك .

وهكذا نجد ان هذا الوجود الغائب دائماً الذي يلاحق ما هـو مـنن أجـل ذاته هو نفسه متحجر فيا هـو أي أداته الآركيب المستحيل لما هو من أجل ذاته وما هو في ذاته : إنـه سيكون أساس نفسه لا من حيث انه وجود ، ويحتفظ في نفسه بالشغافية الضرورية الشعور ، وفي نفس الوقت بالتطابق مع الذات

للموجود في ذاته . ومحتفظ في نفسه لهذا العود على الذات الذي هـــو شرطُ لَكُلُّ ضرورة ولَكُل أَسْاس . ولكن هذا العود على الذات سيّم بغير مسافة ، انه لن يكون أبداً حضوراً للذات ، بل هوية مع الذات. وبالجملة ، فان هذا الوجود سيكون اللمات soi التي بيّنا أنها لا ممكن ان توجد الا كعلاقة زائلة دائماً ، لكنها ستكون تُكلُّك من حيثُ أنها وجود جوهري . وهكذا نجد ان الآنية تنبثق بما هي كذلك في حضرة كليتها او ذاتها كنقص لهذه الكلية . وهـــذه الكلية لا يمكن أن تعطى بالطبع ، لأنها تشابه في ذاتها الحصائص غير المتفقة لما هُو في ذاته وما هو مَن أجل ذاته . ولا يلومنا أحد على أختراع موجود من هذا النوع على هوانا : فان هذه الكلية التي يتشخص وجودها وغيابها المطلق كعلو خارج العالم تتخذ اسم الله . والله أليس هو موجوداً هو ما هو ، من حيث انه أبجاب كلّه وأساس للعالم ــ وفي نفس الوقت هو موجود ليس هو ما هو وهو ما ليس هو ، من حيث أنه شعور بالذات واساس ضروري لذاته ؟ ان الآنية تتألم في وجودها ، لأنها تنبثتي للوجود بوصفها تلاحق دائماً بكلية هي هي دون ان يكون في وسعها ان تكون ، لأنها لا تستطيع ان تبلغ ما هُو في ذاته دون ان تضع نفسها كوجود من أجل ذاته . أنها آذن بطبعها شعور شقيٌّ ، دون تجاوز ممكن لحالة الشقاء . لكن ما هي حقيقة وجود هذا الموجود الذي يتجاوز الشعور (أو المتناقضّات التي تجدها فيه تبرهن فقط على انه لا يمكّن ان يتحقق . ولا شيء قادر على ان يقوم في وجه هذه الحقيقة البيّنة : ان الشعور لا بمكن ان يوجد الا ناشباً engagée في هذا الوجود الذي محيط بــه من كل ناحية وبجمَّده محضوره الشَّبَحي ــ هذا الوجود الذي هو هو ومع ذلك هو ليسّ هو . او نقول انه مُوجود نسمي الى الشعور ؟ ان هذا سيكون خلطاً بينه وبين موضوع قضية thèse . ان هذا الموجود ليس موضوعاً بواسطة وأمام الشعور ، وليس ثم شعور بهذا الموجود ، لأنـــه يلاحق

الشعور غير القضوي thétique للذات. ومحدده كمعنى لوجوده ، وليس شعوراً به كما ليس شعوراً بذاته . ومع ذلك فانه لا يمكن ان يند عن الشعور : لكن من حيث انه يتعلق بالوجود كشعور (بـ) الوجود ، فانه قائم هناك . وليس الشعور هو الذي يعطي معناه لهذا الوجود ، كما يعطيه لهذه الدواة وهذا القلم ، لكن بدون هذا الموجود الذي هو على شكل ما ليس موجوداً ، فإن الشعور لن يكون شعوراً ، أي نقصاً : بل منه ، على العكس ، يستمد معناه بوصفه ضميراً . انه ينبثق مثله، في قلبه وخارجه ، انه العلو" المطلق في المحايثة المطلقة ، وليس ثمَّ أُولُوية له على الشعور ولا للشعور أولوية عليه : انهما زوج معاً . ولا شك في انه لا يمكن ان يوجد بدون ما هو من أجل ذاته ، ولكن ما هو من أجل ذاته هو الآخر لا يمكن ان يوجد بدونه . والشعور يقوم بالنسبة الى هذا الوجود على حال كونه هذا الوجود ، لأنه هو ذاته ، لكنه كوجود لا يمكن ان يكونه . انه هو نفسه ، في قلب ذاته ، وخارج المتناول ، كغياب وأمر لا يمكن تحقيقه ، وطبعه ان يحتوي في ذاتـــه على تناقضه الحاص، وعلاقته مع ما هو من اجل ذاته محايثة كلية تنتهي بعلو" کلی" .

وينبغي ألا يتصور ها الموجود كحاضر المشعور مع الحصائص المجردة التي قررتها امحاثنا . فالشعور العيني ينبثق في الموقف وهو شعور مفرد متفرد منفرة لهذا الموقف ، ولذاته في الموقف . والذات حاضرة في هذا الشعور العيني ، وكل الحصائص العينية المشعور لها مضايقاتها في كلية الذات . ان الذات فردية ، وهي تلاحق ما هو من اجل ذاته من حيث كونه تمامها الفردي . فالعاطفة ، مثلا ، عاطفة في حضرة معيار، أي عاطفة من نفس النوع لكنها ستكون ما هي . وهذا المعيار او كلية الذات العاطفية حاضر مباشرة كنقص معانى في قلب الألم . يتألم المرم، ويتألم من كونه لا يتألم بدرجة كافية . والألم الذي نتحدث عنه ليس

ابداً ذلك الذي نشعر به . وما نسميه الألم و الجميل ، او الألم والحق، وهو الذي بهزنا ، هو الألم الذي نقرؤه على وجه الآخرين ، وعلى شكل اظهر تفرده في الصور ، وعلى وجه تمثال ، وعلى قناع مأساوي . انه ألم ذو وجود . وهو يتبدى لنا ككل متضاغط موضوعي لم ينتظر مجيئنا كَى يوجد ، وهو يتجاوز الشعور الذي لدينا عنه ، أنه هناك وسط العالم ، غير قابل للنفوذ ، كثيف ، مثل هذه السحن او هذا الحجر ، إنه يستمر ، واخيراً فانه هو ما هو : ونستطيع ان نقول عنه : هذا الألم الماثل هناك ، الذي يعبّر عن نفسه بهذا الانفراج الفم ، بتقطيب الحاجب . انه يحتمل ويتجلى في الملامح ، ولكنه غير مخلوق . لقد استقر عليها ، وهو من وراء الانفعالية والفاعلية ، من وراء السلب والامجاب : إنه ثمّ . ومع ذلك فلا يمكن ان يكون شعوراً بالذات . ونحنّ نعسلم جيداً أن هذا القناع لا يعبّر عن التقطيب غير الواعي للناثم ، ولا الفراج فم الميَّت : إنه تحيل الى ممكنات ، وإلى موقف في العالم . والألم هو العلاقة الواعية بهذه المكتات ، بهذا الموقف ، ولكنها علاقة قسد ُجمَّدت ، وصُبَّت في برونز الوجود ، وهي بما هي كذلك تسحرنا: إنها بمثابة تقريب منحط من هذا الألم - في - ذاته الذي يلاحق ألمنا. والألم الذي أستشعره ، على العكس من ذلك ، ليس ابـــداً ألماً كافياً بسبب انسه يفي كما لو كان ذلك في ذاتسه ، بالفعسل نفسه الذي يتأسس بــه . وهو يفر ً كألم الى شعور الألم ولا يمكــن ان افاجأ به ، لأنه ليس بالقدر تمامـــا ً الذي استشعره . وشفافيته تنزع منه كل عمق . ولا استطيع ان ألاحظه ، كما ألاحظ شفافية التمثال ، لأني أصنعه وأعرفه . فاذا كان لا بد من التألم ، فاني أود ان يمسك بسي ألمي ، وان يفيض عني ويغمرني كالنوء : ولكنّ ينبغي ، على العكس ، ان أرفعه إلى الوجود في تلقائيتي الحرَّة. اني أريد في آن ِ واحد ِ ان اكونه وان أحتمله ، ولكن هذا الألم الهائل المعتم الذي ينقلني الى خارج ذاتي،

يحف بني بجناحه ولا استطيع إدراكه ، ولا احد غير ذاتي ، ذاتي الي تشكو ، وتنوح ، ذاتي التي بجب عليها ، لتحقيق هذا الألم الذي هو أنا ، ان تمثل باستمرار مهزلة الألم . إني ألوى ذراعي ، واصرخ ، من اجل ان موجودات َ في ذائهــا ، وأصواتاً ، وحركات تجري في الدنيا ، يحملها الألم في ذاته الذي لا يمكن ان اكونه . وكل شكاة وكل سياء لمن يتألم تهدف إلى نحت تمثال في ذاته للألم. لكن هذا التمثال لن يوَّجد ابداً إلَّا بواسطة الآخرين ، ومن اجل الآخرين . وألمي من كونه ليس هو ما هو ، ومن كونه هو ما ليس هو ، فهو في اللحظة التي يوشك بها على الاتصال يفر" ، مفصولا" عن نفسه بلا شيء ، بذلك العدم الذي هو أساسه . إنه يثرثر لأنه ليس بدرجة كافية ، لكن مثله الأعلى هو الصمت . وصمت التمثال ، صمت الانسان المرهق الذي يحنى جبينه ويغطى وجهه دون ان يقول شيئًا . ولكن هذا الانسان الصامت هسو عندي من اجلي ، لا يتكلم . اما في نفسه فهو يثرثر بغير انقطاع لأن الذي يريده وهو لا يريده ، ولا يريده وهو يريده ، ويلاحقه غياب مستمر ، هو غياب الألم اللامتحرك الصامت الذي هو الذات ، الكلية يتألم ، و المن أجل ۽ الحاص بالآنية المثألة . وهكذا نشاهد ان الألم [—] الذات الذي يزور ألمي **لا يضعه أ**لمي . وألمي الحقيقي ليس **مجهوداً** لبلوغ الذات . ولكنه لا مكن ان يكون ألماً في حضرة ذلك الألم التام الغائب .

ونستطيع الآن أن نحدد بدقة أكبر ــ ما هو وجود الذات : إنسه التيمة . ان القيمة تتأثر بهذا الطابع المزدوج الذي شرحه الأخلاقيون على نحو ناقص تماماً ، فقالوا انها توجد ولا توجد مطلقاً وبغسير شرط .

ليس له وجود من حيث انه واقــع . فوجوده هو أن يكون قيمة ، أي الا يكون موجوداً . وهكذا نجـــد ان وجود القيمة بما هي قيمة هو وجود ما ليس له وجود ، لهــــذا يبدو إذن ان القيمة لا ممكن ان تدرك : فلو أخذت وجوداً ، مخاطر المرء بعدم إدراك عسلم واقعها تماماً وان بجعل منها مثلما فعل علماء الاجماع ، مقتضى واقعة بين وقائع أخرى . وفي هذه الحالة نجد ان إمكان الوجــود يقتل القيمة . وبالعكس ، إذا لم ننظر إلا في مثالية القيمة فإننا بذلك نسلبها وجودها وبهذا تتداعى . ومن غير شك ــ كما بيَّن ذلك شيلر ــ أستطيع الوصول الى عيان القيم ابتداء من تمثيلات عينية : فأستطيع إدراك النبل من فعل نبيل . لكن القيمة ــ مدركة على هذا النحو ــ لا تتبدى بنفس المستوى في الوجود مع مستوى الفعل الذي تحدد قيمته ـــ كما هي الحال قبلاً في ماهية ، الأحسر ، بالنسبة الى الأحمر الجزئي . انها تتبدى على أنها وراء الأفعال موضوع النظر ، مثل حد التسلسل الى غير نهايسة للأفعال النبيلة . ان القيمة من وراء الوجود . ومع ذلك فإذًا كنا لا ننخدع بالألفاظ فيجب ان نقر "بأن هذا الوجود الذي من وراء الوجود مملك الوجود على نحو ما على الأقل . وهذه الاعتبارات تكفي لحملنا على الاقرار بأن الآنية (الوجود الانساني) هي ما به تأتي القيمة الى العالم . ومعنى القيمة ان تكون ما اليها الموجود يُتجاوز وجوده : وكل فعل مقوَّم هو انتزاع لوجوده نحو ... والقيمة لما كانت دائماً وفي كل مكان ما وراء كل التجاوزات فإنها بمكن ان تعدُّ الوحدة غير المشروطة لكل تجاوزات الوجود . وبهذا هي تتزاوج مع الواقـــع الَّذي هو في الأصل يجتاوز وجوده وبه يصل التجاوز الى الوجود ، اي مع الآنية . ونرى من هذا أيضاً ان القيمة – لما كانت الماوراء غير المشروط لكل التجاوزات ، فإنها يجب ان تكون أصلاً مـــا وراء الوجود نفسه الذي

الماوراء الأصيل لكل التجاوزات الممكنة. فإذا كان كل تجاوز بجب ان يكون في الوسع ان يتجاوز نفسه ، فيجب ان يكون الوجود الذي يتجاوز هو قبلها متجاوّز من حيث انه ينبوع التجاوزات ؛ وهكذا نجد أن القيمة ، مأخوذة عند أصلها ، أو القيمة العليا هي الماوراء والمين ً أجل الخاصَّان بالعلو" . إنها الماوراءالذي يتجاوز ويؤسُّس كل تجاوزاتي ، لكنَّى لا أستطيع أبداً ان أتجاوز نفسي نحوه ، لأن تجاوزاتي نفسهَّا تفترضه . إنها المنقوص لكل أنواع النقص ، وليست الناقص . القيمة هي الذات من حيث انها تلاحق قلب ما من أجل ذاته وهي عثابة مــــا منَّ أجله وُجد . والقيمة العليا التي اليها يتجاوز الشعور نَّفسه في كل لحظة الوجود هو ، هو الوجود المطلق للذات ، مع خصائص الهوية ، والطهارة ، والثبات ، الخ ، ومن حيث انه أساس لذاته . وهذا هو ما يسمح لنا بتصور السبب في ان القيمة بمكن في آن واحد ان تكونُ وألا تكون ، انها بمثابة معنى ما وراء كل تجاوز ، وهي بمثابة ما هو في ذاته الغاثب الذي يلاحق الوجود من أجل ذاته . ولكن حين ننظر فيه ، نرى أنه هو نفسه تجاوز " لذلك الوجود " في " ذاته ، لأنسه يعطيه لنفسها . وانهسا وراء وجودها لأنه لما كان وجودهما من نوع التطابق مع الذات ، فإنها تجاوز حالاً هذا الوجود ، وثبائها وصفاءها وتماسكها ، وهويتها ، وصمتها ، مطالبة المهات من حيث هي حضور للذات . وفي مقابل ذلك فإننا إذا بدأنا بالنظر اليها على انهــــاً حضور للذات ، فإن هذا الحضور حالما يتصلّب ، ويتحجر على شكل ما هو في ذاته . وكذلك فانها في وجودها الكلية المنقوصة التي نحوهــا الوجود هو ما هو ، في تمام الإمكان ، لكن من حيث انسه أساس لإعدام ذاته . وبهذا المعنى فإن القيمة تلاحق الوجود من حيث انـــه ان علاقة القيمة بما هو من أجل ذاته علاقة خاصّة جداً : إنها الوجود

الذي عليها ان تكونه من حيث انها أساس لعدم وجوده . وإذا كان عليه ان يكون هذا الوجود ، فذلك لا يتم تحت ضغط قسر خارجي ، ولا لأن القيمة ، شأنها شأن المحرك الأول عن أرسطو ، تحدث فيه جاذبية بالفعل ، ولا يفضل طابع مقبول في وجوده ، ولكن لأنه بجعل نفسه موجوداً في وجوده من حيث ان عليه ان يكون هذا الوجود . وبالجملة فان الذات ، وما من أجل ذاته والعلاقة بينها تقوم في حدود حرية غير مشروطة ... يمعنى انه لا شيء بجعل القيمة توجد ، اللهم إلا تلك الحرية التي في نفس الوقت تجعلني انا موجوداً .. وكذلك في حدود الماس الوقعة العينية ، من حيث ان ما هو من اجل ذاته ، وهدو اساس عدمه ، لا يمكن ان يكون اساس وجوده . فثم اذن إمكان تام "للوجود - من اجل القيمة ، الذي سيعود فيا بعد على كل الأعلاق ، لارعادها وجعلها نسبية .. وفي نفس الوقت ضرورة حرة مطلقة ،

والقيمة ، في انبثاقها الأصيل ، لا يضعها ما من أجل ذاته : انها جوهرية معه ــ حتى انه لا يوجد شعور لا تلاحقه قيمته ، وان الآنية

⁽١) ربما اغرى المرء بالتمبير من الثلاث موضوع النظر بألفاظ هيجلية ننجمل عاهر في ذاته الموضوع ، وعاهو من اجل ذاته الموضوع ومن ما حهو – في ذاته – من اجل – ذاته او القيمة : مركب الموضوع, لكن يجب ان نلاحظ هنا انه اذا كان ماهو من اجل ذاته يموزه اهم هو في ذاته يا يموزه ماهو من أجسل ذاته . فليس ثم تبادل اذن في التقابل . وبالجملة فان ما هو من اجل ذاته يبقى غير جوهري وعمكناً بالنسبة الى ماهو في ذاته التقابل . وبالجملة فان ما هم اتي سيناها فياسبق باسم واقميته. كذلك فان مركبللوضوع او القيمة سيكون هوداً الى الموضوع ، في مود على ذاته ، ولكن لما كان كلية لا يمكن تحقيقها فان ما أجل ذاته ليس خطة يمكن تجاوزها ، وبما هو كذلك فان طبيعته تقربه كثيراً من الوقائم و المشتركة » هناؤجلات الاحادية و المشتركة » هناؤجلات الاحادية الجانب : ان ما من أجل ذاته ، يعنى ما ، يعوزه ماهو في ذاته ، الذي لا يموزه ، و بمعنى الجانب : ان ما من أجل ذاته ، يعنى ما ، يعوزه ما هو في ذاته ، الذي لا يموزه ، و بمعنى

بالمعنى الواسع تشتمل على ما هو من أجل ذاته وعلى القيمة. فاذا كانت القيمة تلاحق ما من _ أجل _ ذاته دون ان توضع بواسطته ، فذلك لأنها ليست موضوع قضية موضوعة : اذ لا بد من اجل هذا ان يكون ما من أجل ذاته هو لنفسه موضوعاً للوضع ، لأن القيمة وما من اجل ذاته لا مكن ان ينبثقا الا في الوحدة الجوهرية لمثنى couple . وهكذا نجد ان مَا من أجل ذاته كشعور غير وضعي non-thétique للذات لا يوجد في مواجهة القيمة ، بالمعنى الذي به ، عنـــد ليبنتس ، الذرة الروحية توجد و وحدها في وجه الله ع . فالقيمة ليست معروفة ً إذن ، في هذه المرحلة ، لأن المعرفة تضع الموضوع في مواجهة الشعور . إنها معطاة فقط مع الشفافية غير الموضوعية non-thétique لما هو من أجل ذاته ، الذي بجعل من ذاته وجوداً كشعور بالوجود ، إنهـــا في كل مكان وفي غير مكان ، وفي قلب الرابطة المعدمة ﴿ انعكاس ۖ عاكس ﴾ ، حاضرة" وبعيدة عن المتناول ، تحيا فقط من حيث أنها المعنى العيني لذلك النقص الذي بجعل وجودي حاضراً . ولكي تصبح القيمة موضوعاً لقضية موضوعية thèse ، فلا بد لما من أجل ذاته الذي تلاحقه أن يظهر أمام نظرة التأمل . والشعور التأملي يضع التجربة الحية التأملية (المنعكسة) في طبيعتها من حيث هي نقص ، ونستخلص في نفس الوقت القيمة من الشعور التأملي بمكن أن يقال عنه حقاً إنه شعور تأملي ، لأنه لا بمكن أن ينبئق دون أن يكشف في نفس الوقت عن القيم . ومن الواضح أنني أظلُّ حرًّا ، في شعوري التأملي ، في توجه انتباهي اليها أو إهمالها ـــ كما انه يتوقف على ان ألقي نظرة بوجه خاص على قلمي أو علبــة التبغ الموجودين على هذه المنضدة . ولكن سواء أكانت موضوع انتباه خاص أو ليست كذلك ، فإنها موجودة .

ولكن ينبغي مع ذلك ألا نستنتج من هذا ان النظرة التأمليـــة هي

وحدها التي يمكن أن تنظهر القيمة ؛ وأنسا تسقط ، بقياس النظر ، قيم ما من أجل ذاتنا على عالم العلو" . فإذا كان موضوع العيان هسو ظاهرة الآنية، ولكنه عال ، فإنه يبذل نفسه حالاً مع قيمته ؛ لأن ما من أجل ذاته الحاص بالغير ليس ظاهرة محتجبة تعطي نفسها فقط كنتيجة برهنة بقياس النظير . إنسه يتجلى أصلاً لمن أجل ذاتي ، وسنرى أن حضوره كمن أجل ذاته هو شرط ضروري لتكوين ما من أجل ذاته عا هو كذلك . وفي هذا الانبئاق لما هو من أجل الغير ، تعطى القيمة كما في انبئاق ما من أجل ذاته ، وإن كان ذلك على نحو من الوجود مختلف . لكننا لانستطيع أن نبحث في الالتقاء الموضوعي للقيم مع العالم، طالما لم نوضع طبيعة ما هو من أجل ذاته . ولهذا نحيل الفحص عسن هذه المسألة إلى القسم الثالث من هذا الكتاب .

غ ما من اجل ذاته ووجود المكنات

رأينا ان الآنية كانت نقصا وأنسه كان يعوزها ، من حيث أنها من اجل ذاته ، نوع من التطابق مع ذاتها . وعينيا نجد ان كل ما هو من اجل ذاته (تجربة حية) جزئي " يعوزه نوع من الواقع الجزئي العيني عوله تمثله التركيبي الى ذات . يعوز كذا ... من أجل كذا ... مثلها قرص القمر المتكسر يعوزه ما ينبعي لإكاله وتحويله الى قمر كامل (بَدّر) . وهكذا فإن الناقص ينبثن في عملية العلو " ويتحدد بعود إبداء من المنقوص . والناقص محدداً على هذا النحو عال بالنسبة إلى الموجود ومكمل له . إنه إذن من نفس الطبيعة : فا يعوز بالنسبة إلى الموجود ومكمل له . إنه إذن من نفس الطبيعة : فا يعوز

الهلال كي يكون بدراً ، هو جزء من قمر ؛ وما ينقص الزاوية المنفرجة ١ ح من اجل عمل زاويتين قائمتين هو الزواية الحادة ح ب ٤ . فما ينقص ما من اجل ذاته لكي يتكامل مع الذات هو من طبيعة ما هو من اجل ذاته . لكن لا عكن ابدأ ان يتعلق الامر عن اجــل ذاته اجنبي ، اي بمن اجل ذاته لست انا إياه . والواقع أنه مــا دام المثل الأُعلَى المنبئتي هُو تطابق الذات ، فان ما من اجل ذاته الناقص هو من اجل ذاته هو أنا . ولكن من ناحية أخرى إذا كنت كذلك على نحـو الهوية ، فإن المجموع سيصبح في - ذاته . فأنا المن أجل ذاته الناقص على نحو أن أكون ألمن أجلَّ ذاته الذي لست أنا إياه ، لكى اتحـــد اياه في وحدة الذات. وهكذا نجد أن العلاقه العالية الأصيلة لمَّا هــو من أجل ذاته مع الذات تخطط دائماً ما هو عثابة مشروع توحيد بن مسا هو من أجل ذاته وما هو من أجل ذاته غائب هو هو وهو يعوزه . وما يتبدَّى أنه الناقص الخاص بكل ما هو من أجل ذاته ويتحدد بالدقة أنه ينقص هذا المن أجل ذاته المحدد ولا ينقص غيره هو ممكن ما هو من أجل ذاته . والممكن ينبئق على أساس اعدام ما هو من أجل ذاتــه . إنه لا يتصور من بعد par après كوسيلة لبلوغ السذات. ولكن انبثاق ما هو من أجل ذاته كاعدام لما هو في ذاته وانحسار للوجود ، يُبْرِز الممكنَ بوصَّهه أحَّد أوجه هذا الانحسار للوجود ؛ أي كمال للوجود على مسافة من الذات عا هو كائن . وهكذا فان ما هو من أجل ذاته لا مكن أن يظهر دون أن تلاحقه القيمة وأن يُسقط ناحية ممكناته الحاصة . ومع ذلك فمنذ ان يحيلنا إلى ممكناته ، فان الكوجيتو يطردنا خارج اللحظة ناحية ما هو على نحو ما لا يكونه .

لكن من أجل زيادة فهم كيف أن الآنية هي ، وفي الوقت نفسه ليست هي ممكناتها الخاصة ، فيجب أن نعسود إلى فكرة الممكن وأن تحاول إيضاحها .

إن الأمر فيا يتعلق بالممكن هو كها هو فيا يتعلق بالقيمة : يصعب

جداً على أن يفهم وجوده ، لأنه يتبدى على أنه أسبق من الوجود الذي هو إمكانه المحض . ومع ذلك ، فن حيث أنه ممكن على الأقــل فــلا بد أن يكون له الوجود . أفلا نقول : « مسن الممكن أن يأتي ، . ويلذ ً للناس منذ ايام ليبنتس ان يطلقوا اسم ، المكن ، عــلى حادث ليس ناشباً في سلسلة عبليَّة موجودة بحيث يمكن تحديده بتعيين ، ولا ينطوي على أي تناقض ، لا مع ذاته ولا مع المذهب موضوع النظر . وإذا تحدُّد الممكن على هذا النحو فانه لا يكونَ ممكناً إلا في نظر المعرفة، لأننا لسنا قادرين على توكيد او نفي الممكن الذي ننظر فيه . ومن هنا ينشأ موقفان في مواجهة الممكن : يمكن ان نقول ، مع اسبينوزا ، إنه لا يوجد إلا في نظر جهلنا ، وأنَّه يختفي بمجرد اختفاء هذا الجهل . وفي هذه الحالة لا يكون الممكن إلا كمرحلة ذاتية على طريق المعرفسة الكاملة ، إنه ليس له غير واقع الحال النفسية ؛ ومن حيث هــو فكر غامض ناقص ، له وجود عيني ، لا من حيث أنه من خواص "العالم . لكن يحق لنا ايضاً أن نصنع من لانهائية المكنات موضوع أفكار العقل الإلهي ، على نحو ما فعل ليبنتس ، وهذا يهيه ضرباً من الواقع المطلق، بالاحتفاظ للارادة الإلهية بالقدرة على تحقيق أفضل نظام من بين الانظمة الممكنة . وفي هذه الحالة فانه على الرغم من أن تسلسل إدراكات الذرة الروحية يتحدد بدقة وأن الموجود العارف كل المعرفة يمكن ان يقرر بيقين قرار آدم ابتداءً من نفس صنيعة جوهره ، فليس من غير المعقول ان يقال : ﴿ مَن المُمكنَ الا يَقتطف آدم التفاحة ﴾ . وهذا يعني فقط انه يوجد ، كفكر للعقل الإلهي ، نظام آخر للممكنات المقترنة compossibles ، فيها يبدو آدم كـــأنه لم يأكل ثمرة شجرة المعرفة . لكن هل مختلف هذا التصور عن تصور اسبينوزا ؟ إن واقع الممكن هو فقط واقع الفكر الإي . ولهمعني هذا أن له الوجود كفكر لم يتحقق . ولا شك في أن فكرة الذاتية قد حملت هنا إلى آخر الحد ،

لأن الأمر يتعلق بالشعور الإلهي ، لا بشعوري أنا ؛ وإذا عني المرء بأن مخلط عند البداية بن الذاتية والنهائية فان الذاتية تختفي حيما يصبح العقل (الذهن) لانهائياً . ولكن يبقى حقاً مع ذلك ان التمكن فكرة ليست الا فكرة . وليبنتس نفسه يبدو أنه اراد ان بمنح استقلالا ذاتياً ونوعـاً من العقل الحاص للممكنات ، لأن كثيراً من الشذرات الميتافيزيقية السي نشرها كوتيرا تظهر لنا الممكنات وهي تنتظم على هيئة نظم بين المكنات المقترنة compossibles ، واكثرها امتلاء وغنى تنحو بذاتها الى التحقيق. ولكن ليس في هذا غير مجمل تخطيطي لمذهب ، وليبنتس لم يتوسّع فيه وينمَّه ، ــ ولا شك في ان السبب في ذلك انه لا مكن تنميته : فان إعطاء ميل ناحية الوجود إلى الممكنات معناه إما أن الممكن هو بالفعل من الوجود المليء وله نفس النمط مــن الوجود مثل الوجود ــ بالمعنى الذي به يمكن أن نعطي للبرعم ميسلاً إلى ان يصير زهرة – او ان المكن في حضن العقل الإلهي هو فكرة " - قوة " idée-force ، وأن الدرجة القصوى من الأفكار - القوى المنظمة في مـــذهب يُطلق آليـــاً الارادة الالهية . لكن في هذه الحالة الاخبرة نحن لا نخرج عما هو ذاتي. فاذا حددنا الممكن بأنه غير متناقض ، فانه لا يمكن ان يكون له الوجود الا كفكرة موجود سابق على العالم الواقعي او سابق على المعرفة المحضه للعالم بما هو كذلك . وفي كلتا الحسالتين يفقد الممكن طبيعته ممكناً ، و ُعتص في الوجود الذاتي للأمتثال .

ولكن هذا الوجود - المعتقل للممكن لا يستطيع ان يفسر طبيعته، لأنه على العكس من ذلك يقضي عليها . ونحن لا ندرك أبداً الممكن ، في الاستعال الجاري الذي نستعمله به ، بوصفه مظهراً لجهلنا ، ولا بوصفه تركيباً غير متناقص ينتسب الى عالم غير متحقق وعلى هامش هذا العالم . إن الممكن يبدو لنا خاصية من خواص الموجودات . فبعد ان القي نظرة الى الساء أقرر : « من الممكن ان تمطر » ، ولا افهم من

والممكن، هنا معنى وما لا يتناقص مع الحالة الحاضرة للساء، فهذا الامكان ينتسب الى الساء كتهديد، وعمثل تجاوزاً للغيوم التي أدركها الى المطر، وهذا التجاوز تحمله الغيوم في داخلها،وليس معنى هذا انه سيتحقق،ولكن ان تركيب وجود الغيم هو علو ناحية المطر . والامكان هنا يعطى كانتساب جزئي هو قوة له ، كما يدل على ذلك كون المرء يقول على سواء عن صديق ينتظره : « مــن الممكن ان يأتي ۽ ، او « يمكن ان يأتي ۽ . وهكذا لا يمكن رد الممكن الى واقع ذاتي. وهو ليس سابقاً على الواقع او الحق . ولكنه خاصية عينية لوقائع موجودة من قبل . فلكي يكون المطر ممكناً فيجب ان يكون في السآء غيوم . والقضاء على الوجود من اجل تقرير الممكن في صفائه هو محاولـة غير معقولة ؛ والموكب الذي وصفناه من قبل مراراً والماضي من اللا وجود الى الوجود ماراً بالممكن لا يتفق مع الواقع . صحيح أن الحالة الممكنة ليست بعدُ ؛ ولكنهــــا الحالة الممكنة لموجـود معين يسند بوجوده الامكان ولا وجود حالتهالمقبلة . ومن المؤكد ان هذه الملاحظات قد تخاطر بنا فتفضي الى ﴿ الْقُوةُ ﴾ بالمعنى الارسططالي . وسيكون خلاصاً من شر" الى شر" آخر ان نتجنب التصور المنطقي الخالص للممكن للوقوع في تصور سحوي". ان الوجود ت في - ذاته لا عكن و ان يكون بالقوة ، ولا ان وتكون له قوى ، . إنه في ذاته هو ما هو في الامتلاء المطلق لهويتمه . والغيم ليس « مطرآ بالقوة ، ، بل هو في ذاته مقدار من نخار الماء هو -- في درجة حرارة معينة وتحت ضغط جوي معين ــ ما هو . وما هو في ذاته هو بالفعل. لكن يمكن ان نتصور بوضوح كيف ان النظرة العلمية ، في محاولتها لتجرید العالم من انسانیته ، قد التقت بالممكنات ك ، قوى ، وتخلصت منها بجعلها النتائج الحالصة الذاتية لحسابنا المنطقي ولجهلنا والمسلك العلمي الأولُ سليم فالممكّن يأتي الى العالم بواسطة الواقع الانساني (الآنية) . وهذه الغيوم لا يمكن ان تتحول الى مطر الا اذا تجاوزتها الى المطر ،

كما ان قرص القمر المتكسّر لا يعوزه الهلال الا اذا تجاوزته الى البدر. لكن هل ينبغي ، بعد ذلك ، ان نجعل من الممكن مجرد "معطى لذاتيتنا النفسية ؟ وكما انه لا يمكن ان يوجد نقص في العالم الا اذا جـــاء الى العالم عن طريق موجود هــو نقص نفسه ، كذلك لا يمكن ان يوجد في العالم امكان لا يأتي عن طريق موجود هو بالنسبة الى ذاته . لأن الامكان لا يمكن ، من حيث جوهره ، ان يتطابق مع الفكر الخالص للممكنات. فاذا لم 'يعط الامكان اولاً كتركيب موضوعي للموجودات او لموجود جزئي ، فان الفكر ، من اية ناحية نظر اليه ، لا يمكن ان يحتوي في نفسه على الممكن كمحتوى للفكر . فاذا نحن نظرنا في الممكنات فِّي حضن العقل الآلهي، كمحتوى اللفكر الالهي ، فها هي ذي قد صارت مجرد امتثالات عينيــة . فلنسلم ــ عـــلى سبيل الفرض المحض ــ وإن كنا لا نفهم مسن اين تأتي هذه القوة السلبية لموجود امجابـي كله ... نقول لنسلم على سبيل الفرض فقط ان لله قدرة على الانكار ، أي على إطلاق أحكام سالبة على امتثالاته : فانتا لا تُندرك مهذا كيف عول هذه الامتثالات الى محكنات . و قصارى الأمر ان يكون من أثر السلب تكوينها كأمور ، ليس لها مناظر في الواقع » . لكن القول بأن القنطور لا يوجد ، ليس معناه ابدآ انه ممكن . فلا الايجاب ولا السلب بقـادر يمكن ان يُعطى بواسطة تركيب من السلب والأنجاب ، فيجب ان يلاحظ أن التركيب ليس مجموعاً Somme وانه لا بد من تفسير هذا التركيب من حيث انه كلية عضوية مزودة بمعنى خاص وليس ابتداءً من العناصر الذي هو مؤلف منها . وبالمثل فان التقرير الذاتي السلبي لجهلنا الحاص بالعلاقة مع الواقع لاحدى افكارنا لا يمكن ان يفسر طابع امكان هذا الامتثال : بل يستطيع فقط ان يضعنا في حال استواء بالنسبة اليه ، لا منحه هذا الحق على الواقع ، الذي هـو التركيب الأسامي للممكن . فاذا اضفنا الى ذلك ان بعض الميول عملني على ان اتوقع بالآحرى هذا أو ذلك ، فاننا نقول ان هذه الميول ، لا تفسر العلو ، بل هي على العكس من ذلك تفترضه : ويجب ، كما رأينا ، ان توجد كنقص . وفضلا عن ذلك ، فاذا لم يعط المكن على نحو ما ، فأنها بمكن ان تحملنا على رجاء ان يتفق امتثالي مع الواقع ، لا منحي حقاً على الواقع . وبالجملة ، فان ادراك الممكن بما هو كذلك يفترض تجاوزا اصلياً . وكل محاولة لتقرير الممكن ابتداء من ذاتية تكون هي مساهي ، أي تنطوي على نفسها ، مقدر لها الاخفاق من حيث المبدأ .

لكن لو صح ان المكن احتيار يتعلق بالواقع ، واذا صح ان المكن لا يمكن ان يأتي الى العالم الا بواسطة موجود هو امكانه الحاص، فان هذا يتضمن بالنسبة الى الواقع الانساني (الآنية) ضرورة ان يكون هو وجوده على شكل اختيار يتعلق بوجوده . وثم امكان حيا اكون عثابة حتى وجود ما انا عليه ، بدلا من ان اكون مجرد ما انا عليه . لكن هذا الحتى نفسه يفصلني عما لي الحق ان اكونه وحق الملكية لا يظهر الا حيا يتنازعني شخص في ملكيتي ، حيا تكون هذه الملكية من ناحية ما ليست لي . والتمتع الهادىء بما املك واقعة بسيطة ، وليست حقاً . ما ليست لي . والتمتع الهادىء بما املك واقعة بسيطة ، وليست حقاً . من حيث هي هي ، شيئاً آخر غير نفسها . وهذا المكن هو عنصر ما هو من اجل ذاته الذي يند منه بالطبع من حيث انه من اجل ذاته . والمكن مظهر (او وجه) جديد لاعدام ما هو بذاته الى ما هو من اجل ذاته .

فإذا كان المكن لا يمكن ان يأتي إلى العالم إلا بواسطة موجود هو إمكان ذاته ، فذلك لأن ما هو بذاته لما كان بطبعه هو ما هو ، فإنه لا يمكن أن يكون أسه ممكنات . وعلاقته بالإمكان لا يمكن أن تتقرر إلا يمكن أن تتقرر إلا أمن خارج ، بواسطة موجود يعدم في مواجهة الممكنات نفسها .

فإمكان الوقوف بواسطة ثنيَّة في المفرش لا ينتسب إلى الكرة التي تجري، ولا إلى المفرش : إنه لا يمكن أن ينبثق إلا "باتساق الكرة مع المفرش بواسطة موجود يفهم المكتّات . لكن لما كان هذا الفهم لا مكن أن يأتيه من الخارج ، أي ما هو في - ذاته ، ولا أن يقتصر عُملي أن يكون فكرة مثل الضرب الذاتي للشعور، فإنه بجب أن يتطابق مع التركيب الموضوعي للوجود الذي يفهم المكنات . وفهم الإمكان من حيث همو إمكان أو أن يكون ممكنات نفسه ــ هذه ضرورة واحدة للموجود الذي يقدم السؤال في وجوده عن وجوده . ولكن أن يكون إمكان ذاته معناه أن يتحدد مهذا الامكان ، وأن يتحدد مهذا الجزء من الذات الذي ليس المرء إياه ، وأن يتحدد كفرار من الذات إلى ... وبالجملة فمنذ اللحظة التي أريد فيها أن أفسّر وجودي المباشر من حيث أنه هو ما ليس إياه، وأنه ليس ما هو هو ، فإني يلقى بسي خارجاً ناحية معنى خارج عـن المتناول ولا يمكن بحسال مسن الاحوال أن مخلط بينه وبسن الامتثال الذاتي المحايث . وديكارتُ وهو يدرك نفسه بواسطة الكوجيتو من حيث هو يشك" ، فإنه لا عكنه أن يؤمّل في تحديد هذا الشك بأنه شك منهجي أو مجرد شك لو اقتصر على ما تدركه النظرة المجردة اللحظية . فالشك لا يمكن أن يفهم إلا ابتداءً من إمكان مفتوح لـــه باستمرار « تشره » البيّنة ؛ ولا يمكن أن يدرك نفسه كشك" إلا من حيث أنه يحيل إلى ممكنات ايوخيه enoxn لم تتحقق بعد ، لكنها تظل مفتوحة دائماً . ولا واقعة من وقائع الشعور هي هذا الشعور ــ حتى لو عزونا، مثلها فعل هُسِيرِل ، إلى هذا الشعور ، بطريقة مصطنعة ، امتدادات ما بين تركيبية ليس في وجودها وسيلة لتجاوز الشعور الذي هي تركيب دون أن يستطيع النفوذ منه ـ شعور ، حيثها يراد تحديده بأنه شك ، إدراك ، عطش ، النخ فانه محيلنا إلى عدم ما ليس بعسد . فالشعور

وعينياً فان كل ما هو من أجل أذاته يعوزه شيء من التطابق مع نفسه . ومعنى هذا انه مُلاحق بحضور ما ينبغي ان يتطابق معه من اجل ان يكون ذاته . لكن لما كان هذا التطابق في الذات هــو ايضاً تطابق مع الذات ، فسان ما يعوز مسا هو من اجل ذاته من حيث كونه الوجود الذي بجعله تمثله ذاتاً ، هو مــا هو من - اجل - ذاته كان و حضوراً لذاته و : وما يعوز حضور الذات لا بمكن ان يعوزه الا كحضور للذات . والعلاقة المحددة لما هو من اجل ذاته بالنسبة الى إمكانه هو تراخ ِ مُعَدِّم لرابطة الحضور الذاتي : وهـــذا التراخي عضى إلى حـــد العلو ، لأن الحضور الذاتي présencea soi الذي يعوز مــا هو من أجل ذاته هو حضور ذاتي ليس موجوداً. وهكذا نجد أن ما هو من أجل ذاته من حيث أنه ليس ذاته هو حضور ذاتي يعوزه نوع من الحضور الذاتي ، ومن حيث أنه إعواز لهذا الحضور فإنَّه حضور ً ذاتي . فكل شعور ي**عوزه كذا ... من أجل** . لكن ينبغي أن نفهم أن الإعواز (النقص) لا يأتيه من خارج مثل إعواز الهلال إلى أن يكون بدراً . إن اعواز ما هو من أجل ذاته إعواز لكونه ما هو . ومخطط الحضور الذاتي بوصفه ما يعوز ما هو من أجل ذاته هو مــــا يؤلَّف وجود ما هو من أجل ذاته كأساس لعدمه . والممكن هو غياب يؤلف عنصراً في الشعور من حيث أنه يصنع نفسه . فالعطش ــ مثلاً ــ ليس عطشاً بدرجة كافية من حيث أنه يجعل من نفسه عطشاً ، إنـــه

يلاحقه حضور الذات أو العطش " الذات . لكن من حيث أنه تلاحقه تلك القيمة العيندية فإنه يضع نفسه موضع التساؤل في وجوده كأمر ينقصه نوع من ما هو من أجل ذاته عققه كعطش مُروى وبهبه الوجــود - أي - ذاته . وهذا المن أجل ذاته الناقص هو الممكن . وليس صحيحاً أن العطش ينحو نحو إعدام نفسه من حيث أنه عطش : وليس ثمَّ شعور يهدف إلى القضاء على نفسه من حيث هو . ومع ذلك فإن العطش نقص، لكن هذا العطش المُروى ، الذي يتحقق بالتمثل التركيبي ، في فعـــل تطابق بن ما هو $^{-}$ من أجل $^{-}$ ذاته $^{-}$ رغبة أو عطش وبن ما هو من ⁻⁻ أجل ذاته ⁻⁻ تأمل أو فعل الرِّي ، -- نقول إن هذا العطش المروى لا يستهدَّف كقضاء على العطش ، بل على العكس . إنه العطش وقد انتقل إلى ملاء الوجود ، العطش الذي عمسك ويستحوذ على الامتلاء مثلها تمسيك الصورة الأرسطية الهيولي وتحوَّلها ، ويُصبح العطش الخالد. والشخص الذي يشرب ليتخلص من العطش نظرته متأخرة جداً وتأملية، مثلها مثل نظرة الرجل الذي يذهب إلى الدور العامة ليتخلص من شهوته الجنسية . إن العطش ، والشهوة الجنسية ، في الحالة الساذجة اللاتأملية، تريد الاستمتاع بذواتها وتسعى إلى ذلك التطابق مع الذات الذي هــو الإشباع ، حيث العطش يدرك ذاته من حيث أنه عطَّش في نفس الوقت الذي فيه الشرب علوه ، أي سذا الامتلاء ذاته ، ويفقد طابع النقص مع جعل نفسه عطشاً في الامتلاء وبواسطة الامتلاء. وهكذا كان أبيقور على صواب وعلى خطأ في آن واحد معاً : فالرغبة (أو الشهوة) هي في ذاتها خلاء . لكن لا مشروع غير تأملي يهدف إلى القضاء على هذا الحلاء . والرغبة بنفسها تميل إلى الاستمرار ، والإنسان محرص كــــل الحرص على رغباته . وما تريد الرغبة أن تكونه هو خلاءٌ بملأ ولكنه يعطي الصورة لامتلاثه مثلما يعطي القالب الصورة للعرونز الذي صُهر فيه

وممكن شعور العطش هو شعور الشرب . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن تطابق الذات أمر مستحيل ، لأن ما هو من - أجل - ذاته المتحصل بتحقيق الممكن سيوجد كأمر من أجل ذاته ، أي في أفق آخر للممكنات. ومن هنا كانت خيبة الأمل الدائمة الي تصحب الامتلاء والسيّ تتمثل في العبارة الشهيرة : ﴿ أَلْيِسَ غَيْرِ هَذَا ؟ ﴾ وهي لا تقصد اللذة العينية التي يعطيها الإشباع ، بل زوال التطابق مع الذات . ومن هنــــا نلمح الأصل في الزمانية ، لأن العطش هو ممكنها وفي نفس الوقت هو ليس كذلك . وهذا العدم الذي يفصل الآنية عن ذاتُها هو منشأ الزمان . لكننا $^-$ سنعود إلى هذه المسألة . وما ينبغي تقديره هو أن ما هو من $^-$ أجل ذاته مفصول عن الحضور الذاتي الذي يعوزه والذي هو ممكنه الحاص ، مفصول عنه بلا شيء بمعنى ما ، وبمعنى الآخر هو مقصول عنه بكلية الموجود في العالم ، من حيث أن ما من أجل ذاتـــه الناقص أو الممكن هو من أجل ذاته كحضور لحالة معينة من أحوال العالم . وسهذا المعنى فإن الوجود الذي وراءه يلقى ما هو من أجل ذاته التطابق مع ذاته هو العالم أو مسافة الوجود اللانهائية التي وراءها يجب على الإنسان أن يلحق بإمكانه . ونطلق د دائرة الهو هو ۽ على العلاقة بين ما هو من أجــل ذاته وبين الممكن الذي هو 🗕 ونطلق 🕽 العالم 🐧 على مجموع الوجود من حيث أنَّه تشيع فيه دائرة الهوهو .

ونستطيع منذ الآن ان نوضّح حال وجود الممكن. إن الممكن هو ما يعوز ما هو من اجل ذاته لكي يكون ذاته . لهذا لا يخلق بنا ان نقول ، تبعاً لذلك ، انه كائن من حيث هو ممكن . اللهم الا اذا فهمنا مسن الوجود وجود الموجود الذي و قد كان ، من حيث انه ليس كائناً ، او اذا شئنا : الظهور من بعيد لما انا هو . انه لا يوجد كمجرد امتثال، حتى لو انكر ، لكن كنقص حقيقي في الوجود ، هو ، من حيث انه نقص ، وراء الوجود . ان له وجود النقص ، ومن حيث انه نقص فانه

يعوزه الوجود. ان الممكن ليس كاثناً ، بل الممكن يتخذ صفة الامكان، بالقدر الذي به ما هو من اجل ذاته يصير موجوداً. انه يحدد ، بصورة اجالية ، وضعاً للعدم يجعل ما هو من اجل ذاته وراء نفسه . وهو طبعاً ليس موضوعاً اولا على هيئة موضوع، بل هو يتصور وراء العالم ويعطي معناه لتصوري الحاضر ، من حيث انه مُدر ك من العالم في دائرة الهو هو . لكنه ليس ايضاً مجهولا او غير مشعور به : انه يخطط حدود الشعور غير الموضوعي thétique لذاته من حيث انه شعور غير موضوعي فيه ، دون وضع مركزي الاتجاه للذات كهدف للرغبة . لكن الامتلاء الممكن يبدو كانه مضايف غير وضعي positionnelle للشعور غير وسط العالم .

٥

الأنا ودائرة الهو هو

حاولنا في مقال نشرناه في « الأعاث الفلسفية » ان نبيت ان الأنا لا ينتسب الى مجال ما هو من اجل ذاته . ولن نعود الى هذا الموضوع . بل نقدر فقط السبب في علو الأنا : إن الأنا ، بوصفه القطب الموحد للتجارب الحية ، هو في - ذاته ، لا من - أجل ذاته . ولو كان « من الشعور » لكان للماته اساس نفسه في شفافية المباشر . لكنه حينئذ سيكون ما لن يكونه ، ولن يكون ما سيكونه ، وهذا ليس حال الأنا . فلك ان شعوري بالأنا لا يستنفده ابسداً ، وليس هو الذي يبعثه الى

الوجود : بل هو يعطي نفسه دائماً كأنه كان هناك قبله ـــ وفي نفس الوقت كشيء علك أعماقاً عليها ان تتكشف شيئاً فشيئاً . وهكذا يظهر الأنا للشعور كشيء في 🗀 ذاته عال ٍ ، وكموجود في العالم الانساني ، لا كشعور . لكن ينبغي الا نستنتج ًمن هذا ان ما هو ^ من اجل ` ذاته هو تأمل خالص بسيط و لا شخصي ، لكن الأنا ليس القطب المشخص للشعور ، الذي بدونه يظل غير شخصي ، بل على العكس : الشعور في هوهويته الأساسية هو الذي عكن من ظهور الأنا ، في بعض الأحوال، كظاهرة عالية لهذه الهوهوية . ولقد شاهدنا ان من المستحيل ان نقول عن ما هو 🖰 في ذاته انه ذاته . انــه كاثن موجود ، هذا كل ما في الأمر . وسِدًا المعنى ، يقال عن الأنا الـذي نجعل منه خطأ ساكن الشعور ، انه وانا ، الشعور ، لا انه ذات نفسه . وهكذا فانه بسبب تشخيص الكاثن العامل لمـــا هو من اجل ذاته في مــا هو في ^_ ذاته ، تتحجر وتتحطم حركة التأمل في الذات : وسيكون الشعور إحالة خالصة الى الأنا بوصفه ذاته ، لكن الأنا لا يحيل بعد الى شيء ، وبهذا تتحول علاقة التأمل الى مجرد علاقة مركزية الاتجاه، والمركز هو عقدة من العَتَّمة opacité . وقد بيَّنا على العكس من ذلك ان الذات من حيث المبدأ لا يمكنها ان تسكن الشعور . انها ، اذا شتنا ، سبب الحركة اللانهائية التي مها الانعكاس يحيل الى العاكس ، وهمذا محيل بدوره الى الانعكاس ؛ ومن حيث التعريف هو مشَل اعلى ونهاية وحد . ومسا بجعله ينبثق كحدً ، هو الواقع المُعدم لحضور الوجود للوجود في وحدة الوجود كنمط للوجود . وهكذا فان الشعور ، منذ ان ينبثق ، بالحركة المُعْدِمة الَّتِي يقوم بها التفكيرِ ، يصبح شخصياً : لأنَّ ما يهب الموجود الوجود الشخصي ، ليس امتلاك الأنا ـ الذي ليس الا علامة الشخصية ـ بل الوجود من اجل الذات كحضور للذات . لكن هذه الحركة الأولى التأمليّة تستدعي حركة اخرى ثانية او هوهوية . وفي الهوهوية ipséité

إمكاني ينعكس على شعوري ومحدده بما هو . والهوهوية تمثل درجة من الاعدام اشد إيغالاً من مجرد الحضور للذات من جانب الكوجيتو السابق على التأمل ، بمعنى ان الممكن الذي هو انا ليس مجرد حضور لمـــا هو من اجل ذاته مثل الانعكاس بالنسبة الى العاكس، ولكنه حضور غائب. ولكن وجود الاحالة كتركيب للوجود الخاص بما هو من اجل ذاتسه أوضح تأثراً مهذه الواقعية . إن ما هو من اجل ذاته هو ذاتمه هناك ، للرجود هناك مسا يكونه المرء على شكل نقص ــ هـــى التي تؤلف الهوهوية او الوجه الثاني الجوهري للشخص. والا فكيف نُعرف الشخص ان لم يكن ذلك بأن نقول انه علاقة حرة مع الذات ؟ اما فها يتصل بالعالم ، أي بمجموع الكائنات ، من حيث آنها توجد في داخل دائرة الهوهوية ipséité ، فانه لا يمكن ان يكون الا ما تتجاوزه الآنية ناحية ذاتها ، او على حد تعريف هيدجر : « العالم هو ما ابتداء منه الآنية تعلن عن نفسها عا هي ١ ه . ان الممكن ، الذي هسو ممكني انا ، هو من - اجل - ذاته ممكن ، ومن حيث هو كذلك هو حضور لما هو في 🗕 ذاته كشعور بما في ذاته . وما امحث عنه في مواجهة العالم ، هو التطابق مع من 🗕 اجل 🗀 ذاته هو انا وهو شعور بالعالم . ولكن هـــذا الممكن الذي هو حــاضر - غاثب بطريقة غبر موضوعية non-thétiquement بالنسبة الى الشعور الحاضر ، ليس حاضراً بوصفه موضوعاً للشعور الواضع positionnel ، والا لكان تأمليـــاً . فالعطش المروى الذي يلاحق عطشي الحالي ليس شاعراً بذاته كعطش مُمروى : انه شعور موضوعي thétique بالكوبــة - التي - 'تشر'ب وشعور

 ⁽١) سترى في الفصل الثالث من هذا القسم ما في هذا التعريف -- الذي نتخذه موقعاً -- مسن نقص وخطأ .

غىر واضع للذات . انه اذن يعلو ناحية الكوبـة التي هو شعور بهـــا وكمضايف لهذا الشعور الممكن غير الموضوعي ، فالكوبــة - المشروبة تلاحق الكوبة الملأى بوصفها ممكنها ، وتؤلف منها الكوبة التي للشرب منها . وهكذا نرى ان العالم ، بطبعه ، هو لي من حيث انه المضايف في -- ذاته للعدم ، أي للعقبة الضرورية الّتي وراءها اجد نفسي مــا انا عليه على شكل « ما على" ان اكونه ، وبغير العالم ليس ثم هوهوية ، ولا شخص ؛ وبدون الهوهوية ، والشخص ، ليس ثم عـــالم . لكن هـــذا الانتساب الذي للعالم الى الشخص لا توضع ابداً عـــلى مستوى الكوجيتو السابق على التـأمـّل . وسيكون من غير المعقول ان نقول ان العالم ، من حيث انه معروف ، معروف بأنه عالمي . ومع ذلك فان هذه و الأنانة ، morté التي للعالم (أي ان العالم عالمي) تركيب عابر وحاضر دائماً احياه . أن العالم عالمي لأنه مُلاحُق من جـــانب الممكنات التي مشاعرها هي المشاعر الممكنة للذات التي هي انا ، وهذه الممكنات بما هي كذلك هي التي تعطيها وحدثها ومعناها من حيث هي عالم.

والفحص عن المسالك السالبة وسوء النية قد مكّننا مسن الدراسة الانطولوجية للكوجيتو، ووجود الكوجيتو بدا لنا أنه الوجود $^-$ من أجل ذاته . وهذا الوجود علا تحت ابصارنا إلى ناحية القيمة والممكنات ، ولم نقو على حصره في داخسل الحدود الجوهرانية لللحظية الكوجيتو المديكارتي . لكن ، ولهذا السبب ، لا نستطيع الاقتصار على النتائج التي حصلناها : فإنه إذا كان الكوجيتو يرفض اللحظية ويعلسو ناحية محكناته ، فلا يمكن أن يم ذلك إلا في التجاوز الزماني . فإنه و في الزمان ، ما هو $^-$ من $^-$ أجل ذاته يكون ممكناته الحاصة على نحسو و ما ليس هو $^+$ وفي الزمان تتجلى ممكناتي على أفق العالم الذي تجعله عالمي . فإذا كان معنى علوها عالمي . فإذا كان معنى علوها

هو زمانيتها ، فإننا لا نستطيع أن نأمل أن يتضع وجود ما هــو من أُ أَ أَ اللَّهُ وَتُعدده . هنالك فقط أَ أَجل ذاته قبل أن نصف معنى ما هو زماني وتحدده . هنالك فقط نستطيع أن نشرع في دراسة المشكلة التي تهمنا : مشكلة العلاقة الأصلية بن الشعور وبين الوجود .

الفَصلُ التَّايِي

الزمانيتة

١

ظاهريات الابعاد الزمانية الثلاثة

من الواضح أن الزمانية بيئة منظمة ، وهذه العناصر والمزعومة الثلاثة للزمان وهي : الماضي ، والحاضر ، والمستقبل ينبغي ألا ينظر اليها كمجوعة من و المعطيات ، يجب جمعها – مشلا كسلسة لامتناهية مؤلفة من و الآنانة ، بعضها ليست موجودة بعد ، وبعضها الآخر لم تعد موجودة بعد ، وبعضها الآخر لم وإلا لالتقينا أولا بهذه المفارقة وهي : الماضي ليس موجوداً ، والمستقبل لم يوجد بعد ، أما الحاضر اللحظي الآني فالكل يعلم أنه ليس كائناً أبداً ، إنه حد القسمة لا تنتهي ، مثله مثل النقطة لا بعد له . وهكذا أبدأ ، إنه حد القسمة لا تنتهي ، مثله مثل النقطة لا بعد له . وهكذا هو عدم من حيث هو مستقبل وسيحقق عدماً حين ينتقبل إلى وان ،

حاضر . والطريقة الممكنة الوحيدة لدراسة الزمانية هي دراستها كشمول يسرد تراكيبه الثانوية ويعطيها معناها . وهلما أمر" لن نفعله أبداً . ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نلقي بأنفسنا في فحص عن وجود الزمان دون ان نوضح نقدياً بوصف سابق عن الانطولوجيا وظاهرياتي المعنى الغامض غالباً لابعاده الثلاثة . لكن ينبغي أن نعد هذا الوصف الظاهراتي كعمل موقت الغرض منه ان ييسم لنا مشاهدة الزمانية الكلية . وخصوصاً ينبغي إظهار كل بعد منظوراً إليه على أساس الشمول النهائي على استحضار و عدم استقلال ، هذا البعد بنفسه .

ا ــ الماضي

كل نظرية في الذاكرة تتضمن اقتراحاً سابقاً يتعلق بوجود الماضي . وهذه الافتراضات السابقة ، التي لم توضح أبداً ، قد اشاعت الغموض في مشكلة الذكر ومشكلة الزمانية بوجه عام . ولهذا ينبغي أن نضع هذا السؤال : ما هو وجود الموجود الماضي ؟ إن الذوق السلم يتردد بسن تصورين غامضين : و فهو يقول إن الماضي ليس بعد موجوداً » ومن هذه الناحية يبدو أنه يراد ان ينسب الوجود الى الحاضر وحده . وهذا الافتراض السابق الانطولوجي قد انشأ النظرية المشهورة في الآثار المخية: لما كان الماضي ليس موجوداً بعد ، بل تداعى في العدم ، فإنسه إذا كان المذكر يستمر في الوجود فيجب ان يكون ذلك من حيث أنه تغيير حاضر في وجودنا ؛ فمثلا سيكون انطباعاً معلماً الآن على مجموعة من خلايا المخ . وهكذا فإن كل شيء حاضر : الجسم ، الإدراك الحاضر والماضي كأثر حاضر في الجسم ، وكل شيء بالفهل : لأن الأثر ليس له وجود محكن من حيث أنه ذكر ؛ إنه كله أثر حاضر فعلي . وإذا الموجود أبه كله أثر حاضر فعلي . وإذا

لتوازن بروتوبلاسمي في المجموعة الخليّة التي نبحث فيهـــا . والتوازي النفسي ــ الفسيولوجي ، وهو لحظي وخارج عن الزمان، يراد به تفسير كيف أن هذه العملية الفسيولوجية مضايفة لظاهرة نفسية خالصة ولكنها عاجــزة : ألا وهي ظهور الصورة ⁻⁻ الذكر في الشعور . والفكرة الاحدث القائلة بـ engramme لم تفعل أكثر من هذا ، اللهم إلا أنها تزيَّن هذه النظرية باصطلاحات شبه علمية زائفة . لكن إذا كان كـل شيء حاضراً ، فكيف نفسر قابلية الذكر ، أي هذه الواقعة وهي ان الشعور ، في قصده ، وهو يتذكر يعلو على الحاضر من اجــل ان يستهدف الحادث هناك حيث قد كان . وقد بيَّنا في موضع آخر انـــه إدراكاً يتولد من جديد ' فهنا نلتقي بنفس الاستحالات . وفوق ذلك ينزع من أنفسنا الوسيلة للتمييز بين الذكر والصورة : فلا ﴿ ضعف ﴾ الذَّكَر ، ولا شحوبه ، ولا نقصانه ولا المتناقضات التي يتبدَّى عنها مع معطيات الإدراك بقادرة على تمييزه من الصورة " الوهم ، لأن لهما نفس الحصائص: ومن ناحية أخرى فإن هذه الحصائص لما كانت صفات حاضرة للذكر فإنها لا يمكن ان تجعلنا نخرج من الحاضر ابتغاء توجيهنا ناحية الماضي . وعبثاً يستدعي المرء انتساب الذكر الى ﴿ الْأَنْكَ ﴾ او « الأنانة » كما فعل كلاباريد ، و « باطنيته » كما فعل جيمس . فإما ان هذه الخصائص تكشف فقط عن جــو حاضر يشمل الذكر ، وفي هذه الحالة تظلُّ حاضرة وتحيل إلى الحاضر ، او هي علاقــة بالماضي من حيث هو كذلك ــ ولكنها حينئذ تعترض مقدماً ما ينبغي تفسيره . وقد ُ ظن أن المشكلة قد ُ تخلص منها برد التعرُّف إلى مُعجمل تحديث مكاني ، وهذا إلى مجموع من العمليات العقلية ييسرها وجود و إطارات اجتماعية للذاكرة ۽ . وهذه العمليات توجد ، ما في ذلك ريب، وبجب

⁽١) راجع كتابنا و التخيل ٥ ، ألكان ١٩٣٦ .

ان تكون موضوعاً للراسة نفسانية . لكن إذا كانت العلاقة بالماضي ليست معطاة على نحو ما ، فإنها لا يمكنها أن تخلقها . وبالجملة ، فإننا لو بدأنا بجمل الانسان منعزلا ، محصورا في الجزيرة الآنية لحاضره ، وإذا كانت كسل أحوال وجوده منذ ان تظهر يقدر عليها من حيث ماهيتها ان تكون في حاضر مستمر، فإننا بذلك نسلب انفسنا كل وسائل فهم علاقته الاصلية مع الماضي . فكما ان القائلين بالتكويسن لم يصلوا إلى تشكيل الامتداد من عناصر غير ممتدة ، فكذلك نحن لن نقدر على تشكيل أبعد و الماضي ، بعناصر مستعارة من الحاضر وحده .

والشعور الشعبي بجد عنتاً بالغاً في سلب الماضي وجوده الفعلي ، حتى انه يقر بتصور آخر ، مع التصور الأول ، تصور غير دقيق ، يقول فيه ان للماضي نوعاً من الوجود الشرّ في . فان يكون الحادث ماضياً معناه فقط ان يحال الى التقاعد ، وان يفقه الفعالية دون ان يفقه الوجود . وقد أخذت فلسفة برجسون سلم الفكرة : فالحادث اذا صار ماضياً لا يصير بهذا غير موجود ، انه يكف عن الفعل ، هذا كل ما في الأمر ، لكنه يظل و في مكانه ، وفي تاريخه الى الأبد .

من الانعدام ؟ لكن اذا كان الكوجيتو الهسرلي معطى اولا كلحظة ، فليس ثم وسيلة للخروج منه . وقد رأينا في الفصل السابق ان الامتدادات كانت تصطدم عبثاً بألواح الحاضر الزجاجية دون ان تقوى على كسرها. والأمر كذلك بالنسبة الى الاحتفاظات . وكان هُسرل طوال حيساته الفلسفية ، ملاحقاً بفكرة العلو والتجاوز . لكن الأدوات الفلسفية التي كانت في متناوله ، وخصوصاً تصوره المثالي الوجود ، انتزعت منه وسائل تفسير هذا العلو : وما مذهبه في الاحالة المتبادلة غير صورة هزلية له . ان الشعور الهسرئي لا يستطيع في الواقع ان يعلو على نفسه لا الى ناحية الماضى .

وهكذا لم نكسب شيئاً بمنحنا الوجود للماضي ، لأنه تبعاً لهذا المنح فان الماضي موجوداً ، كما يشاء برجسون وهنسيرل ، او غير هوجود ، كما يشاء ديكارت ، فان هذا لا اهمية له اذا كنا قد بدأنا بقطع الجسور بينه وبين حاضرنا .

اما اذا منحنا امتيازاً للحاضر بوصفه و حضوراً في العالم و ، فاننا نضع انفسنا من اجل معالجة مشكلة الماضي في منظور الوجود - داخل العالم . فتصور اننا نوجد اولا كمعاصرين لهذا الكرسي او لهذه المنضدة، ويدلنا العالم على معى ما هو زماني . ونحن اذا وضعنا انفسنا في وسط العالم ، فاننا نفقد كل امكان المتمييز بين ما ليس موجوداً بعد ، وبين ما ليس موجوداً . ولكن قد يقال : أن ما ليس بعد قد كان على الأقل ، بينها ما هو ليس موجوداً ليست له اية رابطة من أي نوع مع الوجود . وهذا صحيح . ولكن قانون وجود اللخطة الداخلة في العالم، كا رأينا ، يمكن ان يعبر عند بهذه الكلات البسيطة : و الوجود كم وجود و – وهذه الكلات تدل على ملاء كبير من الوجوبات لا يمكن ان يوجد فيه شيء مما ليس موجوداً ، على أي نحو كان ، حتى ولا على هيئة اثر ، او خلاء ، او استدعاء ، او hystérésis . والوجود

الكائن يستنفد نفسه في الوجود ؛ ولا شأن له بما ليس موجوداً ، وبما ليس بعد. ولا سلب، سواء اكان اصليا جذرياً او محفقاً الى ﴿ ليس... بعد ﴾ لا يمكن ان بجد مكاناً في هذه الكثافة المطلقة . وبعد هذا يمكن الماضي ان يوجد على طريقته : لقـــد تطعت الجسور . والوجود لم وينس ، حتى ماضيه : وسيكون ذلك نوعاً من الارتباط . وقد انزلق الماضي منه كأنه حلم .

فإذا كان من الممكن ان نضرب تصور ديكارت و برجسون الواحد بالآخر ، فذلك لأن كليهما يسقط تحت نفس الملامـــة . فسواء تعلق الأمر بإعدام الماضي أو بالاحتفاظ له بالوجود العابر، فإن هذين المفكرين قد تصورا مصره على حدة ، بعزله عن الحاضر ؛ واياً ما كان تصورهما للشعور ، فإنهها قد منحا الشعور وجود ما هو في 🖳 ذاته ، ونظرا اليه من حيث كان . ولا مجال بعد هذا للإعجاب باخفاقها في ربط الماضي بالحاضر ، لأن الحاضر متصوّراً على هذا النحو سرفض الماضي بكل قواه . ولو نظرا في الظاهرة الزمانية في مجموعها ، تشاهدا ان ۽ ماضي ۽ انا هو ئي انا ، اي انه يوجد بحسب نوع من الوجود انا هــو . إن الماضي ليس لا شيء ، وليس ايضاً الحاضر ، ولكنه ينتسب الى مصدره نفسه من حيث هو مرتبط بنوع من الحاضر ونموع من المستقبل . وهذه الانانة mottlé التي يحدثنا عنها كلاباريد ، ليست مجرد فارق ذاتي محطم الذكر : بل هي علاقة انطولوجية تربط الماضي بالحاضر . إن ماضي " لا يظهر ابدا في عزلة ، ماضيته ، بل من غير المعقول ان ينظر اليه ان من الممكن ان يوجه على هذا النحو : إنـــه اصلاً ماض لهذا الحاضر . وهذا ما ينبغي توضيحه اولا .

أقول إن بولس كان في سنة ١٩٢٠ طَالِبًا في مدرسة الهندسة . فمن ذا الذي قد و كان ، ؟ طبعاً بولس . لكن أي بولس ؟ الشاب في سنة ١٩٢٠ ؟ ولكن زمن فعـــل الكينونة الذي يلائم بولس معتبراً في

سنة ١٩٢٠ من حيث أنه تنسب إليه صفة الطالب في مدرسة الهندسة هو الحاضر . فطالمًا كان ، كان بجب أن يقال عنه : ﴿ إِنْسَهُ يَكُونَ ﴾ . أما إذا كان بولس وقد صار ماضياً هـو الذي كسان طالباً في مدرسة الهندسة ، فإن كل رابطة مع الحاضر قد قطعت : والرجل الذي حمل هذه الصفة ، قد بقى هناك ، بصفته ، في سنة ١٩٢٠ . فإذا شئنا ان يظل التذكر ممكناً ، فلا بسد في هذا النص أن يقر بركيب تعر"في يأتي من الحاضر ليحتفظ بالاتصال مع الماضي. وهو تركيب من المستحيل تصوره إذا لم يكن ضرباً أصيلاً من الوجود . ولعدم إمكان مثل هـذا التركيب فإن علينا أن نترك الماضي في عزلته الرائعة . ثم ماذا عسى أن يكون معنى مثل هذا الشق في الشخصية ؟ إن بروست يقر ً من غــــير شك بتعدُّد الأنا وتتابعه ، لكن مثل هذا التصور ، إذا أخذ محروفه، يردنا الى الوقوع في الصعوبات الكأداء التي وقع فيها أصحاب النظريـة الترابطية . وقد يفترض حينئذ الثبات إبان التغرُّ : فذلك الذي كان طالباً في مدرسة الهندسة هو نفس بولس الذي وجد في سنة ١٩٢٠ ولا يزال موجوداً في الحاضر . إنه ذلك الذي بعد ان قيل عنه : ١ إنــه تلميذ في في مدرسة الهندسة ، ، يقال عنه الآن : « إنه تلميذ سابق في مدرسة الهندسة ، . لكن هذا الالتجاء إلى الثبات لا مخلصنا من المشكلة : فإذا لم يأت شيء ليسترد جريان ، الآنات ، عكساً لتأليف السلسلة الزمانيـة وفي هذه السلسلة الحصائص الثابتة ، فإن الثبات ليس الا محتوى آنيـاً لا سُمنك له مؤلف من كل و الآن ، الفردي . ولا بــ ان يكون ثم ماض ، وتبعاً لذلك ، شيء او شخص كان ذلك الماضي ، كيا يكون ثم ثبات ؛ فهذا الثبات لا يمكن ان يساعد في تأليف الرَّمان ، بل هو يفترضه من اجل ان ينكشف فيه وان يكشف معه التغير . فنحن نعود اذن الى ما لمحناه من قبل : اذا لم ينبثق البقاء الوجود للوجود على شكل ماض ــ نقول انه اذا لم ينبئق أصلا عن حاضري، واذا لم يكن ماضي "

بالامس علواً خلف حاضري اليوم ، فاننا قد فقدنما كل امل في ربط الماضي بالحاضر . فاذا قلت اذن عن بولس انه كان تلميذاً في مدرسة الهندسة ، فاني اقول ذلك عن بولس الموجود حاليــــاً والذي اقول عنه انه في الأربعين . انه ليس الشاب الذي كان طالباً في مدرسة الهندسة . فعن الأول ينبغي ان يقال ، انه موجود . انه ذو الأربعين هـو الذي قد كان : والذي كان في سن الثلاثان قدكانه ايضاً . لكن من عسى ان يكون هذا الرجل الذي في سن الثلاثين ، بدوره ، بدون مسن في سن الأربعين الذي كانه ؟ ومنَّن في سن الأربعين هو الطرف الأقصى لحاضره الذي كان تلميذاً في مدرسة الهندسة . واخبراً فان وجود التجربة الحية التي مهمتها ان تكون في سن الأربعين، وهو رجل في سن الثلاثين، وشاب على نحو ما قلد كان . وعن هذه التحربــة الحيـة يقـــال اليوم انها موجودة ؛ وعمن في سن الأربعين وعن الشاب قيل في ذلك الزمان انها موجودان ، واليوم هما يؤلفان جزءاً من المساضي ، والماضي نفسه موجود بالمعي الذي به حالياً هو ماضي بولس او ماضي هذه التجربة الحية . وهكذا نجد ان الأزمنة الحاصة بالماضي تدل عـلى كاثنات توجد فعلا ، وان كان ذلك بضروب من الوجود مختلفة ، احدها كان كذا وفي الوقت نفسه كان الآخر ؛ والماضي يتميّز بأنه ماضي شيء ما او شخص ما ، او له ماض . فهذه الأداة ، وهذه الجاعة ، وهذا الانسان كان لهم ماضيهم . فليس ثم اولا ماض كلي يتجزأ بعد ذلك الى مواض (جمع ماضي) عينية . بل بالعكس ، مسا نجده اولا هو مواض . والمشكلة الحقيقية ــ التي سنعالجها في الفصل التالي ــ هي ان ندرك بأي طريقة هذه المواضى الفردية بمكنها ان تتحد من اجل تكوين الماضي . وقد يعترض فيقال إننا قد ضمنا لأنفسنا النجاح باختيار مثـــل فيه

وقد يعترض فيقال إننا قد ضمنا لأنفسنا النجاح باختيار مشل فيه الشخص الذي كان لا يزال موجوداً في الحاضر . وقد تساق امثلة اخرى، مثل ان من الممكن أن أقول عن بطرس الذي مات : « إنه كان يحب

بطرس حالي" ابتداء" منه بمكن أن ينبثق هذا الموجود " الماضي. ونحن نسلتم بهذا الاعتراض. بل نسلتم به إلى حد ان نقر " بأن تذوق الموسيقي لم عض أبداً بالنسبة إلى بطرس . لقد كان بطرس معاصراً دائماً لهذا التذوق الَّذي كان تذوقه ، وشخصيته الحيَّة لم َ تَحْيَّ بعده ، وهو لم َّحْيَّ بعدها . وتبعاً لذلك فما مضى هو بطرس – محباً – للموسيقى . واستطيع أن أضع السؤال الذي وضعته منذ قليل : بطرس الماضي هذا كان ماضياً لمن ؟ ان ذلك لا يمكن ان يكون بالنسبة الى حاضر كُلَّى توكيداً خالصاً للوجود ، انسه اذن ماضي حضوري أنا . ومن هنا فان بطرس كان من - أجـلي وأنا كنت من - أجله . وسنرى ان وجود بطرس قد أصابي في الصميم ، وكان جزءًا من حاضر ه في -العالم ، من أجلي ومن - أجل - غيري ، الذي كان حاضري ، في حياة بطرس – حاضر كُنْتُهُ أنا . وهكذا فإن الاشياء العينية التي زالت مضت من حيث انها تؤلف جزءاً من الماضي العيني لكائن لا يزال باقياً. قال مالرو : « المروِّع في الموت انه يحوَّل الحياة الى مصير » . وينبغي ان نفهم من هذا ان آلموت بحيل ما من " أجل " الذات " من أجل الغير إلى مجرد من 🦰 أجل 🏪 الغير . وانا اليوم المسؤول وحسدي عن وجُود بطرس الميَّت ، وذلك في حرَّيني . والموتى الذين لم يكن انقاذهم ونقلهم الى زورق الماضي العيني لباق ٍ ، لم يمضوا ولكنهم اعدموا هم ومواضيهم .

فهناك اذن موجودات لها مواض (جمع : ماضي) . ومنذ قليل ذكرنا على السواء أداة وجاعة ، وأنساناً . فهل كنا على حق ؟ وهل نستطيع ان نعزو ماضياً الى كل الموجودين الفانين ، او فقط الى بعض أصناف منهم ؟ هذا ما نستطيع تحديده على وجه أسهل إذا فحصنا عن معى هذه الفكرة : « أن يكون له ماض ، . ان الانسان لا يمكن ان

یکون د له یه ماض مثلما یکون د له یه سیارة او اسطبل خیل سباق . ومعى هذا ان الماضي لا يمكن ان يملكه موجود حاضر يظل بالنسبة اليه خارجياً ، كما أظل أنا مثلاً خارجياًبالنسبة الى قلمي . وبالجملة فانه بالمعنى الذي به التملك يعبّر عادة عن علاقة خارجية بين المالك والمملوك ، فان كلمة الامتلاك غير وافية . ان العلاقات الخارجية تمو"ه عن 'هـــو"ة لا يمكن عبورها بين ماض وحاضر سيكونان معطيين واقعيين بغير اتصال فعلى . حتى نفوذ الماضيُّ في الحاضر نفوذًا مطلقاً ، كما يتصوره برجسون، لا يحلُّ الصعوبة لأن هذا التداخل الذي هو تنظيم للماضي مــع الحاضر ينشأ من الماضي نفسه وليس الا رابطة ُسكَّني . هنالك يمكن تصور الماضي على أنه في الحاضر ، ولكن يتجرد المرَّء من وسائل تصوير هذه المحايثة الا على انها محايثة حجر في أعماق النهر . ان الماضي مكنه ان يسكن الحاضر ، ولكنه لا يمكن ان يكونه ، ان الحاضر هو ماضيه . فاذا درسنا علاقات الماضي بالحاضر ابتداء" من الماضي فانه لا يمكن ان نقرر بن كليها علاقات باطنة . وما هو في - ذاته ، الذي الحاضر هو هو ، لا يمكن ان يكون « لــه » ماض . والامثلة التي يسوقها شفالييه ليسند بها رأيه ، وخصوصاً حوادث الهستيزيسيس ، لا تمكّن من تقرير فعل لماضي المادة في حالتها الحاضرة . ولا حالة منها لا يمكن أن تفسّر بالوسائل المعتادة للحتمية الميكانيكية . يقول لنا شفالييه ان هّذين المسارين احدهما صنع ولم ُيفد ، والآخر التوى ، ثم زال التواؤه بطرقات المطرقة : ومظهرهما متشابه تماماً . لكن بأول ضربة الأول يغوص مباشرة في الحاجز والثاني يلتوي من جديد : وهذا من فعل الماضي . ومن رأينا ان من الواجب ان يكون المرء سيىء النية حتى يرى في ذلك فعــــلاً" للماضي ، وبهذا التفسير غير المفهوم للوجود الذي هو كثافة يمكن ان يستبدل بسهولة التفسير الممكن الوحيد : وهو ان المظاهر الخارجية لهذين المسارين متشامة ، لكن تراكيبها الجزيئية الحاضرة تختلف اختلافاً محسوساً.

والحالة الجزيئية الحاضرة هي في كل لحظة النتيجة الدقيقة للحالة الجزيئية السابقة ، ولا يعني هذا في نظر العالم ان ثمت « انتقالاً » من لحظة الى اخرى مع استمرار الماضي، بل فقط علاقة لاتقبل العودة بين محتويات لحظتي الزَّمان الفزيائي . والاستدلال على بقاء الماضي باستمرار المغطنة في قطعة حديد رقيقة ، ليس استدلالاً جدّياً : بل الأمر هنا يتعلق بظاهرة تبقى بعد زوال سببها ، لا بقاء سبب بما هو سبب في حالسة مُضَى " . وَمثلُ " آخر : حجر ألقي به في ماء الْبركة والتقى بقاعها منذ مدة ، ولا ترّال دوائر متداخلة ترتسم في سطح الماء : هذه ظاهرة لا تفسَّر بفعل الماضي ، بل فعلها يكاد يكون مرثيًّا . ويبدو ان أحوال الهستريسيس او البقاء تقتضي تفسيراً من تمط مخالف . اذ من الواضح ان كلمة و له ماض ، ، التي تفترض حالة امتلاك يمكن فيها المالك ان يكون سالباً منفعلًا وعا هو كذلك لا يمكن ان يزعج ، لو طبق على المادة ، بجب ان يستبدل مها كلمة انه هو ماضي نفسه. وليس ثم ماض الا بالنسبة الى حاجز لا عكن ان يوجد دون ان يكون هناك ، خلفه ، ماضيته ، اعني : الموجودات التي من شأنها ان يسأل في وجودها عن ماضيها ، وهذه الموجودات هي وحدها الّي عليها ان تكون ماضي نفسها . وهذه الملاحظات تمكننا من ان نرفض قبلياً الماضي بالنسبة الى الى ما هو في - ذاته (لكن ليس معنى هذا ان علينا ان نحصره في الحاضر) . اننا لا نحل مسألة ماضي الأحياء . وكل ما في الأمر اننا للاحظ انه اذا كان علينا ... وهو أمر ليس مؤكداً أبداً ... ان نمنح الحياة ماضياً ، فلا يمكن ان يتم ذلك الا بعد ان نبرهن على ان وجود الحياة من شأنه ان يكون ذا ماض وبالجملة بجب مقدماً ان نبرهن على ان المادة الحية شيء آخر غير نظام فزيائي ــ كيميائي . والمجهود العكسي ــ وهو ما فعله شفالييه ــ وهو جعل فعل الماضي هو الذي يؤلف أصالة الحياة هو ﴿ مَتَأْخُر ۚ مَتَقَدُم ﴾ خسال ِ تَمَامًا من المعنى . فبالنسبة الى

الآنية وجود الماضي هو وحده البيّن ، لأنسه تقرر ان عليه ان يكون ما هو . وبما هو من $^-$ اجل ذاته يصل الماضي الى العالم ، لأن حقيقته وهي : « أنا موجود ۽ هي علي شکل ۽ أنا موجود أنا ۽ je me suis . قلت : « بولس متعب » ، فيمكن أن يعترض بأن الرابطة ليست لها قيمة وجودية ، وأن لا يرى فيها غير إشارة الى التضمن . لكن حين نقول : « بولس كان متعباً » فإن المعنى الجوهري لـ « كان » يتجلَّى أمام العينين : بولس الحاضر هو مسئول حالياً عن كونه كان عنده هذا التعب في الماضي . فلو لم يحتمل هذا التعب بوجوده ، لمـــا كان ثمُّ نسيان لهذه الحالة ، بل سيكون ثم « ليس بعد » ، هي تماماً مساويـــة ل « لا يكون » . وسيكون التعب قد ضاع . فالوجــود الحاضر هو إذن الاساس في ماضيه ؛ وطابع الاساس هذا هو الذي يكشف عنه : الكن ينبغي ألا نفهم من هذا أنه يؤسسه على نحو الاستواء ودون ان يتغيّر به تغيّراً عميقاً. فان و كان ، تعنى أن الموجود الحاضر عليه ان يكون موجوداً في وجوده كأساس ماضيه بأن يكون هو نفسه هذا الماضي. فما معنى هذا ؟ وكيف يكون الحاضر هو الماضي ؟

وعقدة المسألة تقوم في كلمة و كان ، التي تقوم بدور الوسيط بين الماضي والحاضر ولكنها ليست حاضراً خالصاً ولا ماضياً خالصاً . إنها لا يمكن ان تكون الواحد ولا الآخر ، لأنها في ههذه الحالة ستكون عتواة في داخل الزمان الذي يدل على وجودها . والكلمة و كان ، تدل إذن على الوثبة الانطولوجية للحاضر في الماضي وتمثل تأليفاً أصيلاً لهذين الضربين من الزمانية . فاذا ينبغي ان نفهم من هذا التأليف ؟ إني أرى أولا أن الكلمة و كان ، هي ضرب من الوجود . ومهذا المعنى فأنا ماضي " . ان هذا ليس واجباً علي " ، بل أنا كذلك : وما المعنى فأنا ماضي " . ان هذا ليس واجباً علي " ، بل أنا كذلك : وما أمراً لا يشر اهيامي : فإني أجرح أو أستشعر الرضا ، أغضب أو أدع

الكلام يمضي ، لقد نفذ في سويداء قلبي . إني لا أتملُّص من ماضي . ولا شك انه على طول المدى فإني أستطيع محاولة هذا التملُّص ، وأقدر و انهي لستُ بعدُ ما كنت إياه ۽ ، وأحتج محدوث تغير أو تقدم . ولكن الآن هنا يتعلق برد فعل ثانوي ويتجلى كذاك . وإنكار تضامني في الوجود مع ماضي في هذه النقطة أو تلك هو توكيد لهـــذا التضامن كموتي ، لن أكون غير ماضي . إنه وحده الذي محدَّدني . وهذا ما قصد سوفقليس الى التعبير عنه ، في مسرحية والتراخينيين ، حين تقول دجانبرا : إنه مَشَل جرى بين الناس قبل وقت طويل وهو انه لا عكن الحكم على حياة الغانين والقول بأنها كانت سعيدة أو شقية قبل موتهم .. وهذا ايضاً هو معنى هذه الجملة التي كتبها مالرو والتي أوردناهـــا فيا سبق : ﴿ الموت محيل الحياة الى مصد ﴾ . وهذا هو ايضاً ما يلفت المؤمن حين يتبين فزعاً وهو في لحظة الموت ان الأمر قد انتهى ، ولم تبق ورقة العب بها . فالموت يلحقنا بأنفسنا ، محسب ما حولتنا السرمديسة الى أنفسنا . وفي لحظة الموت **نكون** ، أي نكون بغير حاية أمام أحكام الغبر ؛ وبمكن الفصل حقاً في أمرنا ومن نحن ، وَلَيْسَتُ لَنَا أَيَّةً فُرْصَةً النجاة من الكل الذي يمكن ان يقوم بجمعه ١ عقل ٌ عارف . والندم في الساعة الأخررة هو محاولة كلية من أُجّل تحطيم هذا الموجود الذي تكوّم وتحجر " علينا ، انه وثبة أخيرة من أجل تخليص أنفسنا مما نحن عليه . وعبثًا يحجّر الموت هذه الوثبة مع الباقي ، فإنه لا يفعل غير ان يدخل في تأليف مع ما سبقه ، كعامل بين عدة عوامسل ، كتحديد خاص يدرك فقط ابتداءً من الكلية (أو الشمول) . فبواسطة الموت يتحول ما هو من أجل ذاته ، الى الأبد ، يتحول الى ما هو في $\overline{}$ ذاتـــه

 ⁽١) و اي ان يقوم انسان بعملية جمع كلي لمجموع حياتنا °.

بالقدر الذي به انزلق كله الى الماضي . وهكذا نجـــد أن الماضي هو شمول منزايد لما هو 🗕 في ذاته الذي هو نحن . ومع ذلك ، فطالما كنا لم نمت ، فإننا لسنا ذلك الذي ﴿ فِي ذاته على نحو الهوية . بل علينا أَنْ نَكُونُه . والحقد يتوقف عادة للن الموت : وذلك لأن الشخص قمد لحق بماضيه ، انه ماضيه ، دون ان يكون مع ذلك مسئولاً عنه . وطالمًا كان يحيا فإنه موضوع حقدي ، أي أنني آخذ عليه ماضيه ليس فقط من حيث هو هو ولكن من حيث انــه يستعيده في كل لحظة ويسنده في الوجود ، من حيث هو هسئول عنه . وليس صحيحاً ان الحقد يحجّر الإنسان فيا قد كانه ، وإلا يبقى بعد الموت : بل الحقد يتوجه الى الحيّ الذي هو عريته في وجوده ما كانه . إني ماضيّ ولو لم أكن ، فإن ماضي لن يوجد بعدُ لا بالنسبة الى ذاتي ولا بالنسبة الى أي شخص كان . ولن تكون له أية علاقة مع الحاضر . وليس يعني هذا أبداً أنه لن يكون ، بل فقط أن وجوده لا يمكن الكشف عنه . إني أنا من بواسطته يأتي ماضي الى هذا العالم . ولَكن ينبغي أن ندرك أنتى لا أعطيت الوجود . ويعبارة أخرى هو لا يوجـــد من حيث هو « َامتثالي » . وليس لأني أمتثل ماضي فإنه يوجد . ولكن لأني أنا ماضي فإنه يدخل في العالم ، وابتداء من وجوده " في " العالم أستطبع أن أتمثله بحسب عملية نفسانية خاصة . إنه ما عليَّ ان أكونه ، لكنـــه يختلف مع ذلك بطبعه عن ممكناتي . والممكن ، الذي علي ً ان أكونه ، يظل ، بوصفه ممكني العيني ، ما مضاده هو الآخر ممكنّ – وإن كان ذلك بدرجة أقل . وبالعكس ، الماضي هو ما ليس له أي إمكان من أي نوع كان ، وما استهلك ممكناته . وعليَّ أن أكون مــا لا يتوقفُ بعد ُ أبداً على قدرتي على الوجود ، وما هو في ذاته كل ما يمكن ان يكونه ي. والماضي الذي هو أنا ، على أن أكونه دون أي إمكان لأن لا أكونه . وأنا أتحمل كل مسئولية كما لو كنت أستطيع تغييره ، ومع ذلك فأنا لا يمكن أن أكون خسيره . وسنرى فيا بعد أنسا نمتفظ باستمرار بإمكان تغيير معنى الماضي ، من حيث أن هسذا هو حاضر كان له مستقبل . ولكنني لا أستطيع أن أزيد شيئاً من عتوى الماضي من حيث هو كذلك ولا أن أضيف اليسه شيئاً . وبعبارة أخرى فإن الماضي الذي كنته هو ما هو ؛ إنه أمر في تذاته مثل أمور العالم . وعلاقة الوجود التي على أن أقيمها مع الماضي هي علاقسة من نمط ما هو " في " ذاته ، أي من نوع الهوية مع الذات .

ولكني من ناحية اخرى لست ماضي ". إني لست إياه لأنى كُنْتُه. وحقد الغير يفجأني ويضايقني دائماً ، فكيف مكن ان يُكثره ، فيمن أنا هو ، من أنا كنته ؟ والحكمة القدعة طالمًا ألحَّت في توكيد هذه الواقعة : إني لا استطيع ان اقرر عن نفسي شيئاً لم يصبح كاذباً حين أقره . وهيجل لم يتورع عن استعال هذه الحجة . فمها عملت ، ومها قلت ، ففي اللحظة التي اريد فيها ان أكونه ، فاني أكون قــــد فعلته وقلته . ولكن لنتمعَّن في هذه الجملة : ان معناها هو ان كل حكم أصدره على نفسي قد صار زائفاً حين أصدره ، أعني أني صرت شيئاً آخر . لكن ماذا ينبغي ان نفهم من قولنا : شيء آخو ؟ إذا فهمنا من ذلك ضرباً من الوجود الانساني (الآنية) يستمتع بنفس النمط الوجودي الذي نرفض له الوجود الحاضر ، فان هذا معناه اننا ارتكبنا خطأ في نسبة الصفة الى الموضوع وأن ثمة صفة (محمولاً) آخر بمكن نسبته : وانما كان ينبغي فقط ان نقصده في المستقبل المباشر . وبنفس الطريقة فان الصائد الذي يصوّب الى الطائر هناك حيث يراه فانه تُخطئه لأن الطائر لم يعد في نفس هذا المكان حين تصل اليه القذيفة . ولكن يصيبه اذا قصده بمسافة أبعد قليلاً ، عند نقطة - لم يصل الطائر بعد اليها . فاذا لم يكن الطائر أ بعد أ في هذا المكان فذلك الآنه قد صار في مكان التصور الايلي للحركة تصور خطأ تماماً : فاذا كان من الممكن حقاً ان نقول ان السهم هو في ١ ي ڡ ، فان الحركة تكون حينتذ متوالية من اللامتحركات . وبالمثل ، إذا تصورنا ان ثمَّ برهة (أو أنا) لامتناهيًّا، ليس بعد م عيث كنت ولم أعد فيه ، فساني أتألف من سلسلة من الأحوال المتحجرة تتوالى مثل ُصورَر الفانوس السَّحري . وإذا لم أكنه، فليس ذلك بسبب تخالف خفيف بين الفكر الذي يحكم والوجود ، وسبب تأخر بنن الحكم والواقعة ، ولكن لأنسه من حيث المبدأ وفي وجودي المباشر ، وفي حضور حضوري لست أنا . وبالجملة فلأنه ليس لأن ثم تغيراً ، وتصوراً منظوراً اليه كانتقال إلى اللامتجانس في تجانس الوجود أناً لست ما كنته ، لكن اذا كان من الممكن وجود صبرورة فللك ، من حيث المبدأ ، لأن وجودي غير مجانس لأحوالي في الوجود . وتفسير العالم بواسطة الصبرورة ، منظوراً اليه كتأليف من الوجود واللاوجود يقع فوراً . لكن هل فكرنا في ان الوجود في حال الصيرورة ما كان عكن ان يكون ذلك التأليف الا اذا كان لنفسه في فعل يؤسس عسام نفسه . إذا لم أكن بعدُ ما كنته فيجب مع ذلك أن أكون ما أكون في وحدة تركيب متقدم أسنده أنا مع الوجّود ، وإلا لم تكن لي أية علاقة مع ما لست اياه بعد ، وانجابيتي الكاملة ستستبعد اللاوجود الجوهري للصيرورة . ان الصيرورة لا يمكن ان تكون معطى ، وحــالة وجود مباشرة للوجود ، لأننا إذا تصورنا مثل هذا الوجودفان الوجود واللاوجود في حقيقتها لا مكن الا ان يكونــا متلاصقن ولا مكن. اي تركيب مفروض او خارجي ان يصهر احدهما مع الآخر . والرابطة بن الوجود واللاوجود لا يمكن ان تكون الا رابطة باطنة : ففي الوجود بما هو وجود ينبغي ان ينبثق اللاوجود ، وفي اللاوجود ينبغي ان ينبلج الوجود، وهذا لا ممكن ان يكون واقعة او قانوناً طبيعياً ، بل انبثاقاً للوجود الذي هو عدم لوجود ذاته . فاذا لم أكن ماضي انا ، فلا مكن ان يكون ذلك على النحو الأصيل المصرورة ، ولكن من حيث أن علي أن أكون كي لا أكون ، وأن علي آلا أكون من أجل ان اكون . وهذا ينبغي ان ينبرنا فيا يتعلق بطبيعة حالة « كان » : فاذا لم أكن ما كنته ، فليس ذلك لأنني تغيرت ، لأن هذا سيفترض ان الزمان أعطي من قبل ، وانما لأنني بالنسبة الى وجودي على حال ارتباط باطنه بعد وجودي .

وهكذا فمن حيث انني ماضي فانني استطيع ألا أكونه ، وهـذه الضرورة لكوني لست ذاك . الضرورة لكوني لست ذاك . والا فانه في كل لحظة لن أكونه ولن أكون لن أكونه ، الا في عيني شاهد خارجي تماماً ، عليه مع ذلك ان يكون ماضي نفسه عـلى نحو عدم الوجود .

وهذه الملاحظات عكن ان تتأدى بنا الى فهم ما هنالك من عدم دقة في الشك المؤسس على مذهب هبرقليطس ، الذي يلح فقط فيا لست أنا إياه بعد ما كنته . ولا شك في ان كل ما استطيع قوله من أني موجود كذا فاني لست كذلك . لكن من سوء التعبير ان يقال انني لست بعد كذلك ، لأني لم أكن ذلك أباداً ، اذا فهمنا من هذا : هو الوجود في ذاته ، ومن ناحية اخرى لا ينتج انني أخطيء حين أقول اني كذا ، لأنه لا بد أن أكونه كيا لا أكونه : إنني أكونه على غيو «كان » .

وهكذا فان كل ما يمكن ان يقال انني أكونه بمعنى الوجود في ذاته، مع الكثافة المليثة (إنه غضوب ، انه موظف ، انه ساخط) هو دائماً ماضي . فأنا من أكونه في الماضي . لكن من ناحية اخرى هذا الامتلاء الثقيل للوجود هو خلفي ، وثم مسافة مطلقة تفصله عني وتجعله يسقط خارج متناولي ، بدون اتصال ولا التصاق . فاذا كنت سعيداً ، فذلك لأني لست الآن سعيداً . لكن ليس معنى هذا أنني شقي : لكن فقط

أذا لا أستطيع ان أكون سعيداً إلا في الماضي ، وليس لأن لي ماضياً فاني أحسل وجودي من خلفي : ولكن الماضي ليس إلا تلك البنية الانطولوجية التي تحملني على أن أكون من أكون من خلف . وهسلما هو معنى « كان » . وبالحد ، فان ما هو من أجل ذاته يوجسد مع التزام اتخاذ وجوده ، ولا يمكن ان يكون شيئاً الا من أجسل ذاته . ولكنه لا يمكنه اتخاذ وجوده الا بأخذ لهذا الوجود الذي يضعه على مسافة من هذا الوجود . ويتوكيد أنبي أكون على نحو ما هو في أذاته ، فاني أنجو من هذا التوكيد ، لأنه يتضمن سلباً في طبيعته نفسها . وهكذا نفي أبحد ان ما هو من أجل ذاته هو دائماً من وراء ما هو ، بسبب انه من أجل ذاته وعدد ، ولكن في نفس الوقت وجوده ، وليس من أجل ذاته ، وهكذا نفهم معنى « كان » الذي يميز من أجل ذاته ، أعني علاقة ما من أجل ذاته ، بحودده . ان الماضي هو ما هو في ذاته الذي أكونه من حيث أني بوجوده . ان الماضي هو ما هو في ذاته الذي أكونه من حيث أني

بقي ان ندرس الطريقة التي بها و كان ۽ ما من اجل ذاته هو ماضي نفسه . ونحن نعرف ان ما من اجل ذاته يظهر في الفعل الأصيل الذي به ما هو في ذاته يُعدم نفسه من اجل ان يتأسس . وما هو في من اجل ذاته هو اساس نفسه من حيث انه يكون إخفاق ما هو في ذاته كيا يكون ذاته . لكنه لم يصل بهذا الى التخلص مما هو في ذاته وما هو في ذاته . وما هو في ذاته المتجاوز يبقى ، ويلاحقه بوصفه إمكانه الأصيل . ولا يستطيع أبداً ان يبلغه ، ولا ان يدرك ذاته على انه هذا او ذاك ، ولكنه لا يستطيع ان يمتنع من ان يكون على مسافة من ذاته ما هو . وهذا الامكان وهذا الثقل على مسافة نما هو من اجل ذاته ، الذي ليس هو اياه ابداً ولكن عليه ان يكونه بوصفه ثقلا متجاوزاً في التجاوز نفسه ، هو الواقعية facticite ، ولكنه هو ايضاً

الماضي . والواقعية والماضي كلمتان تدلان على امــر واحــد احــد . فالماضي ، والواقعية كلاهماً هو الامكان المتين لما هو في ذاته الذي على ان اكونه دون أي إمكان لئلا اكونه،وهذه هـي حتمية ضرورة الواقع لا من حيث الضرورة ، بل من حيث الواقع . إنه وجود الواقع الذي لا يمكن ان مجدد محتوى مبرراتي ولكنه مججرها بامكانه لأنها لا تستطيع القضاء عليه ولا تغييره ، وهو ما محملها لتعديلها ، وما تحتفظ به من اجل الفرار منه، وما عليها ان تكونه في سعيها من أجل ألا تكونه،وهو ما بالابتداء منه هي تعملما هي . وهذا ما يجعل انه في كل لحظة لا اكون انا دبلوماسياً ولاعاراً،وانبي استاذ،وان كنت لااملك الا ان امثل هذا الكائن دون ان استطيع أبداً بلوغه . فاذا كنت لا استطيع ان اندمج في الماضي ، فليس ذلك بسبب قوة سحرية تجعله خارج المتناول ، ولكن لأنه في -ذاته واني انا من [—] اجل [—] ذاتي ؛ والماضي هو مــــا انا اكونه دون ان استطيع ان احياه . الماضي هو الجوهر . وبهذا المعنى فان الكوجيتو الديكارتي ينبغي ان يصاغ هَكَذا : ﴿ انا افكر فَانا كنت إذن موجوداً ﴾ . وما يخدع هو التجانس الظاهري للإضي والحساضر . لأن ذلك الحجل الذي احسست به بالأمس ، كان من نوع ما هو من اجل ذاتـه حين احسست به . فيعتقد المرء إذن انه ظل من - اجل - ذاتـــه اليوم ، ويستنتج من ذلك خطأ انه اذا كنت لا استطيع ان اندمج فيه ، فذلك لأنه ليس بعد . لكن ينبغي ان نعكس العلاقة من اجل بلوغ الحق : وبين الماضي والحاضر يوجَّد لاتجانس مطلق ، واذا كنت لا استطيع الاندماج فيه فذلك لأنه كانن . والحسال الوحيدة التي عكن ان اكون عليها هي أن اكون انا نفسي في ذاتي من اجل ان اضع نفسي فيه على شكل هُوية : وهذا امر " ممتنع علي جوهريـاً . والواقع ان هذا الحجل الذي احسست به بالأمس وكان خجلا من اجل ذاته ، هو دائماً خجل $^-$ ا $^-$ الآن ، ومن حيث ماهيته يمكن ان يوصف بانه لا يزال من $^-$ اجل

ذاته . ولكنه ليس بعدُّ من اجل ذاتمه في وجوده ، لأنسه ليس بعدُّ انعكاساً - عاكساً . انه كذا وقابل للوصف بمـا هو من اجل ذاتـه . والماضي يتبدى انه من أجل ذاته صار في أذاته . وهذا الحجل، طالمًا كُنت احياه ، ليس ما هو هو . والآن وقد كنته ، فاني استطيع ان اقول : لقد كان ذلك خعجلا ؛ لقد صار ما كانه ، خلفي ؛ ان له ثبات واستمرار ما هو في *** ذاته ، انه سرمدي في تاریخه ، والله الانتساب التام لما هو في ذاته الى ذاته . ويمعنى ما اذن فان الماضي الذي هو في آن واحد من اجل ذاته وفي ذاته يشابه القيمة او الذات ، وهو ما وصفناه في الفصل السابق : وهو مثله يمثل نوعـــاً من التأليف بين الوجود الذي هو ما ليس هو اياه ، وليس هو مـا هو مع هذا الذي هو ما هو . وسهذا المعنى بمكن ان نتحدث عن قيمة زائلـة للـماضى . ومن هنا فان الذَّكر يمثل لنـا الوجود الذي كنا ايساه مع ملاء الوجود الذي مهبه نوعاً من الشعر . وهذا الألم الذي شعرنا به ، لما تحجر في الماضي ، لا يتوقف عن ان يمثل معنى امر من اجل ذاته ، ومع ذلك فانه يُوجِد في ذاته ، مع الثبات الصامت لألم الآخرين ، لألم التمثال . وليس بعد في حاجة الى ان يمثل امام ذاته من اجل ان يوجد . انــه كاثن ، وطابع المن اجل ذاته فيه ليس ضرب وجود وجوده بل يصبر فقط نوعاً من الوجود ، وصفة . وبسبب تأمل ما هو نفسي في الماضي فان علماء النفس ادعوا ان الشعور كان صفحة (او كيفية) يمكن ان تؤثر فيه ، دون ان نغيّره في وجوده . والنفسي الماضي **هو اولا**" ، وهو من اجل ذاته فيا بعد ، مثلاً ان بطرس اشقر ، وان هذه الشجرة سنديانة .

ولكن لهذا السبب عينه فإن الماضي الذي يشبه القيمة ليس هو القيمة. ففي القيمة ما هو من أجل ذاته يصبح ذاته بتجاوز وجوده وتأسيسه ؟ وثم استئناف لما هو في ذاته بواسطة الذات ؟ ومن هنا فــان إمكان الوجود على المكان للضرورة . أما الماضي فهو على العكس من ذلك أمر في حذاته . وما هو من أجل ذاته يسند ما هو في ذاتسه وذلك في وجوده ، وسبب وجوده ليس بعد أن يكون من أجل ذاته : لقسد صار في ذاته ، وهو من هذه الناحية يتجلى لنا في إمكانه الخالص . وليس ثم سبب كي يكون ماضينا هذا او ذلك ؛ إنه في شمول سلسلة على أنه الواقعة الخالصة التي يجب ان نحسب حساسها من حيث هي واقعة، مثل ما هو مجاني . إنه بالجملة القيمة المعكوسة ، وما هو من أجل ذاته المستحوذ عليه من ما هو في ذاته ومتحجر بواسطته ، وتنفذ فيه وتعميه الكنافة المليئة الحاصة بما هو في ذاته إلى حد الكنافة المليئة الحاصة بما هو في ذاته إلى حد أن يوجد كانعكاس بالنسبة إلى العاكس ولا كماكس بالنسبة إلى الانعكاس ، ولكن فقط كإشارة في ذاتها الزوج عاكس انعكاس .

ولهذا فإن الماضي يمكن بكد أن يكون الموضوع المقصود مما هـو من أجل ذاته الذي يريد محقيق القيمة والهروب من القلق الذي بحد الهاب المستمر للذات. لكنه متميز تماماً من القيمة في ذاتها: إنه الأشاري الذي لا يمكن أي أمر أن يستنبط منه ، إنه أمر خاص بكل ما هـو من أجل ذاته ، وهو الواقعة الممكنة وغير القابلة للتغيير التي كنتها . وهكذا فإن الماضي هو من أجل ذاته مأخوذاً ومستغرقاً فيا هو في ذاته . فكيف يتأتي هذا ؟ لقد وصفنا معي « أن يكون ماضياً » بالنسبة إلى حادث و « أن يكون له « ماض » بالنسبة إلى الآنيسة . كل ما يمكن أن يكون انطولوجي لما هو من أجل ذاته ، أعني أن كل ما يمكن أن يكونه ما هو من أجل ذاته فإنه بجب أن يكون هناك ، خطف الذات، خارج المتناول . وسهذا المعني يمكن أن نقبل عبارة هيجل: و الماهية هي ما كان » Wesen ist was gewesen ist ، أعني في الماضي ، وهذا قانون وجودها . لكننا لم نفستر لماذا الحادث العيني في الماضي ، وهذا قانون وجودها . لكننا لم نفستر لماذا الحادث العيني

لما هو من أجل ذاته يصبح ماضياً . وكيف أن ما هو من أجل ذاتسه الذي كان ماضيه يصبح الماضي الذي عليه أن يكون من أجل ذاته جديداً؟ إن الانتقال إلى الماضي يفيد في الوجود . فما هذا التغير ؟ من أجل فهمه ، ينبغي أولا " ان تدرك العلاقة بين ما هو من أجل ذاته الحاضر وبين الوجود . وهكذا ، وكما توقعنا ، فيان دراسة الماضي تحيلنا إلى دراسة الحاضر .

ب ـ الحاضر:

ويخلاف الماضي الذي هو في - ذاته فإن الحاضر هو من - أجل - ذاته . فما هو وجوده ؟ إن ثمة نقيضة خاصة بالحاضر : فن ناحية بمكن تعريفه بواسطة الوجود ؛ فالحاضر هو ما هو في مقابسل المستقبل الذي ليس بعد ، والماضي الذي انتهى وزال . ومن ناحية أخرى فان التحليل الدقيق الذي يدّعي تخليص الحاضر من كل ما ليس إياه ، أعني مسن الماضي ومن المستقبل المباشر ، لا بجد في الواقع غير لحظة لامتناهية في الصغر ، أي كا لاحظ هسرل في و محاضراته عسن الشعور الباطن بالزمان ، أي الحل المثالي للقسمة إلى غير نهاية : عدم . وهكذا ، فكما يقع في كل مرة نأخذ فيها في دراسة الآنية من وجهة نظر جديدة، فإنا نجد هذا الزوج الذي لا ينفصل ، أغني الوجود والعدم .

ما هو المعنى الأو للحاضر ؟ من الواضح أن ما يوجد في الحاضر يتميز من كل وجود آخر بطابع الحضور . فحن النداء بالاسم فسإن الجندي أو التلميذ بجيب : « حاضر ! » معنى أني موجود هنسا . و «حاضر » تضاد : « غائب » و « ماض » . و هكذا فسإن معنى حاضر هو الحضور في ... فيخلق بنا إذن أن تتساءل : الحاضر حضور لماذا وما هو حاضر ، وهذا يقودنا بلا شك إلى أن نوضح فها بعد سـ

وجود الحاضر .

إن حاضري هو أن أكون حاضراً . حاضراً . حاضر لماذا ؟ حاضر لهذه المنضدة ، وهذه الغرفة ، وباريس ، والعالم ، أي حاضر للوجود ني $^-$ ذاته . وبالعكس فإن الوجود $^-$ في $^-$ ذاته هل هو حاضر لي ولما هو وجود في ذاته والذي ليس هو إياه؟ لو كان الأمر كذلك، فإن الحاضر سيكون علاقة متبادلة للحضورات . لكن من اليسير أن نرى أن الأمر ليس كذلك. فالحضور ل... علاقة باطنة للموجود الحاضر مع الموجودات التي محضرها . وعلى كل حـــال فإن الأمر لا مكن ان يتعلق بمجرد العلاقة الخارجية للاقتران . إن الحضور لـ ... معناها الوجود خــــارج الذات بالقرب من ... وما يمكن أن يكــون حاضراً لـ ... يجب أنَّ يكون محيث أنه في وجوده يوجد علاقة وجود مع سائر الموجودات. إنى لا مكن أن أكون حاضراً هذا الكرسي إلا إذا اتحدت معه في علاقة انطولوجية للتأليف ، وإلا إذا كنت هناك في وجــود الكرسي بوصفي ئست ذلك الكرسي . فالوجسود الحاضر لـ ... لا يمكن أن يكون في سكون ﴿ فِي * ذاته ﴾ ، وما هو في * ذاته لا يمكن ان يكون حاضراً ، كما لا عكن ان يكون ماضياً : إنه يكون ، فقط . ولا عكن أن يكون الأمر امر معيّة ما لما هو في ذاته مع ما في ذاته آخر ، اللهم إلا من وجهة نظر وجود يكون حاضراً مع امرين في - ذاتيها ويكون له في ذاته قدرة الحضور . فالحاضر لا يمكن إذن ان يكون غير حضور ما هو من اجل ذاته للوجود في ذاته . وهذا الحضور لا يمكن ان يكون من اثر حادث عرضي ، او مجرد مصاحبة ، ولكن يُفترضه كل مصاحبةً وبجب ان يكون تركيباً انطولوجياً لما هو من اجل ذاته . فهذه المنضدة يجب ان تكون حاضرة لهذا الكرسي في عالم تلاحقه الآنية كحضور . وبعبارة اخرى لا يمكن تصور نمط من الموجود يكون أولاً من أجل – ذاته كيا يكون فيما بعد حاضراً للوجود . ولكن ما هو من أجل ذاتـه

يصبح حضوراً للوجود جاعلاً من نفسه من أجل ذاته وكافـــاً عــن أن يكون حضوراً بكفـه عن أن يكون من أجل [—]ذاته . وما من [—] اجل_ ذاته هذا يتحدد بوصفه حضوراً للوجود .

لأي وجود ما هو من أجل ذاته يكون حضوراً ؟ والجواب واضح: إنه لكل الوجود - في - ذاته يكون ما هو في ذاتــه حضوراً . أو بالاحرى حضور ً ما هو من أجل ذاته هو ما يصنع أن ثم كلية للوجود - في - ذاته . لأنه ، سذا الضرب نفسه من الحضور للوجود بما هو وجود يستبعد كل إمكان أن يكون ما هو من أجل ذاته أكثر حضوراً لموجود ممتاز منه لسائر الموجودات . وحتى لو جعلت واقعية وجوده أنه بالاحرى هناك بدلاً من موضع آخر ، فإن الوجود هناك ليس الحضور . إن الوجود " هناك بحدد فقط المنظور الذي وفقاً له يتحقق الحضور لجماع ما هو " في " ذاته . وبهذا فإن ما هو من أجل ذاته مجعل الموجودات **من أجل** نفس الحضور . والموجودات تنكشف على انها حاضرة معماً في عالم فيه ما هو من أجل ذاته يوحدها بدمه بواسطة هذه التضحية التامة المُتخارجة ex-statique للذات التي تسمى الحضور . و « قبل » تضحية ما هو من أجل ذاته كان من المستحيل القسول بأن الموجودات توجد معاً أو منفصلة . ولكن ما هو من أجل ذاته هو الوجود الذي به الحاضر يدخل في العالم ؛ إن موجودات العالم حاضرة معاً ، •ن حيث أن من أجل ذاته واحداً هو حاضر للجميع في وقت واحد معاً . وهكذا فإن ما يسمى عادة السم و الحاضر ، ، بالنسبة الى ما هو في ذاته ، يتميّز بوضوح من وجودها ، وإن لم يكن شيئاً أكثر مــن ذلك : ... فقط حضورها معاً من حيث أن ما من أجله حاضر فيها .

وها نحن اولاء نعرف الآن من هو حاضر ، ولمن الحاضر حاضر. ولكن ما هو الحضور ؟

رأينا انه لا يمكن ان يكون الوجود الحالص معاً لموجودين ، منظوراً

اليه كمجرد علاقة تخارج ، لأنها تقتضي حداً ثالثاً لتقرير هــذا الوجود معاً . وهذا الحد الثالث يوجد في حالة الوجود للأشياء معساً في وسط العالم: انه ما هو من اجل ذاته الذي يقرر هذا الوجود معا الذي بجعل نفسه حاضراً معاً عند الجميع . لكن في حالة حضور ما هو من أجل ذاته في الوجود - في - ذاته ، لا عكن ان يوجد حدٌّ ثالث . وليس ثم شاهد ، ولو كان الله نفسه ، يمكن ان يقور هذا الحضور ، وما هو من اجل ذاته هو نفسه لا مكنه ان يعرفه الا اذا كان متقرراً من قبل . ومع ذلك فلا يمكن ان يكون هذا على نحو ما هو في ^ ذاته . وهذا معناه انه اساساً ما هو من اجل ذاته هو حضور للوجود من حيث انه لذاته هو شاهد نفسه على الوجود معاً . فكيف ينبغي ان نفهم ذلك؟ نحن نعلم ان ما هو من اجل ذاته هـو الوجود الذي يوجد عــلى شكل شاهد على وجود نفسه . وما هو من اجل ذاته حاضر الوجود اذا كان عن قصد موجهاً خارج ذاته ناحية هـذا الوجود . وبجب ان يستمسك بالوجود على نحو وثبق ، دون هوية . وسنرى في الفصل التالي ان هذا الاستمساك واقعي ، لأن ما هو من $^-$ اجل $^-$ ذاته يولد لذاته في رابطة اصيلة مع الوجود : انه لذاته شاهد على ذاته من حيث انه ليس ذلك الوجود . ومن هنا فانه خارج ذاته ، على الوجود وفي الوجود من حيث انه ليس هذا الوجود . وهذا ما نستطيع استنباطه من معنى الحضور : فالحضور لموجود يتضمنه ان ثم ارتباطـاً مع هذا الوجود بواسطة رابطة البطون،والا فلن يكون من الممكن قيام اية رابطة بين الحاضر والوجود؛ ولكن رابطة البطون هذه رابطة سالبة ، انها تنكر على الوجود الحاضر انه الوجود الذي هو له حاضر . والا لزالت رابطة البطون وتحولت الى مجرد هوية . وهكذا نجد ان حضور ما هو من اجل ذاتــه في الوجود يتضمن ان ما هو من اجل ذاته هو شاهد على الذات في حضرة الوجود من حيث انه ليس الوجود ؛ والحضور للوجود حضور لما هو من اجل ذاته من حيث انه ليس موجوداً . لأن السلب يقع لا على فسارق في حال الوجود ، ولكن يقع على فارق في على فارق في على فارق في الوجود ، وهذا ما يعبر عنه بايجاز بأن يقال ان الحاضر ليس بشيء .

فما معنى عدم وجود الحاضر وما هو من اجل ذاته ؟ لإدراك ذلك لا بد من العودة الى ما هو من اجل ذاته ، والى حال وجوده ، ولا بد من ان نجمل وصف علاقسة الانطولوجية بالوجود . ولا يمكن ان نقول عن ما هو من اجل ذاته بوصفه كذلك : انه موجود ، بالمعنى الذي نقول به مثلاً: ان الساعة هي التاسعة ، اي بمعنى التوافق التام بن الوجود وبن ذاته ، ذلك التوافق الذي يضع ويقضى عسلى الذات ويبن عن مظاهر السلب. لأن ما هو من – اجل – ذاته وجوده وجود الظاهر المقرون بشاهد انعكاس يحيل الى عساكس ، دون ان يكون ثم أي موضوع انعكاسه سيكون انعكاساً . إن ما هو $^{-}$ من $^{-}$ اجل ذاته ليس له وجود لأن وجوده دائهاً عملي مبعدة هناك في العاكس ، اذا نظرت في المظهر ، الذي ليس مظهراً او انعكاساً إلا من اجل العاكس؛ وهناك في الانعكاس ، اذا نظرت في العاكس الذي ليس بعدُ في ذاته غبر وظيفة خالصة تعكس هذا الانعكاس. ولكن ما هو من اجل ذاته ليس هو الوجود ، لانه يجعل نفسه وجوداً بصراحة من - اجل - ذاته بوصفه ليس الوجود . انه شعور بـ ... وسلب باطن لـ ... والتركيب الاساسي للإحالة المتبادلة والهوهوية هو السلب ، بوصفه علاقة باطنة بين ما هو من اجل ذاته والشيء؛ وما هو من اجل ذاته يتألف في الحارج، ابتداءً من الشيء كسلب لهذا الشيء ؛ وهكذا فان اول علاقة لسه مع الوجود في ذاته هو السلب ؛ إنه « يكون ۽ على نحو مـا هو من أجلّ ذاته ، أي بوصفه موجوداً مشتتاً من حيث انــه ينكشف لنفسه بوصفه ليس الوجود . انه ينجو مزدوجاً من الوجود ، بواسطة التحلّل الباطن

والسلب الصريح . والحساض هو ذلك السلب الوجود ، وذلك النجاة للوجود من حيث ان الوجود هناك بوصفه ما ينجى منه . وما هو من الموجود من حيث ان الوجود على شكل فرار ؛ والحاضر هروب مستمر في وجه الوجود . وهكذا نكون قد حددنا الممى الأول للحاضر : الحاضر ليس موجوداً (ليس بشيء) ؛ واللحظة الحاضرة تصدر عن تصور عقق وشيئي لما هو من اجل ذاته ؛ وهسذه النظرة هي التي تقود الى تحديد ما هو من اجل ذاته ؛ وهسذه النظرة هي التي تقود الى تحديد ما هو من اجل ذاته ؛ ولكن ما هو هذا المعقرب على الناسعة بالنسبة إلى ما هو من اجل ذاته ؛ ولكن ما هو المحل ذاته ؛ ولكن ما هو المستحيل من اجل ذاته ، ولكن المستحيل السمى خطأ بالحاضر على شكل آن (لحظة) لأن الآن سيكون اللحظة التي يكون الحاضر فيها موجوداً . ولكن الحاضر غير موجود ، بـل يصير يكون الحاضر على شكل قرار .

ولكن الحاضر ليس فقط لاوجوداً يصير ما من أجل ذاته حاضراً، فمن حيث هو من أجل ذاته ، فإن له وجوداً خارج ذاته ، من قدام ومن خلف . من خلف كان ماضيه ، ومن قدام سيكون مستقبله . إنه فرار خارج الوجود الحاضر معاً والوجود الذي كانه صوب الوجود الذي سيكونه ومن حيث هو حاضر فإنه ليس ما هو (ماضي) وهو ما ليس هو (مستقبل) . وهكذا أسليمنا للمستقبل .

ح ــ المستقبل :

ولنلاحظ أولاً أن ما هو في ذاته لا يمكن أن يكـــون مستقبلاً ولا أن محتوي شطراً من المستقبل . فالبدر ليس مستقبلاً ، حين أنظر هذا الهلال ، إلا و في العالم ، الذي ينكشف للآئية . فبالآئية يأتي المستقبل الى العالم . أما هذا التربيع الذي للقمر فإنه في ذاته هو ما هو . وليس فيه شيء بالقوة . إنه بالفعل . فليس ثم إذن مستقبل ولا ماضي كظاهرة الزمانية الاصيلة للوجود - في - ذاته . ومستقبل ما هو في - ذاته ، لو وجيد ، فإنه سيوجد في ذاته ، مقطوعاً عن الوجود مثل الماضي . وحتى لو سلمنا كما فعل الابلاس Laplace محتمية كلية تمكن من التنبؤ عالم مستقبله ، فيجب ان يرتسم هذا الظرف المستقبل عسلى انكشاف سابق على المستقبل بوصفه كذلك ، وعلى وجود سيأتي الى العالم - أو أن الزمان وهم وأن التوالي الزمني محجب ترتيباً منطقياً الإمكان الاستنباط. فإذا كان المستقبل يرتسم في أفق العالم ، فلا يمكن ان يستم ذلك إلا بواسطة موجود هو مستقبل نفسه ، أي أنه آت من أجل ذاته ، وجوده بياتي بتالك اتي وصفناها فيا يتعلق بالماضي . وفقط الوجود الذي عليه أن يكون بي وجود نفسه بدلاً من عجرد الوجود يمكن أن يكون له مستقبل .

لكن ما معنى ان يكون الشيء مستقبل نفسه ، واي نمط من الوجود يملكه المستقبل ؟ لا بد من التخلي اولاً عن فكرة ان المستقبل يوجسه كامتثال . فأولاً ينبغي ان يلاحظ ان المستقبل نادراً ما يمثل . وحين يمثل ، كما يقول هيلجر ، فانه يصبح موضوعاً ويكف به ان يكون مستقبلي كيا يصبح موضوع امتثالي . وحتى لو تمثل فانه لا يمكن ان يكون و محتوى ، امتثالي ، لأن هذا المحتوى، لو كان ثم محتوى، بب ان يكون حاضراً . فهل نقول ان هذا المحتوى الحاضر ستشيع فيه نية عدئة المستقبل ؟ ان هذا لن يكون له معنى . فلو وجدت هذه النية عكان ينبغي ان تكون حاضرة — وحينئذ فان مشكلة المستقبل ليست قابلة لتلقي أي حل — او هي تعلو على الحاضر في المستقبل ، وحينئذ فان وجود هذه النية يأتي مستقبل ، وحينئذ فان وجود هذه النية يأتي مستقبل ، وهينشل بوجود

مختلف عن مجرد « كونه ملىركاً » . ومن ناحية اخرى فلو كان ما هو من أجل ذاتسه محصوراً في حاجزه ، فكيف يتيسّر له أن يتمثل المستقبل ؟ وكيف يكون له علم أو تنبؤ ؟ ليس ثمة فكرة مصنوعة مكنّ أن تقدم عنه مكافئاً . فإذا حُصرنا أولاً في الحاضر ، فلا شك أنه لن بخرج عنه شيء . ولن يفيد في شيء أن نقرر أنه و حامل المستقبل ي. فإما أن هذا التعبير لا يعني شيئًا ، وإما أنه بدل على فعاليته للحاضر ، أو يدل على قانون وجود ما هو من أجل ذاته بوصفه ما هو لذاتـــه مستقبل، وفي هذه الحالة الاخيرة يدل فقط على ما يجب وصفه وتفسيره. و انتظاراً للمستقبل ، ولا و معرفة بالمستقبل ، إلا على أساس علاقسة أصيلة سابقة الحمل من الذات على الذات: ولا يمكن أن نتصور بالنسبة إلى ما هو من أجل ذاته أقل إمكان للتنبؤ الموضوعي thématique ، حتى لو كان التنبؤ بالأحوال المعلومــة للكـــون العلمي ، اللهم إلا اذا كان الوجود الذي يأتي لنضه ابتداءً من المستقبل ، الوجسود الذي يوجد من حيث أن وجوده هو خارج ذاته إلى المستقبل . ولنضرب مثلاً بالحركة التي أقوم بها فيما بعد بمضربني لرد الكرة فوق حسافة الشبكة (في لعبة التنس) . ولكني لا أطبع و الامتثال الواضح ، للحركــة المعقلة ولا « الارادة الراسخة » للقيام بها . فالامتثالات والإرادات هي أصنام اخترعها علماء النفس. بل الحركة المقبلة هي التي تعود إلى الوراء، دون أن توضع موضوعياً thématiquement ، على المواقف التي اتخذها، لايضاحها ، وربطها وتعديلها . فأنا أولاً دفعة واحدة هناك على الملعب، أردً الكرة ، كنقص لذاتي ، والمواقف المتوسطة التي أتخذها ليست غير وسائل للاقتراب من هذه الحالة المستقبلة ابتغاء أن أذوب فيها ، وكل واحدة منها لا يكون لها معناها الكامل إلا بواسطة هذه الحالـة المقبلة . وليس ثم لحظة في شعوري لا تتحدد بعلاقة باطنة مع المستقبل ؛ وسواء كتبت ، أو دخنت ، أو شربت : أو استرحت ، فإن معنى مشاعري هو دائماً على مبعدة هناك ، في الحارج . ومهذا المعنى فإن هيدجر على حق في القول بأن الآنية Dasein هي و دائماً اكثر جداً مما ستكون لو أنها حصرت في حاضرنا الحالص ، . بل اكثر من هذا ، هــــذا لاتحديد سيكون مستحيلاً ، وإلا فإننا حينتذ نصنع من الحاضر أمراً في تنا ذاته . ولهذا صدق من قال إن الغائية هي العلية مقلوبـــة ، أي فعالية الحالة المقبلة.ولكننا كثيراً ما نسينا أن نفهم هذه العبارة بمعناها الحرفي.

وينبغي ألاً نفهم من المستقبل ﴿ الآن ﴾ الذي لم يأت بعد . وإلا لوقعنا في ما هو في - ذاته ، خصوصاً وأن علينا حينثذ أن ندرك الزمان على أنه حاو مُعطى وساكن . إن المستقبل هو ما على ان اكونه مس حيث ان منّ الممكن ألا اكونه. ولنذكر أن ما هو من اجل ذاته يصير حاضراً تجاه الوجود من حيث انه ليس ذلك الوجود ومن حيث أنه كان وجوده في الماضي . وهذا الحضور فرار . ولا يتعلق الامر هنا بحضور متراخ ساكن لدى الوجود ، بل بفرار خارج الوجود نحو ... وهسلما الفرار مزدوج ، لان الحضور بفراره من الوجود الذي ليس هو يفر من الوجود الذي كانه . إلى أي شيء يفر ؟لا ننس أن ّ ما هو من أجل ذاته من حيث انه يصبر حاضراً للموجود كي يفر" منه هو نقص . والممكن هو ماينقص ما هو من اجل ذاته كيما يكون ذاته او اذا شئنا الظهور على مبعدة لما اكونه أنا . وبهذا ندرك معنى الفرار الذي هو حضور : إنــه وجوده ، أي الى ذاته التي سيكونها بالاتفاق مع ما ينقصه . والمستقبل هو النقص الذي ينتزعه ، من حيث هو نقص ، مما هو في ذاته الخاص الوجود من اجل الحصول ـ في مقابل ذلك ـ على عزلة الهوية الكاملة. إنه النقص بما هو كذلك الذي يمكنه من ان يكون حضوراً،ولأنه خارج

نفسه صوب ناقص هو من وراء العالم ، ومن اجل هذا فإنه يمكن ان يكون خارج نفسه كحضور لما هو في ذاته ليس هو إيساه . والمستقبل هو الوجود المحدد الذي ينبغي على ما هو من اجل ذاته ان يكونه بدلاً" من الوجود فقط . وهذا الوجود الذي على ما هو من اجل ذاتسه ان يكونه ، لا يمكن ان يكون على نحو الامور التي هي في ذاتها وحاضرة معاً ، وإلا لكان دون ان يكون عليه أن يكون قبد كان ؛ فلا يمكن إذن ان يتصوره على انه حالة محددة تماماً يعوزها فقط الحضور ، مثلما قال كنت Kant إن الوجـود لا يضيف شيئاً إلى موضوع التصور . ولكنه لا عكنه أيضاً الا يوجد ، وإلا فإن ما هو من اجل ذاتــه لن يكون إلا معطى . إنه ما يجعله ما هو من اجل ذاته – مـــا يجعله منه نفسه بإدراكه للاته باستمرار كمن اجل ذاته ناقص بالنسبة الى نفسه . إنه ما يلاحق على مبعدة الزوج: انعكاس - عاكس وما يجعل الانعكاس يدرك بواسطة العاكس (وبالعكس) كأمر ليس بعد ُ . ولكن بجب ان يكون هذا الناقص معطى في وحدة انبثاق واحد مع ما هو من آجل ذاته الذي يعوز ، وإلا أن يكون ثم شيء بالنسبة إليه يدرك ما من اجـــل ذاته نفسه كأمر ليس بعد . والمستقبل ينكشف لما هو من اجل ذاتـــه مثلما ما من اجله ليس بعد ، من حيث ان ما من اجل ذاته يتكون لا موضوعياً من اجل ذاته كأمر ليس بعد في منظور هذا الانكشاف ومن حيث انه بجعل نفسه موجوداً كمشروع لنفسه خارج الحاضر ناحية ما ليس هو بعد، والمستقبل لا يمكن ان يكون بدون هذا الانكشاف. وهذا الانكشاف يقتضي هو نفسه أن ينكشف لذاته ، أي انه يقتضي انكشاف ما هو من اجل ذاته لذاته ، وإلا فإن مجموع : الانكشاف ، والمنكشف ، يقعان في اللاشعور ، اي في ما هو في ذاته . وهكذا فإن فقط الوجود الذي هو منكشف بالنسبة إلى ذاته ، أعني ان وجوده موضوع موضع التساؤل بالنسبة إلى ذاته ، يمكن ان يكون له مستقبل . وبالمقابل فإن مثل هذا الوجود لا يمكن ان يكون من اجل ذاته إلا في منظور ما ليس بعد ، لأنه يدرك نفسه كعدم ، اي كوجود متمم وجوده على مبعدة من ذاته. على مبعدة ، اعني وراً الوجود . وهكذا فإن كل ما هو من اجل ذاته وراء الوجود هو المستقبل .

فيا معنى و وراء ، هذه ؟ لإدراكها ينبغي ان نلاحظ ان المستقبل ذو خاصة اساسية تتعلق بما هو من اجل ذاته : انه حضور (مستقبل) في الوجود ؛ وحضور لهذا الذي من أجل ذاته هذا ، ولما هو من أجل ذاته الذي هو مستقبله . وحن اقول : سأكون سعيداً ، فان هذا الذي من أجله الحاضر هو الذي سيكون سعيداً ، إنــه (التجربة الحية ، الحاضرة ، بكل ما كانته وما تجره وراءهـــا . وستكون كحضور في الوجود ، أعنى كحضور مستقبل لما هو من اجل ذاتـه في وجــود مقبل معه . حَيى أن ما يعطى لي بوصفه معنى ما هو من اجل ذاتسه الحاضر ، هو عادة الوجود المقبل معاً من حيث انه سينكشف لما هو من اجل ذاته المقبل بوصفه ما سيكون هذا الذي من اجله سيكون حاضراً. لأن ما هو من اجل ذاته شعور موضوعي بالعالم على شكل حضور وليس شعورًا موضوعياً بالذات . وهكذا فان ما ينكشف عادة للشعور هو العالم المستقبل ، دون ان محتاط فيدرك أنه العالم من حيث سيظهر لشعور ، العالم من حيث انه موضوع كمستقبل بواسطة حضور مسا هو من أجل ذاته مقبل . وهذا العالم ليس له معنى كمستقبل الا من حيث اني فيه حاضر بوصفي غيراً سأكونه ، في وضع مادي ، عاطفي ، اجباعي ، الخ . ومع ذَلك فانه هو الذي في نهاية مسا هو من أجل ذاتي الجاضر ووراء الوَّجود - في - ذاته ، ولهذا نميل إلى تمثيل المستقبل أولاً عملى انه حالة للعالم وان نظهر فيما بعد على أساس هذا العالم . فــــاذا كنت شعرت بالكلمات بوصفها مكتوبة ويجب ان تكون مكتوبــة . والكلمات وحدها تبدو هي المستقبل الذي ينتظرني. ولكن كونها تظهر لي بوصفها

ينبغى ان تكتب يتضمن ان الكتابة كشعور غير موضوعي thétique بالذات هي الإمكان الذي هو أنا . وهكذا فـان الستقبل بوصفه الحضور المقبل لما هو من أجل ذاته في موجود ، بجر" معه الى المستقبل الوجود $^-$ في $^-$ ذاته . وهذا الموجود الذي سيكون حاضراً فيه هو معنى ما هو في ذاته حاضر معاً فيها هو من أجل ذاته حاضر ، كيا ان المستقبل هو معنى ما هو من اجل ذاته . والمستقبل حضور لموجود مصاحب في المستقبل لأن ما هو من أجل ذاته هو من أجل ذاته مستقبل . ولكن المستقبل ، يصل الى العالم ، بالاستقبال ، أي ان ما هو من أجل ذاته هو معناه بوصفه حضوراً لموجود يتجاوز الوجود . ويواسطة ما هو من أجل ذاته فان ما وراء الوجود ينكشف وعنده عليه ان يكون ما هو . وكما تقول الجملة المشهورة فان على " ان و اصبح ما كنته ي ، ولكن في عالم قد صــــار فعلاً فإن على أن اصير ومعنى هذا انني أعطى العالم امكانيات خاصة ابتداء من الحالة التي أدركها فيه : والحتمية تظهر على أساس المشروع المحدث للمستقبل في نفسي . وهكذا نرى ان المستقبل يتميز من الخيالي ، حيث اكون أيضاً ما لست انا ، وحيث أجد أيضاً معناي في وجود على ان أكونه ولكن حيث هذا الذي من اجل ذاته الذي على ان أكونهً ينبثق من اساس إعلام العالم ، الى جانب عالم الوجود .

ولكن المستقبل ليس فقط حضوراً لما هو من اجل ذاته في وجود يقع وراء الوجود . إنه شيء يترقب ما هو من أجل ذاته الذي هو انسا . وهذا الشيء هو أنا ذاتي : وحين اقول إني سأكون سعيداً ، فن المفهوم ان ذلك هو أناي الحاضر ، وهو بجر ماضيه من ورائه هو الذي سيكون سعيداً . وهكذا فإن المستقبل هو أنّا من حيث أني أترقب نفسي كحضور في وجود وراء الوجود . إني ألقي بنفسي صوب المستقبل كي أعوض فيه على ما ينقصني ، أعني ما يجعل الإلحاق التركيبي محاضري من نفسي من أنا . وهكذا فإن ما ينبغي على ما هو من اجل ذاته ان يكونه

بوصفه حضوراً في الوجود وراء الوجود فانه هو إمكانه الحاص . والمستقبل هو النقطة المثالية التي فيها الضغط المفاجيء اللامتناهي فواقعيته (الماضي)، ولما هو من أجل ذاته (الحساضر) وإمكانه (المستقبل) تبرز الذات كوجود في ذاته لما هو من اجل ذاته . ومشروع ما هو من أجل ذاته صوب المستقبل الذي هو هو مشروع في ذاته . وجذا المعنى فان على ما هو من أجل ذاته ان يكون مستقبل نفسه لأنه لا يمكن ان يكون الأساس لما هو إلا أمام ذاته ووراء ذاته : إن من طبيعة مـا هو من أجل ذاته ان يكون و خواء مستقبلاً دائماً ، . ومن هنـا فإنه لن يكون أبداً قد صار ، في الحاضر ، ما عليه ان يكونه ، في المستقبل . وكل مستقبل ما هو من ⁻ أجل⁻ ذاته الحاضر يسقط في الماضي كمستقبل مع هذا الذي من أجل ذاته هو نفسه . إنه سيكون مستقبلاً ماضياً لنوع مــا هو من أجل ذاته او مستقبلاً مسبَّقاً . وهذا المستقبل لا يتحقق . ومــا يتحقق هو من أجل ذاته يعينه المستقبل ويتكون في ارتباط مع هذا المستقبل . فمثلاً موقفي النهائي على ملعب التينس قد حدد، من أساس المستقبل ، كل مواقفي الوسطى ثم لحقه موقف نهـــاثي مماثل لما كان في المستقبل كمعنى لحركاتي . ولكن هذا ﴿ الإلحاق ﴾ مثالي خالص ، ولا يتم في الواقع : فإن المستقبل لا يسمح باللحاق به ، إنــه ينزلق إلى الماضي كمستقبل قدم ، وما هو من أجل ذاته الحاضر ينكشف في كل واقعيته، كأساس لعدمه هو وكنقص لمستقبل جديد . ومن هنـــا هــذا الانخداع الانطولوجي الذي ينتظر ما هو من أجل ذاته في كل فتحة في المستقبل: ﴿ كُمْ كَانْتَ الجمهورية رائعة في عصر الامبراطورية ! ، وحتى لو كان حاضري مماثلاً تماماً من حيث المحتوى للمستقبل الذي ألقيت بنفسي فيه وراء الوجود ، فليس هذا الحاضر الذي القيت بنفسي ناحيــــته ، لأني القيت بنفسي ناحية المستقبل من حيث هو مستقبل ، أعني من حيث هو نقطة التحاق بوجودي ، من حيث هو مكان انبثاق الذات .

والآن فنحن أقدر على سؤال المستقبل عن وجوده ، لأن هذا المستقبل الذي على ان أكونه هو فقط امكان حضوري في الوجود وراءالوجود. وبهذا المعنى يتعارض المستقبل مع الماضي تعارضاً تاماً . ذلك ان الماضي هُو الوجود الذي هو انا خارج الأنا ، ولكنه الوجود الذي هو انا دونً إمكان الا اكونه . وهذا ما سميناه : ان يكون المرء ماضيه وراء ذاته . اما المستقبل الذي على" ان أكونه ، فإنه في وجوده بحيث استطيع فقط المستقبل يؤلف معنى ما من أجل ذاته الحاضر الخاص بسي ، انه مشروع إمكانه ، ولكنه لا محدد مقدماً ما من اجل ذاته المقبل الخاص بي ، لأن ما هو من اجل ذاته يترك دائماً في هذا الالتزام المعدم بأن يكون أساس عدمه . والمستقبل لا يفعل غير انه مخطط مقدماً الاطار الذي فيه ما هو من اجل ذاته يصبح وجوداً كفرار محدث للحاضر عن الوجود صوب مستقبل آخر . انه ما سأكونه لو لم اكن حراً وما لا استطيع ان أضطر الى أن اكونــه الا لأني حر" . وفي نفس الوقت يظهر في الأفق ليعلن لي ما انا هو ابتداءً بما سأكونه (« ماذا تعمل ؟ ، « انى اقوم مسمرة هذه السجادة ، بأخذ هذه اللوحة من على الحاتط ،) ، وبطبيعة كونه مستقبلاً حاضراً - من اجل - ذاته فسانه يتجرد من سلاحه لأن ما هو من أجل ذاته الذي سيكون ، سيكون على نحو تحديد نفسه في الوجود ، وان المستقبل ، وقـــد صار مستقبلاً ماضياً بوصفه صورة اجالية مسبقة لهذا الذي من اجل ذاته ، فانه لا مكنه الا ان يراوده من حيث هو ماضي وجود لمسا يجعل نفسه . وبالجملة ، فاني مستقبلي في المنظور الدائم لإمكان الا اكون . ومن هنا كان ذلك القلق الذي أتينا على وصفه ، والناشيء عن كوني لست ذلك المستقبل الذي على ان اكونه ويعطى المعنى لحاضري : ذلك اني كاثن معناه مشكل دائماً . وعبثاً يود ما هو من اجل ذاته ان يتسلسل مع امكانه ، بوصفه

الوجود الذي هو خارج ذاته ، وهو من المؤكد خارج ذاته : وما هو من أجل ذاته لا يمكن ابدأ ان يكون مستقبله الا على نحو احيالي مشكل، لأنه مفصول عنه يعدم هو هو : وبالجملة فإنه حر ، وحريته هي حد نفسها . وان يكون حراً معناه ان يقدر عليه انه حر " être libre c'est بيس له فلات وان يكون حراً معناه ان يقدر عليه انه حر " فلات المستقبل ليس له وجود من حيث هو مستقبل . انه ليس في ذاته ، وهو ايضاً ليس على نحو وجود ما هو من اجل ذاته لأنه معنى ما هو من أجل ذاته . ان المستقبل هو التصيير ممكناً المستقبل هو التصيير ممكناً المستقبل هو من أجل ذاته الحاضر، من حيث ان هذا المعنى احيالي ، ويند " تماماً ... بوصفه كذلك ... على ما هو من أجل ذاته الحاضر، ما هو من أجل ذاته الحاضر .

والمستقبل ، موضوعاً هكذا ، لا يناظر سلسلة متجانسة ومرتبة زمنياً مؤلفة من آنات ستأتي . صحيح ان ثم ترتبياً بين ممكناتي . ولكن هذا الترتيب لا يناظر نظام الزمانية الكلية كها تتقرر عسلى اسس الزمانية الأصلية . اني لامتناه من الممكنات ، لأن معنى ما هو من أجل ذاته مركب ولا عكن حصره في عبارة . لكن مثل هذا الامكان اكثر تحديداً لمعنى ما هو من أجل ذاته الحاضر من ذلك الآخر الذي هو أقرب في الزمان الكلي . فغالا انا إمكان ، وهذا الامكان هو ان ارى في الساعة الثانية صديقاً لم أره منذ عامن . ولكن الممكنات الأقرب — امكان ان أذهب في تاكسي ، او بالاوتوبيس ، او المترو ، او على أقدامي — تظل الآن غير محددة . فأنا لست واحداً من هذه الممكنات . ولهسذا توجد خروق في سلسلة ممكناتي . وهذه الخروق ستملأ ، في ترتيب توجد خروق في سلسلة ممكناتي . وهذه الخروق ستملأ ، في ترتيب بالارادة ، أي بالاختيار العقلي والموضوعي thematisant ، وفقاً

لمكناتي ، الممكنات التي ليست كافية والتي لن تكون أبداً ممكناتي ، وسأحققها على نحو عدم الاكتراث التام من اجل اللحاق بالممكن اللي هو أنا .

۲

انطولوجية الزمانية

أ ــ الزمانية السكونية (الاستاتيكية)

إن وضعنا الظاهرياتي لأحوال الزمان الثلاثة ينبغي ان بمكننا من تناول الزمانية بوصفها البنيات الأحوالية الزمانية بوصفها البنيات الأحوالية الثانوية . بيد ان هذه الدراسة الجديدة ينبغي ان تم من وجهتي نظر مختلفتن .

إن الزمانية ينظر اليها غالباً على الها أمر لا يقبل التعريف . وكل إنسان يقر على ذلك الها قبل كل شيء هي توال . والتوالي بدوره يمكن أن يعرف بأنه نظام مبدؤه المرتب هو اضافة القبل والبعد . والكثرة المرتبة وفقاً للقبل والبعد هي الكثرة الزمانية . لهذا على بنا باديء ذي بدء ان ننظر في تركيب القبل والبعد ومقتضياتها . وهذا هو ما سنطلق عليه اسم الاستاتيكا الزمانية ، لأن فكرتي القبل والبعد يمكن ان ينظر اليها من ناحية الترتيب فقط مستقلاً عن التغير بالمعيى الحقيقي . ولكن الزمان ليس فقط ترتيباً ثابتاً من أجل كثرة محددة : فلاحظة الزمانية تشاهد واقعة التوالي ، أعني واقعة أن هذا البعد يصبح قبلاً ، وان الخاضر يصبح ماضياً والمستقبل يصبح مستقبلاً سابقاً . وهذا ما مخلق بنا

الفحص عنه في المقام الثاني تحت اسم الديناميكا الزمانية . ولا شك انه عب علينا ان نبحث في الديناميكا الزمانية عن سر" التكوين الاستاتيكي الزمان . لكن الأفضل ان نقسم الصعوبات . وبمعنى من المعاني يمكن ان نقول ان الاستاتيكا الزمانية يمكن ان ينظر فيها على حدة بوصفها بنية صورية الزمانية — وهو ما يسميه كنت باسم و ترتيب و (نظام) الزمان — وان الديناميكا تناظر السيلان المادي ، او ، على حد تعبر كنت ، مجرى الزمان . فن المفيد اذن ان ننظر في هذا الرتيب وهذا المجرى الواحد بعد الآخر .

والترتيب و قبل — بعد ۽ يعرق أولاً بواسطة عدم قابلية الاعادة أو العكس . فالسلسلة تكون متوالية اذا لم يكن من الممكن ان تنظر في الحدود إلا واحداً بعد واحد وفي اتجاه واحد . ولكن شاء البعض بأن يرى في القبل والبعد — لأن حدود السلسلة تنكشف واحداً بعد واحد وأن كل واحد منها يستبعد الباقي — أشكالاً للانفصال . والحق ان الزمان هو الذي يفصلني مثلاً ، عن تحقيق رغباتي . فإذا كنت مضطراً إلى انظار هذا التحقيق ، فذلك لأنه يقع بعد حوادث اخرى . وبدون توالي البعدات (جمع : بعد) ، أصبر حالا ما أريد أن أكونه ، ولن يكون ثم مسافة بين الأنا والأنا ، لا انفصال بين الفعل والحلم . وفي يكون ثم مسافة بين الأعلى التي النصاص والشعراء ، كا يكون ثم مقدر عليه أن يصبح و قديماً ي . ان الزمان يقرض وعفر ، ويفصل ، ويهرب . ومن حيث هو يتم على النصال الانسان عن عنائه ويفصل ، ويهرب . ومن حيث هو يتم عسل — بفصله الانسان عن عنائه ويفصل ، ويهرب . ومن حيث هو يتم عسل — بفصله الانسان عن عنائه و عنائه — فإنه يشغي .

دع الزمان يفعل فعله ، هكذا يقول الملك لدون رودريج . وبالجملة
 فقد لفت الانتباه دائماً ضرورة ان يتشتت كل موجود تشتتاً لامتناهياً
 مؤلفاً من بعدات تتوالى . وحتى الثوابت ، وحتى همده المنضدة التي

تظل ثابتة بيها أنا أتغير ، بجب ان تنشر وجودها وتكسره في التشتت الزماني . ان الزمان يفصلني عن نفسي ، عما كنته ، عمــا أريد أن أكونه ، عما أريد أن أفعله ، عن الأَشياء والأغيار . والزمان هو الذي مُختار من أجل القياس العملي المسافة : إننا نبعد نصف ساعة عن هذه الْمدينة ، وساعة عن تلك الاخرى ، وهذا العمل في حاجة الى ثلاثة أيام لانجازه ، الخ . وينتج عن هذه المقدمات أن الرؤية الزمانية للعالم وللانسان ستنداعي الى تناثر من القبل والبعد. ووحدة هذا التناثر ، الذرة الزمانية، هي الآن instant ، ومكانه قبل آنات مجـــددة وبعد آنات اخرى ، دون قبل ولا بعد في داخل شكله الخاص . إن الآن لا يقبل القسمة وليس بزماني ، لأن الزمانية توال ، ولكن العسالم يتداعى الى تراب لامتناه من الآنات ، وقد رأى ديكارت مشكلة في معرفة كيف يمكن أن يكونهُم انتقال من آن الى آن آخر : لأن الآنات موضوعة بعضها الى جوار بعض ، أي أنه لا يفصلها شيء ومع ذلك فلا اتصال بينها . كذلك يتساءل بروست Proust كيف يمكن أناه أن ينتقل من أن إلى آخر ، وكيف بجد ، مثلاً ، بعد ليلة من النوم ، أناه بالأمس بدلاً من أي أنا آخر ، واكثر من هذا نجد ان التجريبيين بعد أن أنكروا النفسية . وهكذا فحن ننظر في القوة المحللة للزمانية ، فمن الواجب ان نعترف بأن كون الانسان وجد في لحظة معيّنة لا يؤلف الحق في الوجود في اللحظة التالية ، ولا رهن أو اختيار يتعلق بالمستقبل . والمشكلة هي إذن في تفسير ان ثمَّ عالماً ، أي تغيرات مرتبطة وثباتات في الزمان . ومع ذلك فأن الزمانية ليست فقط ولا في المقام الأول انفصالاً. ويكفي لادراك ذلك أن نفحص بعناية عن معنى القبل والبعد . ولنقل إن 1 بعد ب. وقد قررنا علاقة صرمحة للترتيب بين 1 كي ب ، وهذا يفترض إذن اتحادهما في داخل هذا الترتيب نفسه . ولو لم يوجد بين ١ \$ • من رابطة غسير هذه ، فإنها مع ذلك تكفي لتأمين ارتباطها ، لأنها تمكن الفكر من الذهاب من الواحد إلى الآخر وتوحيدهما في حكم توال . فاذا كان الزمان فصلاً ، فإنه على الأقل فصل من نوع خاص: قسمة توحد. ولكن قد يقال : ليكن هذا ، ولكن هذه العلاقة الموحدة هي في المقام الأول علاقة خارجية . ولما أراد الترابطيون تقرير ان انطباعات المقل لا تماسك بعضها مع بعض إلا بروابط خارجية صدفة ، ردوا كل العلاقات الترابطية إلى علاقة قبل ... بعد منظوراً اليها من حيث هي مجرد اقتران .

ولكن كنت، ألم يبين أنه لا بد من وحدة التجربة ، وبالتالي ، لتوحيد المتنوع الزماني ، من أجل أن يتيسر تصور أدنى علاقة ارتباط تجريبي ؟ فلننظر في النظرية الثرابطية . إنها مصحوبة بتصور واحسدي للوجود من حيث أنه هو الوجود - في - ذاته دائماً وفي كل مكان . وكل انطباع عقلي هو في ذاته ما هو ، وينعزل في ملائه الحاضر ، ولا ينطوي على أي أثر للمستقبل ولا على أي نقص . وهيوم ، حين ألقى بتحديه المشهور ، اهم بتقرير هذا القانون الذي ادعى أنه استنبطه من التجربة : ممكن فحص الطباع قوي أو ضعيف ، ولكن لن نجد أبدًا فيه غير ما هو ، حتى أن كل ارتباط بين مقدَّم وتال (نتيجة) ، مها يكن ثابتاً ، فإنه يظل غير مفهوم . فلنفترض إذن محتوى زمانياً إ موجوداً بوصفه وجوداً في ذاته ومحتوى زمانيـــاً ب ، متأخراً عن الأول ويوجد بنفس الطريقة ، أي بانتساب الهويـــة إلى الذات . فينبغي أن نلاحظ أولاً أن هذه الهوية مع الذات تلزمها بالوجود كل منها بدون انفصال عن السذات ، حتى لو كان انفصالاً زمانياً ، أي إذن في السرمدية أو الآن ، وكلاهما أمر ً واحد لأن الآن ، لما كان لا محدد باطنياً بالرابطة قبل ... بعد ، فهو لازماني . فنتساءل في هذه الأحوال كيف تكون الحالة إ سابقة على الحالة ب . ولا يفيد في شيء أن نجيب قاتلين إن الأحوال ليست هي السابقة أو اللاحقة ، بــل الآفات التي تعتويها : لأن الآنــات هي في فاتها محسب الفرض ، مثل الأحوال . وأسبقية إ على ب تفترض في طبيعة إ (آن أو حالة) عدم كال يشير بناحية ب . فإذا كانت إ سابقة على ب ، فإنه في ب يمكن إ أن يتقمى هذا التحليد . وإلا فإنه لا انبثاق ب ولا اعدامها ، وهي منعزلة في آنها ، بقاد على أن يعزو إلى إ منعزلة في آنها أية صفة خاصة . وبالجملة فإنه إذا كان على إ أن تكون سابقة على ب ، فإنه يجب أن تكون في وجودها نفسه في ب كمستقبل لذاتها . وبالعكس ب إذا كان يجب أن تكون لاحقة على إ ، فإنها يجب أن تجور تراءها في إ التي ستمنحها تكون لاحقة على إ ، فإنها يجب أن تجر وراءها في إ التي ستمنحها معنى التأخر . فإذا سلمنا قبلياً لـ إ و لـ ب بالوجود ، فن المستحيل تقرير أية علاقة توال بينها . وهذه الرابطة ستكون علاقــة خارجية تقرير أية علاقة توال بينها . وهذه الرابطة ستكون علاقــة خارجية الأساس ، دون أن يكون في وسعها أن تعض على إ ولا على ب ، الأساس ، دون أن يكون في وسعها أن تعض على إ ولا على ب ،

بقي إمكان أن هذه العلاقة قبل - بعد لا يمكن أن توجد إلا بالنسبة إلى شاهد يقررها . ولكن إذا أمكن هــذا الشاهد أن يكون في وقت واحد في 1 % ب فذلك لأنه هو نفسه زمــاني ، وتنشأ المشكلة من جديد بالنسبة اليه . أو يمكنه ، على العكس ، أن يتجاوز الزمان بموهبة الوجود في كل مكان الزماني وهذا يكافيء اللازمانية . وهذا الحل هو الذي استقر عليه كل من ديكارت وكنت : فعندهما ان الوحدة الزمانية التي في حضنها العلاقة التركيبية قبل - بعد تنكشف مُمنتح لكثرة الآنات بواسطة موجود يند هو نفسه عن الزمانية . وكلاهما يبدأ من افتراض أن الزمان شكل من القسمة وينحل هو نفسه إلى كثرة محضة . ولمــا كانت وحدة الزمان لا يمكن أن يقدمها الزمان نفسه فإنها بحملانها موجوداً خارج الزمان : هو الله وخلقه المستمر عند ديكارت ، وأنا أفكر وأشكاله خارج الزمان : هو الله وخلقه المستمر عند ديكارت ، وأنا أفكر وأشكاله

الخاصة بالوحدة التركيبية عند كنت . إلا أن الزمسان عند ديكارت يتوحد بمضمونه المادي الذي يبقى في الوجود يفضل خلق من العدم مستمر ، وعند كنت نجد العكس أعني أن تصورات الذهن المحض إنما تنطبق على شكل الزمان . وعلى كل حال فإنه كاثن لازماني (الله أو أنا أفكر) هو المكلَّف بتزويد لازمانيات (الآنات) بالزمانية. هنالك تصبح الزمانية مجرد علاقة خارجية مجردة بن جواهر لازمانية ، ويراد إعادة تشييدها كلها عواد ععزل عن الزمان . ومن البيّن أن مثل هذه الاستعادة المصنوعة أولاً ضد الزمان لا يمكن ان تفضي فيا بعد إلى ما هو زماني . فأما أن ُنز مِّن ضمنياً وغبث ما ليس بزماني ، أو إذا احتفظنا للازماني بلازمانيته ، فـــإن الزمان يَصبح مجرد وهم إنساني ، وحُلُم . فَــَاإِذَا كَانَ الرَّمَانَ حَقِيقيًّا فَيَنْبَغِي انْ يَنْتَظُرُ اللَّهُ وَ حَتَّى يَلُوب السكر ، ، ولا بد أن يكون هناك في المستقبل وبالأمس في الماضي من أجل إحداث ارتباط اللحظات ، لأن من الضروري أن يذهب لأخذها حيثُ هي . وهكذا فإن لازمانيته الزائفة تخفي تصورات أخرى ، تصور اللانهائية الزمانية والوجود في كل مكان الزماني . ولكن هذين لا يمكن أن يكون لها معنى إلا من أجل شكل تركيبي لانتزاع الذات لا يناسب أبداً الوجود َ في ذاته . ولكن إذا اسندنا مثلاً علم الله الكلي إلى كونه خارج الزمان ، فإنه لن يكون في حاجة حينئذ إلى الانتظار حيى يذوب السكر ، من أجل أن يرى أنه سيذوب . وعسلي هذا فإن ضرورة الانتظار ، وتبعاً لذلك الزمانية ، لا يمكن ان يمثلا غير وهم ناشيء عن التناهي الانساني ، والترتيب الزمني ليس شيئاً غير الادراك المشوء ش لنظام (ترتيب) منطقي سرمدي . وهَذه الحجة يمكنَ أن تنطبق ، بغير أدنىٰ تغيير ، على ﴿ أَنَا أَفَكُر ﴾ الكنتية . ولا بجدى فتيلا الاعتراض بـــأن الزمان ، عند كنت ، له وحدة يوصفه كذلك ، لأنه ينبثق ، كشكل قبلي ، مما هو لازماني ، لأن الأمر لا يتعلق بتفسير الوحدة الكلية لانبثاقه

بقدر ما يتعلق بالروابط بين الزمانية التي للمتقدم والمتأخر . فهل نتحدث الممكن اقل قابلية للفهم من التوالي الحقيقي الذي تحدثنا عنه منذ قليل. ما هو التوالي الذي ينتظر التوحيد كيا يصبح تواليا ؟ إلى أي شيء وإلى مَّن * ينتسب ؟ ومع ذلك فإنه إن لم يكن معطى في مكان سا ، فأنمّى للازماني ان يكون في وسعه ان يفرز التوالي دون ان يفقد فيـــه كل لازمانية ، بل كيف له ان يصدر عنه دون ان يكسره ؟ ومن نساحية اخرى فان فكرة التوحيد نفسها هي هنا غير مفهومة تماماً . لقد افترضنا أمرين في ذاتيها منعزلين في مكانهها وتاريخها . فكيف يمكن ان نوحَّد بينها ؟ هل يتعلق الأمر بتوحيد فعل واقعى ؟ في هذه الحالة إمــــا اننا نتلاعب بالألفاظ ... والتوحيد لن يعض على امرين في ذاتيها منعزلين في هويتها وتمامها النسبية ــ وإما لا بد من تكوين وحدة من نمط جديد، هي الوحدة المتخارجة : فكل حالة ستكون خارج ذاتهما ، هناك ، من اجل ان تكون قبل او بعد الاخرى . ولكن لا بد من تحطيم وجودهما، وفك تضاغطها ، وبالجملة لا بد من ترمينها وليس فقط تقريبها . لكن كيف بمكن الوحدة اللازمانية لأنا افكر ، بوصفهما ملكة التفكير ، ان تكون قادرة على إحداث هذا الفك لتضاغط الوجود ؟ هــل نقول ان التوحيد ممكن ، أي اننا اسقطنا ، وراء الانطباعات ، نمطأ من الوحدة شبيهة بالنوثها الهسرلية ؟ لكن كيف يمكن اللازماني الذي عليه ان يوحد لازمانيات ، ان يتصور اتحاداً من نوع التوالي ؟ واذا كان – كما هو الواجب _ وجود الزمان هو ان يكون مدر كا ، فكيف يتكون ، ان تكون الأشياء ١٠ ركة ۽ : وبالجملة فكيف عكن الوجود ذا البنيـة التي بمعزل عن الزمان ان يدرك على أنها زمانية (او يقصدها على هذا المقصد) اموراً في - ذاتها منعزلة في لازمانيتها ؟ وهكذا فإن الزمانية ، من حيث هي في وقت واحد شكل للفصل وشكل للتأليف ، فإنها لا تشتق من

لازماني ولا تُنفرض من الخارج على لازمانيات .

وليبنتس ، رداً لفعل ديكارت ، وبرجسون ، رداً لفعل كنت ، لم يشا أن يريا في الزمانية غير رابطة محايثة وتماسك . وليبنتس ينظر في مشكلة الانتقال من آن إلى آخو وحلتها بالقول بالحلق المتواصل ، على أنها مشكلة زائفة وأن حلها لا فائلة فيه : وعنده أن ديكارت قد أغفل التصال الزمان نمتنع من النظر الى الزمان على أنه مؤلف من آنات ، وإذا لم يوجد بعد آن ، فليس ثم علاقة قبل بعد بين الآنات ، وإذا لم يوجد بعد آن ، فليس ثم علاقة قبل بعد بين الآنات . والزمان اتصال واسع في الجريان ، لا يمكن أن تمين له عناصر أولى توجد في ذائها .

ومعنى هذا أن نسى أن قبل - بعد هو ايضاً شكل " يفصل . فاذا كان الزمان اتصالاً معطى مع ميل الى الفصلي غير منكر ، فيمكن أن نضع على شكل آخر مسألة ديكارت : من أين اتت قوة الماسك الخساصة بالاتصال ؟ لا شك في أنه ليس ثم عناصر أولى متلاصقة في المتصل . ولكن ذلك لأنه اولا " توحيد . فلأني أجر " الحط المستقيم ، كما يقول كنت ، فإن الحط المستقيم ، متحققاً في وحدة فعل واحد ، هو شيء آخر غير سلسلة من النقط غير متناهية . من ذا الذي يجو الزمان إذن ؟ إن هذا الاتصال حقيقة واقعية ينبغي تفسيرها .

مساوية لـ ح.ولكن هذا التعريف البارع يظل مجرد تلاعب عقلي طالما كنا ننظر فيه من ناحيتما هو في ذاته . وإذا كان يقدم لنا نمطاً من الوجود هو في نفس الوقت يكون ولا يكون، فإنه لا يقدم لنا المبادىء ولا الاساس. بل يظل كل شيء ينتظر الانجاز . وفي دراسة الزمانية، بوجه خاص ، يمكن ان نصور الحدمة التي يمكن أن يؤدج الاتصال ، وذلك بأن يولج بين الآن نولان ح ، مها يكن اقتراجها ، وسطاً هو س ، بحيث يكون ، وفقاً للصيغة إ = س ، س = ح ، أ ، في وقت واحد غدر متميتر

من إ وغير متميّز من حوهما متميزان تماماً الواحد من الآخر . إنسه هو الذي محقق الرابطة قبل — بعد ، وهو الذي سيكون قبل نفسه ، من حيث أنه غير قابل التميز من ا ومن ح . فليكن . لكن الموجود كيف مكن أن يوجد ؟ ومن أين تأتي طبيعته المتخارجة ؟ وكيف لا يم هذا الشق الذي يرتسم فيه ، وكيف لا ينفجر الى حدين أحدها يدوب عند ا والآخر عند ح وكيف لا نشاهد ان ثم مشكلة لوحدتها؟ ربما كان الفحص الاعمق عن ظروف إمكانيات هذا الوجود مفيداً لنا في أن نعلم أن ما هو من أجل ذاته يمكن أن يوجد هكذا في الوحدة المتخارجة للذات . ولكن هذا الفحص لم محاوله احد ، والهاسك الزماني عند ليبنتس محجب الهاسك بواسطة المحايثة المطلقة لما هو منطقي ، أي الموية . لكن إذا كان الترتيب الزماني متصلاً فإنه لا يمكن أن يرمز مع المؤية . لكن إذا كان الترتيب الزماني متصلاً فإنه لا يمكن أن يرمز مع المؤية .

كذلك برجسون ، يبدو أنه – بقوله بالمسدة التي هي تنظيم نغمي وكثرة تداخل – لم يدرك أن تنظيم الكثرة يفترض فعلاً منظماً . وهدو على حق ضد ديكارت ، حين يقضي على الآن ؛ لكن كنت على حق ضد برجسون حين أكد أنه ليس ثم " تركيب" مُعطى . وهذا الماضي البرجسوني ، الذي يلتصق بالحاضر وينفذ فيه ، ليس إلا صورة بلاغية .

والدليل على ذلك ما لاقاه برجسون من صعوبات في نظريته في اللاكرة. لأنه إذا كان الماضي ، كما أكد هو ، هو ما لا يفعل ، فإن الماضي لا يمكن إلا ان يظل في المؤخرة ، ولن يعود ابداً لينفذ في الحاضر على هيئة ذكرى ، اللهم إلا إذا تولى كائن حاضر مهمة الوجود خارجاً عن الماضي . ولا شك عند برجسون أن الذي يبقى هو نفس الكائن الواحد. بيد ان هذا بجعلنا نشعر بالحاجة إلى إيضاحات وجودية ، لأننا لا نعرف علم الوجود هو الذي يبقى على الوجود ، فينغي ان نعرف ما هو التركيب فإذا كانت المدة ، أما إذا كان الوجود هو الذي يبقى عكنه من البقاء في وجوده .

ماذا صانا ان نستخلص من هذه المناقشة ؟ أولا أن الزمانية قسوة تحدث التحلّل ، لكن في داخل فعل موحدًد . إنها ليست كثرة فعلية لا تقبل فيا بعد أية وحدة ، وبالتالي لا توجد ككثرة بي بقدر ما هي شبه كثرة ، وصورة إجالية للانفصال في داخل الوحدة . وينبغي ألا نعاول أن ننظر في كل ناحية من هاتين الناحيتين على حدة : فنضع أولا الوحدة الزمانية ، وجذا نكون في خطر ألا نفهم بعد أسيئاً في التوالي غير القابل للانعكاس كاتجاه لهذه الوحدة ، بل ننظر في التوالي المفكد بوصفه الخاصية الاصلية للزمان ، وجذا نكون في خطر ألا للوحدة على الكثرة ولا المكثرة على الوحدة ، فينبغي أن نتصور الزمانية للوحدة على الكثرة ولا المكثرة على الوحدة ، فينبغي أن نتصور الزمانية وجود في داخل الموجود نفسه . ولا نستطيع أن نتصوره على أنه حاو وجود في داخل الموجود نفسه . ولا نستطيع أن نتصوره على أنه حاو وجود في داخل الموجود في ذاته بمكن أن يتجز أ الى كثرة ، او كيف فهم كيف أن هذا الوجود في ذاته بمكن أن يتجز أ الى كثرة ، او كيف ان ما هو في ذاته الحاص بالحاويات التي في الدرجة الدنيا او الآنات به ان ما هو في ذاته الحاص بالحاويات التي في الدرجة الدنيا او الآنات به ان ما هو في ذاته الحاص بالحاويات التي في الدرجة الدنيا او الآنات به ان ما هو في ذاته الحاص بالحاويات التي في الدرجة الدنيا او الآنات به ان ما هو في ذاته الحاص بالحاويات التي في الدرجة الدنيا او الآنات به كان ما هو في ذاته الحاص بالحاويات التي في الدرجة الدنيا او الآنات به كان مورد المنات التحلي المورد في ذاته الخاص بالحاويات التي في الدرجة الدنيا او الآنات به كان أن ها الوجود في ذاته المورد في ذاته المورد في ذاته المورد في ذاته الحاص بالحاويات التحل في الدرجة الدنيا او الآنات به كان أن هو أن ها المورد في ذاته المورد في أن هو في ذاته المورد في المورد

عكن أن مجتمع في وحدة زمان ما . إن الزمانية فيست تكون . وفقط الموجود الذي له بنية وجود من نوع خاص هو الذي يمكن ان يكون زمانياً في وحدة وجوده . والقبل والبعد لا يعقلان ، كما رأينا ، إلا بوصفها رابطة باطنة . وهناك في البعد يتحدد القبل بوصفه قبلاً ، وبالعكس . وبالجملة فإن القبل لا يعقل إلا إذا كان الوجود امام نفسه أعني ان الزمانية لا يمكن ان تدل إلا على حال وجود كائن هو نفسه خارج ذاته . والزمانية ينبغي ان يكون لها طابع الهوهوية ipsette . ولأن اللهات ذات هناك في خارج الذات في وجودها ، فإنها يمكن ان تكون قبل او بعد ، ويمكن بوجه عام ان يكون ثم قبل وبعد . وليس هناك قبل او بعد ، ويمكن بوجه عام ان يكون ثم قبل وبعد . وليس هناك ذاته ذو اسبقية انطولوجية على الزمانية ، بل الزمانية هي وجود ما هو من اجل من اجل الزمانية هي وجود ما هو من اجل البيل التخارج . والزمانة فيست تكون ، ولكن ما هو من اجل سبيل التخارج . والزمانة فيست تكون ، ولكن ما هو من اجل البيل التخارج . والزمانة فيست تكون ، ولكن ما هو من اجل الته يترمن وهو يوجد .

وفي مقابل ذلك فإن دراستنا الظاهراتية للماضي والحاضر والمستقبل مكنتنا من بيان ان ما هو من $^-$ أجل $^-$ ذاته لا يمكن ان يكون ، اللهم إلا على شكل زمان .

وما هو من أجل ذاته، منبئةاً في الوجود كإعدام لما هو في ت ذاته، يتألف في نفس الوقت بكل الأبعاد الممكنة للإعدام . ومن أيـة ناحية نظرنا فيه وجدنا أنه الوجود الذي لا يمسك ذاته إلا يخيط ، او ح على نحو أدق هو الوجود الذي ، مع كونه ، يُوجد كلَّ الأبعاد الممكنة لإعدامه . وفي العالم القدم كان يطلق على الياسك العميق بين أبناء الشعب اليهودي وتشتهم اسم التشت diaspora . وسنتخذ هذه الكلمة للدلالة على حال وجود ما هو من أجل ذاته إنه دياسبوري diasporique . واحد ، ولكن إن الموجود ق ت ذاته ليس له غير بُعد في الوجود واحد ، ولكن

ظهور العدم بوصفه مــا قد كان في قلب الوجود يعقُّد البنيـة الوجودية بإظهار السراب الأنطولوجي للذات . وسنرى فيا بعد ان التأمل، والعلو، والوجود " في " العالم ، والوجود " من " أجل " الغير تمثل عــدة أبعاد للإعدام ، او إذا شئنا عدة علاقات أصيلة للوجود مع ذاته . وهكذا نجد ان العدم ُ يدخل شبه الكثرة في حضن الوجود . وشبه الكثرة هـــــــــا وحدة أولية في حيضتها ترتسم الكثرة . وبهذا المعنى ، فبإنه ليس من الحق ، كما يدعى مايرسون ، ان ثم فضيحة للمختلف وان المسئولية عن هذه الفضيحة تقع على عاتق الواقع . إن ما هو في ذاته ليس مختلفاً ، وليس كثرة ، وَحَنَّى يتلقى الكُثْرَة كصفة مميَّزة لوجـــوده - في -وسط - العالم لا بد من انبثاق موجود يكون حاضراً في وقت واحد في كل ما هو في ذاته معزولاً في هويته. إن الكثرة تأتي إلى العالم بواسطة الآنية (الوجود الإنساني) ؛ وشبه الكثرة في حيضنٌ الوجود ۖ من ۗ أجل - ذاته هو الذي بجعل العدد ينكشف في العالم. لكن ما معنى هذه الأبعاد المتعددة او شبه المتعددة الخاصة بما هو من أجل - ذاته ؟ إنها هي علاقاته المختلفة بوجوده . وحين يكون المرء من هو فقط فإنه ليس ثم عبر طريقة واحدة لأن يكون وجوده . لكن منذ اللحظة التي لا يكون فيها بعدُ وجودًه، فبإن أحوالاً مختلفة للوجود تنبثق في وقت واحبد، مع كونها ليست كذلك . وما من أجل ذاته ، فها يتعلق بالتخارجات extases الأولى ، وهي التي تحدد المعنى الأصلي للإعدام وتمثل أقل إعدام - يمكن وبجب في نفس الوقت : ١ - ألا يكون مسا هو ؛ ٢ ــ أن يكون ما ليس هو؟ ٣ ــ في وحدة الإحالة المستمرة ان يكون ما ليس هو وألا يكون ما هو . والأمر يتعلق بالأبعاد الثلاثة المتخارجة، ومعنى التخارج هو المبعدة عن الذات . ومن المستحيل تصور شعور لا يوجد وفقاً لهذه الأبعاد الثلاثة . وإذا اكتشف الكوجيتو واحداً منها أولاً ، فليس معنى هذا أنه أول ، بل فقط انه ينكشف على نحو أسهل . ولكنه بنفسه وحده دغير قائم بذاته ، ويدع باقي الأبعاد تظهر . وهنا المسافة ، منظوراً اليها كمسافة إلى الذات ، ليست شيئاً واقعيلاً ، ولا شياً يمكن بوجه عام ان يكون عثابة في ذاته : إنه فقط اللاشيء ، العدم الذي وقد كان و بوصفه فصلاً . وكل بعد هو طريقة لإسقاط الذات عبئاً نحو الذات ، وان يكون ما يكون وراء عدم ، وطريقة مختلفة للوجود على هيئة انحراف للوجود ، وخيبة أمل للوجود على ما هو من أجل ذاته ان يكونها . فلننظر في كل واحد منها على حدة .

في الأول على ما هو - من أجل - ذاته ان يكون وجوده خلف ذاته ، بوصفه ما هو دون ان يكون الأساس فيه . إن وجوده هناك ، ضده ، لكن عدماً يفصله عنه ، هو عدم الواقعية facticité . وما هو من أجل [—] ذاته بوصفه أساس عدمه — وسده المثابــة هو ضروري — ينفصل عن إمكانه الأصيل من حيث انه لا يمكنه ان يزيله ولا أن يذوب فيه . إنه لنفسه ولكن على نحو ما لا يمكن تلافيه وما هو مجاني . ووجوده هو من أجله ، ولكنه ليس من اجل هذا الوجود ، لأن هــــذا التبادل بن الانعكاس - العاكس يزيل الإمكان الاصيل لما هو كائن . ولأن ما هو من أجل ذاته يدرك نفسه على شكل الوجود ، فإنه على مبعدة أشبه ما يكون بفعل الانعكاس - العاكس الذي انصهر في ما هو في - ذاته، وفيه ليس الانعكاس هو الذي يوجد العاكس ، ولا العاكس هـو الذي يوجد الانعكاس. وهذا الموجود الذي على ما هو من اجل ذاته ان يكونه يتبدى أنه شيء لا محل بعد ً للعودة إليه ، لأن ما هو من أجل ذاتـــه لا مكنه أن يؤسسه على نحو الانعكاس ⁻⁻ العاكس ، ولكن مـن حيث أنه يؤسس فقط الارتباط بن هذا الموجود ونفسه . وما هو من أجـــل ذاته لا يؤسس أبداً وجود هذا الموجود ، ولكن فقط كون هذا الوجود مكن ان يكون مُعطى. فالامر هنا يتعلق بضرورة غير مشروطة : فأيَّأ

ما كان ما هو من أجل ذاته الذي ننظر فيه ، فإنه كائن عمى ما ، إنه كاثن إذ مكن تسميته إذ مكن ان نحمل عليه بعض صفات أو نسلبها عنه . ولكن من حيث أنه من أجل - ذاته فإنه ليس أبدأ سا هو . وما هو هو يكون خلفه ، مثل المتجاوكر باستمرار . وهذه الواقعية المتجاوزة هي التي نطلق عليها اسم الماضي . فالماضي إذن بنية ضرورية لمَا هُو مَن أَجل ﴿ ذَاتُه ، لأَن مَا هُو مَن اجل ذَاتُه لَا يمكن أَن يُوجَد إلا كتجاوز مُعدم، وهذا التجاوز يتضمن متجاوزاً . فمن المستحيل إذن، في أية لحظة نظرنا فيها ما هو من أجل " ذاته أن ندركه على أنه ما ليس له ماض بعد . وينبغي ألا نعتقد أن ما هو من اجل ذاته يوجــد اولاً وينبثق في العالم في الجدَّة المطلقة لموجود بلا ماضٍ من اجــل أن يؤلف فيما بعد شيئاً فشيئاً : ماضياً . ولكن ايناً ما كانَّ انبثاق ما هــو من اجل ذاته في العالم ، فإنه يأتي الى العالم في وحدة متخارجة لعلاقـة مع ماضيه ؛ وليس ثم الله مطلق يُصبح ماضياً دُون ان يكون له ماض ، وَلَكُن كَمَا انْ مَا هُو مِنْ اجْلُ ذَاتُهُ ، مِنْ حَيْثُ هُو مِنْ اجْلُ ذَاتُهُ،عَلَّيْهُ ان يُكُون ماضي نفسه ، فانه يأتي إلى العالم مع ماض . وهذه الملاحظات تمكّن من النظر في مشكلة الميلاد على ضوء جديد إلى حد" مــا . إذ يبدو من الغرابة بمكان ان ويظهر ، الشعور في لحظة ما ، وأن يأتي و ليسكن ، الجنين ، وبالجملة ان تكون ثمَّ لحظة يكون فيها الحيَّ الذيُّ في دور التكوين ـ يكون بدون شعور ، ولحظة ينسجن فيها الشعور بغير ماض . لكن الغرابة تزول إذا تجلَّى أنــه لا يمكن أن يكون ثم شعوَّر بغير ماض . وليس معنى هذا ، مع ذلك ، أن كسل شعور يفترض شعوراً سابقاً متحجراً فيها هو في - ذاته . وهذه العلاقة بن ما هو من أجل " ذاته الحاضر وبين ما هو من أجل ذاته الصائر إلى ما هـو في ذاته تحجب عنا العلاقة الأولى للمُضييّ التي هي علاقة ما هو من أجل ذاته إلى ما هو في ذاته الحالص . فإنَّ ما هو من أجل ذاتـــه ينبثق في العالم من حيث أنه إعدام لما هو في - ذاته ، وبهذا الحسادث المطلق

يتألف الماضي من حيث هو كذلك بوصفه رابطة اصيلة ومُعنَّد مـة بن ما هو من ^ أجل ^ ذاته وما هو في ^ ذاته . ومـــا يكوَّنَ أصلًا ً وجودً ما هو من اجل ذاته هو هذه العلاقة مع موجود ليس شعوراً ، يوجد في الليلة الكاملة للهوية ، وما هو من أجل ذاته ملزم مع ذلك بأن يكون موجوداً ، خارجه ووراءه . ومع هذا الوجود ، الذي لا يمكن أن يرد إليه ما هو من أجل ذاته والذي بالنسبة اليه ما هو من أجل أجل ذاته بمثل جداً ق مطلقة، يشعر ما هو من أجل ذاته بتضامن عمين في الوجود، يتعيّن بَالكَلْمَةُ وَقَبْلِ ﴾ : إن ما هو في ذاته هو ما كانه ما هو من اجل ذاته قبل. وبهذا المعنى ، يمكن أن نتصور جيَّداً أن ماضينا لا يظهر لنا أَبداً عَلَى أنه محدود غط واضح ــ وهو ما سيحدث لو أن الشعور أمكن أن ينبثق في العالم قميل أن يكون له ماض _ ولكنه على العكس يضيع في اغباض تدريجي حتى ظلمات لا تزال مسع ذلك هي نحن أنفسنا ؛ وتدرك المعنى الأنطولوجي لهذا التضامن المزعج مــع الجنين ، وهذا تضامن لا نستطيع ان ننكره ولا أن نفهمه . لأن هذا الجنين كان هو نفسي أنا ، إنه بمشــل الحد الفعلي لذاكرتي ، لا الحـــد القانوني لماضي" . إن ثم مشكلة ميتافيزيقية للميلاد ، بالقدر الذي ، أقلق من أجل معرفة كيف ولدت من مثل هذا الجنين؛ وهذه المشكلة ربما كانت غير قابلة للحلُّ . لكن ليس ثم مشكلة أنطولوجية : فليس علينا أن نسائل أنفسنا لماذا بمكن ان يكونُ ثمّ ميلاد الشعورات ، لان الشعور لا يمكن أن يظهر لنفسه إلا كاعدام لما هو في " ذاته ، أي بوصفه قد وليد من قبل . والميلاد ، بوصفه علاقة وجود متخارجة مع ما هو في " ذاته الذي هو ليس إياه وبوصفه تكويناً قبلياً للمضي" ، نقول إن الميلاد قانون وجود ما هو من أجل " ذاته . فأن يكون من أجل " ذاته معناه أن يولله . ولكن ليس ثم مجال لوضع أسئلة ميتافيزيقية خاصة بالوجود ت في ذاته يولد منه ما هو من أجل - ذاته ، مثل : كيف يكون ثم سا هو في - ذاته قبل ميلاد

ما هو من أجل ذاته ، وكيف أن ما هو من أجل ذاته يولد من هــذا تحسب حساباً لكون أنه بما هو من أجل ذاته بمكن الماضي بوجه عـــام انبثق في العالم وابتداءً مما هو من اجل ذاته يمكن تقريره . وبالقدر الذي به ما هو في ذاته حاضر مع ما هو أن أجلُّ ذاته ــ يظهر عــــالم بدلاً" من انعزالات ما هو في ذاته . وفي هذا العالم من الممكن إحداث تسمية وأن نقول : هذا الشيء ، ذلك الشيء ، وسهذا المعنى ، فإنه من حيث أن ما هو من أجل ذاته في انبثاقه للوجود يجعل وجود عالم من الحضرات معاً ، فإنه يظهر ايضاً ﴿ القبل ﴾ الحاص به بوصفه حاضراً مع أمور في ذائبًا في العالم ، او، إذا شئنا ، في حالة للعالم مضت . حتى إنه ، بمعنى ما ، ما هو من اجل 🦳 ذاته يظهر انه ولد هن العالم لأن ما هو في ذاته الذي ولد منه هو في وسط العالم ، كحاضر معـــا ماض ِ بين حواضر معاً ماضية : فم انبثاق في العالم وابتداء من العالم لما هو من أجل ذاته لم يكن قبل وهو ُولد . ولكن بمعنى آخر مـا هو --من أجل - ذاته الذي بجعل القبل يوجد بوجــه عام ، وفي هذا القبل حواضر معاً متحدة في وحدة عـــالم ماض بحيث يمكن تسمية الواحد او الآخر منها بأن نقول : هذا الشيء . إنَّــه ليس ثم اولاً زمان كلي يظهر فجأة ما هو من أجل ذاته الذي ليس لـــه بعد ماض . ولكن ابتداءً من الميلاد، بوصفه قانون الوجود الأصلي والقبلي لما هو من أجل ذاته ينكشف عالم مع زمان كلي يمكن ان نعيّن فيـه لحظة لم يكن فيها ما هو من أجل ذاته موجوداً بعد ، ولحظة فيها يظهر . إن الميلاد هــو انبثاق العلاقة المطلقة للمضيُّ بوصفه الوجود المتخارج لما هو ^ من أجل ^ ذاته فيها هو في 🖰 ذاته . وبالميلاد يظهر ماضي العالم . وسنعود إلى هذه المسألة فيما بعد . ويكفينا هنا ان نسجل ان الشعور او مــا هو – من أجل [—] ذاته هو وجود ينبثق في الوجود وراء شيء لا يمكن تلافيه هو كذلك ، وأن هذا الذي لا يمكن تلافيه ، من حيث أنه وراء مسا هو · من أجل · ذاته ، في وُسط العالم ، هو الماضي . والماضي بوصفه الوجود الذي لا بمكن تلافيه (تداركه) وعلى ان اكونه دون أي إمكان لئلا أكونه ، لا يدخل في وحدة (الانعكاس " العاكس ، الحساص بالتجربة الروحية Erlebnis : إنه خارجها . ولكنه مع ذلك ليس مثلما نشعر به ، بالمعنى الذي به ، مثلاً ، الكرسي اللدر ك هو ما نشعر به في الإدراك . وفي حالة إدراك الكرسي ، يوجد موضوعة thèse ، أي إدراك وتوكيد للكرسي بوصفه ما هو في ذاته الذي الشعور ليس إياه . وما على الشعور ان يكونه على نحو وجود مـا هو من أجل ذاتـه ، هو ان لا [—] یکون [—] کرسیا . لأن کونه [—] لیس [—] کرسیا ً ہمو ، کہا سنرى ، على شكل شعور (بــ) ان أ لا أ يكون ، أي ظهور ما أ لا - يكون ، بالنسبة الى شاهد ليس ثم من أجل الشهادة عملي هذا اللا وجود . فالسلب إذن صريح ويؤلف الرابطة بين الموضوع المدر ك وما هو من اجل ذاته . وما هو من اجل ذاته ليس شيئاً آخر غير هذا اللاشيء الشفاف الذي هو سلب للشيء المدر ك . ولكن على الرغم من ان الماضي في الخارج ، فان الرابطة ليست هنا من نفس النمط ، لأن ه هو من اجل - ذاته يتبدى على انه الماضي . ومن هنا فانه لا يمكن ان يكون ثم موضوعة thèse للماضي ، لأننا لا نضع إلا ما لسنا نحن أياه . وهكذا فانه في إدراك الموضوع نجد ان مــا هــو من اجل ذاته يتخذ نفسه على انه ذاته بوصفه ليس الموضوع ، بدلاً من انــه ، في الكشف عن الماضي ، ما هو من اجل ذاته يتخذ نفسه بوصفه المـاضي ولا ينفصل عنه إلا بكونه بطبعه ما هو من اجل ذاته ، الذي لا يمكن ان يكون شيئًا . وهكذا لا توجد موضوعة للاضي ، ومع ذلك فسان الماضي ليس محايثاً فيما هو من اجل ذاته . إنه يلاحق مـا هو من اجل ذاته في نفس اللحظة التي فيها ما هو من اجل ذاته يتخذ نفسه بوصفه ليس هذا الشيء الجزئي او ذاك . انه ليس موضوع نظرة ما هو من أجل ذاته . فهذه النظرة الشفافة تتوجه ، وراء الشيء ، صوب المستقبل . والماضي من حيث انه الشيء الذي المرء هو دون أن يصفه، ومن حيث انه ما يلاحق دون ان يلاحقظ ، هو وراء مــا هو من اجل ذاتـه ، خارج مجاله الإيضاعي thématique الذي هو امامه بوصفه مـا ينبره . إن الماضي و موضوع ضد ۽ ما هو من اجل ذاته ، مأخوذاً من حيث هو ما عليه ان يكونه ، دون ان يكون في الوسع توكيده ولا نفيه ولا إيضاعه thématisé ، ولا امتصاصه . وليس ذلك طبعاً لأن الماضي لا يمكن ان يكون موضوع موضوعة بالنسبة إلي" ، او انه لا يوضع مرات عديدة . ولكن لأنه حينتذ موضوع محث صريح ، في هذه الحالة فـان ما هو من اجل ذاته يؤكد نفسه بوصفه ليس ذلك الماضي الذي يضعه . إن الماضي ليس بعد أني الخلف : إنه لا يكف عن ان يكون ماضياً ، ولكني أتُوقف عن ان أكون كذلك : فعلى النحو الأوَّلي كنتُ ماضيًّ دون ان اعرفه (لكن ليس بدون ان يكون لدي شعور عنه) ، وعلى النحو الثانوي" فاني اعرف ماضي" لكني لست بعدُ إياه . وهنا قد يقال: كيف يتأتى ان يكون لدي شعور بمساضي إن لم يكن ذلك عـلى النحو الموضوعي thétique ؟ ومع ذلك فان الماضي هناك ، دائماً ، إنه معنى الموضوعُ الذي أتأمله والذي رأيته من قبل ، والوجوه الأليفة التي تحيط بي ، إنه بداية هذه الحركة التي تستمر حالياً والتي لا استطيع ان اقول عنها إنها دائرية إن لم أكن انا نفسي في الماضي الشاهد على بدايتها . إنها الأصل والسلم لكل أفعالي ، إنها أسملك العالم المعطى دائماً والذي يمكن من ان اتوجه واجبر نفسي ، إنه نفسي من حيث أحيا كشخص (وثم أيضاً تركيب يأتي من الأنا) ، وبالجملة إنها الرابطة الممكنة المجانية بالعالم وبنفسي من حيث أحيانها دائماً كهجر délaissement شامل. وعلماء النفس يسمون ذلك : المعرفة savoir . ولكن فضلاً عن انهم بهذا اللفظ نفسه يضيفون عليه طابع علم النفس ، قانهم ايضاً يسلبون انفسهم الوسيلة لتفسيره . لأن المعرفة في كل مكان وهي شرط لكل شيء ، حتى للداكرة : وبالجملة فإن الداكرة العقلية تفترض المعرفة ، وما هي المعرفة عندهم ، إذا شتنا أن نفهم من ذلك واقعمة جاهزة ، إن لم تكن ذاكرة عقلية ؟ إن هذه المعرفة المرنمة ، اللطيفة المدخل ، المتغيرة ، الي تؤلف نسيج كل أفكاري وتتألف من آلاف من الإشارات الحاوية ، ومن آلاف التسميات التي تسطع وراءنسا ، بدون صورة ، الحاوية ، ومن آلاف التسميات التي تسطع وراءنسا ، بدون صورة ، ولا كلات ، ولا موضوعة ، هي ماضي العيني من حيث أنا كنته ، ومن حيث أنا كنته ،

وما هو آمن أجل آذاته ، في بعده الثاني للإعدام ، يدرك نفسه على أنه نقص ما . إنه هو ذلك النقص ، وهو أيضاً الناقع لأن عليه أن يكون ما هو . ان يشرب ، وأن يكون شارباً : معنى هدا ألا ينتهي من الشرب أبداً ، وأن عليه أن يكون شارباً وراء الشارب الذي هو أنا . وحين و أفرغ من الشرب » ، أكون قلا شربت : والمجموع ينزلق إلى الماضي . وانا شارب الآن فإني ذلك الشارب الذي على أن اكونه وانا لست إياه ؛ وكل إشارة لنفسي تند عني في الماضي إذا كان لا بد لها ان تكون ثقيلة ومليثة ، وإذا كنان عليها ان تحلك كثافة ما هو في هوية . وإذا بلغتني في الماضي ، فذلك لأنها تمزق هي نفسه في الس بعد ، وتشر إلى تشمول غير تام ولا يمكن ان يتم . إن هذا اللبس بعد ، وتشر إلى كشمول غير تام ولا يمكن ان يتم . إن هذا اللبس بعد تفرضه الحرية المعدة : إنه ذبول الوجود وهنا ما هو إنه ليس فقط لكون على مبعدة : إنه ذبول الوجود وهنا ما هو الله ليس المدا اللبي كان صابقاً على نفسه في البُعد الأول

واخبراً فإنه في البُعث الثالث ، ما هو من اجل - ذاته المشتت في اللعبة المستمرة " للمنعكس " العاكس ، يند " عن نفسه في وحدة فيرار واحـــد . وهنـــا الوجود في كـــل مكـــان وليس في مكـــان : الفرار المتواصل في داخل ما هو من اجل ذاته هو الحضور في الوجود. الحاضر ، الماضي ، المستقبل معاً ، مشتَّتاً وجوده في ثلاثة ابعاد ، وما هو من اجل ذاته من حيث انه يُعدم نفسه هـــو زماني . وليس لأي 'بعد من هذه الأبعاد اولوية انطولوجية على الباتي ، ولا واحد منها مكن ان يوجد دون الاثنىن الآخرين . ومع ذلك فيجدر بنا ان نؤكه أهمية التخارج ex-stase الحاضر - لا كها فعسل هيدجر في توكيده التخارج المستقبل ــ لان ما هو - من اجل - ذاته هو ماضيه من حيث أنه كشف لذاته ، وبوصفه ما عليه ان يكون - من أجل - ذاته في تجاوز مُعدم ، وبوصفه كشفاً لذاته هـو نقص ويلاحقه مستقبله ، أي يلاحقه ما هو لذاته هناك ، على "مبعدة . والحـــاضر ليس انطولوجياً « سابقاً ، على الماضي والمستقبل ، إنه مشروط بها بقدر ما هو شرط لهما ، لكنه خواء اللاوجود اللي لا غنى عنه للشكل التأليفي الشامـــل للزمانية .

وهكذا نجد أن الزمانية ليست زماناً كلياً محتوي على كل الموجودات وخصوصاً الآنيات (الموجودات الإنسانية) . وليست كذلك قانوناً النمو والتطور يفرض نفسه من الخارج على الوجود . وليست الوجود ، بسل هي التركيب الداخلي للوجود الذي هو إعدام ذاته ، أعني حال ال جود الحاصة بالوجود من أجل أ ذاته . إن الوجود من أجل أ ذاته . هو الوجود الذي عليه أن يوجد وجود م على شكل متشت diasporique للزمانية .

ب ـ ديناميكا الزمانية:

أما أن انبئاق ما هو من أجل ذاته يتم بالضرورة وفقاً للأبعاد الثلاثة للزمانية فإن هذا لا يفيدنا شيئاً فيما يتعلق بمشكلة المدة الحاصة بديناميكا الزمان . والمشكلة تبدو أولا مزدوجة : لماذا يتحمل ما هو من أجل ذاته هذا التغير في وجوده الذي يجعله يصير ماضياً ؟ ولماذا ينبئق ما هو من أجل ذاته جديد من العدم كي يصير حاضراً لذلك الماضي ؟

طالما حجب هذه المشكلة تصور والوجود الانساني بوصفه في خاله. وهذا هـو عصب تفنيد كنت Kant لمثالية باركلي ، وهي حجة حبية لدى ليبنتس ، ومفادها أن التغير يتضمن بلاته الثبات . فهإذا افترضنا حينئذ نوعاً من الثبات اللازماني يظل باقياً خلال الزمان ، فإن الزمانية ترتد الى ان تكون مجرد مقياس التغير ونظام له . فيغير التغير لا زمانية ، لأن الزمان لا يمكن أن يكون له سيطرة على ما هو ثابت وما هو في حالة هوية . أما إذا كان التغير ، كما هو الحال عند ليبنتس ، يتصور أنه التفسير المنطقي لعلاقة النتائج بالمقدمات ، أي كتنمية المصفات في موضوع ثابت ، هنالك لن يكون ثم زمانية فعلية .

ولكن هذا التصور يقوم على أخطاء عدة . . فاولاً إن بقاء عنصر ثابت مجانب ما يتغبر لا يمكن ان يمكن التغبر من أن يتكون كذلك ، إلاً في نظر شاهد سيكون هو نفسه وحدة لما يتغبر وما يبقى . وبالجملة فإن وحدة التغبر والثبات ضرورية لتكوين التغير بما هو كذلك . ولكن

لفظ الوحدة هذا ، الذي اساء استخدامه كل من ليبنتس وكنت ، لا يعيي شيئاً كثيراً ها هنا . إنه بجب ان يكون وحدة وجود . ولكن الوحدة في الوجود هذه تقتضي أن يكون الثابت هو ما يتغبر ؛ وبهذا فإنها متخارجة أولا "وتحيل الى ما هو من أجل ذاته من حيث أنه الوجود المتخارج بجوهره ؛ وفضلا عن ذلك فإنه يحطم طابع ما هو في ذات في التبعات والتغير . ولا يقولن أحد الاسات والتغير يؤخذان هنا كظواهر وليس لها غير وجود نسبي : إن ما هو في تذاته لا يتعارض مع الظواهر ، مثل النومينه . إن الظاهرة في ذاتها — بحسب تعريفنا حين تكون هي ما هي ، حتى لو كان ذلك في علاقة مع موضوع أو حين تكون هي ما هي ، حتى لو كان ذلك في علاقة مع موضوع أو بوصفها محد قد الظواهر الواحدة بالنسبة الى الاخرى ، تفترض ، سابقاً ، والرابطة .

واللجوء إلى الثبات من أجل تأسيس التغير أمر لا فائدة منه . فسا يراد بيانه هو أن التغير المطلق ليس في الواقع تغيراً بالمعنى الصحيح ، لأنه لا يبقى شيء ليتغير – أو بالنسبة اليه يوجد تغير . ولكن في الواقع يكفي ان ما يتغير يكون على النحو الماضي حالته القدعة من اجل ان يصبح التغير نافلة ؛ وفي هذه الحالة فإن التغير يمكن أن يكون مطلقاً ، ويمكن أن يتعلق الامر بتحول يبلغ الوجدود بأسره : ولكنه سيصبح أيضاً تغيراً بالنسبة إلى حالة سابقة وسيكون في الماضي على حال ما و قد كان ، وهذه الرابطة مع الماضي تحل محل الضرورة الكاذبة للثبات، وبهذا فإن مشكلة المدد قاطعة ، وليس ثم غيرها ، حتى « في العالم » . وحتى وصيد مسا المطلقة ، وليس ثم غيرها ، حتى « في العالم » . وحتى وصيد مسا فأما تكون غير موجودة فإذا ما تجاوزت هذا الوصيد انتشرت بشكل شامل ، كا بينت ذلك تجارب الجشطالطين

لكن إذا تعلق الأمر بالآنية ، فإن ما هو ضروري هو التغير المحض المطلق الذي يمكن مع ذلك أن يكون تغيرًا دون شيء يتغبر وهو المدَّة نفسها . وحتى لو سُلَّمنا ، مثلاً ، بالحضور الحاوي تماماً لما هو من أجل ذاته في ماهو في ذاته ثابت ، بوصفه مجرد شعور سدا الذي من أجل ذاته ، فإن وجود الشعور يتضمن الزمانية ، لأن عليها أن تكون ، بدون تغیر ، هي ما هي ، على شكل « ما قد كان ۽ . فلن يكون ثم "سرمدية إذن بل ضرورة ثابتة بالنسبة الى مـــا هو من أجل ذاتـــه الحاضر للصدورة ماضياً لحاضر جديد ، وهذا بفضل وجود الشعور . ولو قيل لنا إن هذا الاستثناف المستمر للحاضر الى الماضي بواسطة ماضي جديد يتضمن تغراً باطناً لما هو من أجل ذاته ، فإننا نجيب عن ذلك قاثلن إن الزمانية الحاصة عا هو من أجل ذاتــه هي إذن الأساس في التغر ، وليس التغير هو الذي يؤسس الزمانية . فلا شيء إذن قادر ان عجب عنا هذه المشاكل التي تبدو في البداية غير قابلة الحل : لماذا يُصير الحاضر ماضياً ؟ وما هذا الحاضر الجديد الذي ينبثق حينئذ ؟ ومن أينَ يأتي ولماذا محدث ؟ ولنلاحظ ــ كما يدل على ذلك الغرض الذي افترضناه وهو فرض وجود شعور خال ــ أن ما هو موضوع التساؤل ها هنا ليس هو الضرورة الخاصة بالثبات التي تفرض عليه أن يتدافع من آن الى آن مع بقائه مادياً ثباتاً : بل الضرورة التي على الوجود ، أيًّا كان ، أن يتحول كله مرة واحدة ، شكلاً ومضموناً ، وأن يعني في الماضي وفي الوقت نفسه أن يحدث من العدم صوب المستقبل .

ولكن هل ثم مشكلتان ؟ لنُجِد الفحص : إن الحاضر لا يمكن ان عضي اللهم إلا إذا كان ذلك بأن يصبح القبل لما هو من أجل ذاته الذي يتكون كبعد . فليس ثم غير ظاهرة واحدة : انبثاق حاضر جديد يجعل الحاضر الذي كانه ماضياً ، وتمضية (جعل الشيء ماضياً) حاجز يحجر ظهور ما هو من أجل ذاته الذي من أجل هذا الحاضر يصبح ماضياً . وظاهرة الصبرورة الزمانية تعديل كلّي ، لأن الماضي الذي لن يكون ماضياً لشيء لن يكون بعد ماضياً ، لأن الحاضر بجب بالضرورة ان يكون بعد ماضياً ، لأن الحاضر بجب بالضرورة ان يكون حاضراً لهذا الماضي المسبق والمستقبل كلاهما سيتأثران . وماضي الحجز الذي بحمل تغير المنضي يصبح ماضي ماض أو أكثر من ماض . وفيا يتصل به فإن لاتجانس الحاضر والماضي يقضي عليه بنفس الفربة ، لأن ما يميز من الماضي بوصفه حاضراً قد صار ماضياً . وفي مجرى التحول يظل الحاضر حاضراً لذلك الماضي ، ولكنه يعيد حاضراً ماضياً لهذا الماضي . ومعنى هذا أولا أنه مجانس لسلسلة الماضي التي تصاصد فيه حتى الميلاد ، واثانياً أنه ليس بعد ماضيه على شكل ان عليمه ان يكون كذلك ، ولكن على شكل ان عليمه ان يكون كذلك ، ولكن على شكل انه كان عليه ان يكونه . والارتباط يمن الماضي وما هو أكثر من الماضي وما هو في — ذاته ، ويبدو على أساس ما هو — من أجل — ذاته حاضر . وهو الذي يسند سلسلة الماضي وما هو أكثر من الماضي ذاته حاضر . وهو الذي يسند سلسلة الماضي وما هو أكثر من الماضي ملتحمة في كتلة واحدة .

والمستقبل ، من ناحية أخرى ، وإن أصابه التحول ، لا يكف عن ان يكون مستقبلا ، أعني ان يظل خارج ما هو من أجل ذاته ، في المقدمة ، وراء كل وجود ، لكنه يصبر مستقبلا المض أو مستقبلا مسبقاً . ويمكن ان يقيم نوعين من العلاقات مع الحاضر الجديد ، وفقا لكون الأمر يتعلق بالمستقبل المباشر أو المستقبل البعيد . وفي الحالة الأولى يتبدى الحاضر بوصفه ذلك المستقبل بالنسبة الى الماضي : « ما انتظرته ها هو » . انه حاضر ماضيه على نحو المستقبل المسبّق لمسلما الماضي . لكن في نفس الوقت الذي هو فيه من أجل - ذاته بوصفه مستقبل هذا الماضي ، وإذن بوصفه ليس ما وعد المستقبل بأن يكونه . إن ثمت ازدواجاً : فالحاضر يصبح مستقبلاً وعد المستقبل بأن يكونه . إن ثمت ازدواجاً : فالحاضر يصبح مستقبلاً

مسبقاً للماضي في نفس الوقت الذي فيه ينكر انه ذلك المستقبسل. والمستقبل الأولي لا يتحقق : إنه ليس بعد مستقبلاً بالنسبة الى الحاضر، دون أن يكف عن أن يكون مستقبلاً بالنسبة الى الماضي . انه يصبر الحاضر معا غير القابل للتحقيق الحاص بالحاضر ، ومحتفظ عثالية شاملة . و أهذا إذن ما انتظرته ؟ ، إنه يظل مستقبلاً حاضراً مثالياً مع الحاضر، بوصفه مستقبلاً غير متحقق للماضي الذي لهذا الحاضر .

وفي الحالة التي فيها يبتعد المستقبل، يظل مستقبلاً بالنسبة الى الحاضر الجديد ؛ لكن إذا لم يؤسس الحاضر نفسه كنقص لهذا المستقبل ، فإنه يفقد طابع الإمكان الذي له . وفي هذه الحالة فإن المستقبل المسبَّق يصبح ممكناً على سواء بالنسبة الى الحاضر الجديد: لا ممكنه هو . ومهذا المعنى فإنه لا يتمكن (يصبح ممكناً) بعدُ ، بل يتلقى (يقبل) الوجود ` في - ذاته من حيث هو ممكن . فيصبح ممكناً معطى ، أي ممكناً في ذاته لما هو من أجل $^{-}$ ذاته قد صار في $^{-}$ ذاته . بالأمس كان ممكناً ـ ممكني أنا ـ ان أرحل يوم الاثنين القادم الى الريف . أما اليوم فإن هـــذا الممكن ليس بعد مكني أنا ، بــل يظل الموضوع المتموضع thématisé لتأملي من حيث هــو ممكن مستقبل كنته . ولكــن رابطته الوحيدة مع حاضري هو أن على أن أكون على نحو « قد كنت ، ذلك الحاضر اللَّذي صار ماضيًّا ولم يُكفُّ ، وراء حاضري ، عن ان يكون الممكن . ولكن المستقبل والحاضر الماضي تجمد فيها هو - في ذاته على أساس حاضري . وهكذا فإن المستقبل ، خلال العملية الزمانية ، ينتقل الى ما هو في - ذاته دون أن يفقد أبداً طابع المستقبل . وطالما لم يُصبه الحاضر ، فإنه يصر فقط مستقبلاً معطى . وإذا أصيب يتصف بصفة المثالية ، ولكن هذه المثالية مثالية في ذائها ، لأنها تتبدى كنقش معطى لماض معطى ، لا كالناقص الذي على ما هو من أجل $^{-}$ ذاته الحاضر عليه أن يكونه على نحو ما لا يكونه . وحينًا يتجاوز المستقبل ، فإنـــه

يظل أبداً ، على هامش سلسلة المواضي (جمع : ماضي) ، بوصفه مستقبلاً مسبقاً : مستقبلاً مسبقاً لللك الماضي الذي صار أكثر من ماض ، مستقبلاً مثالياً معطى بوصفه حاضراً مع حاضر صار ماضياً . بقي أن نفحص عن تحول ما هو من أجل ذاته الحاضر الى ماض مع انبثاق مصاحب لحاضر جديد . والخطأ سيكون في اعتقساد أن ثم اللهاء اللحاضر المسبق مع انبثاق لحاضر في تذاته يحتفظ بصورة الحاضر اللذي اختفى . ويمنى ما غلق بنا أن نعكس الحدود من أجل أن نجد الحقيقة ، لأن تحضية (تحويله الى ماض) الحاضر السابق هو انتقال الى ما هو في ذاته ، بيها ظهور حاضر جديد هو إعدام لهذا الذي في خاته . إن الحاضر ليس في تذاته جديداً ، إنه ما ليس هو ، في الماضي ؛ والماضي لم يُلثع ، انه ما صار ما كان ، انه وجود الحاضر ، وأخيراً فإننا قد أشرنا مراراً الى ان علاقة الحاضر بالماضي هي علاقة وجود ، وليست علاقة امتثال .

حتى ان الصفة الأولى التي تجذب انتباهنا هي عودة ما هو من أجل ذاته الى أن يدركه الوجود ، وكأنه ليست لديه بعد القوة على حمل عدمه هو . والشق العميق الذي على ما هو من أجل ذاته ان يكون إياه يمتل ، والعسلم الذي يجب ان و يكون قسد كان ، يكف عن ان يكونه ، لقد طرد بالقدر الذي به الوجود من أجل ذاته المسمضي (المصير ماضياً) يصبح صفة لما هو في ذاته . فإذا كنت قسد استشعرت مثل هذا الحزن ، في الماضي ، فليس ذلك من حيث أني استشعرت ، فإن هذا الحزن ليس له بعد نفس المقدار من الوجود الذي الوجود الذي يكن ان يكون له مظهر يصبح شاهد نفسه ، إنه لأنه قسد كان ، والوجود يأتيه كأنه ضرورة خارجية . إن الماضي قدر معكوس : فا هو من أجل ذاته يمكنه أن يفعل ما يريد ، ولا يمكنه أن ينجو من

ضرورة أن يكون – بغير علاج – بالنسبة إلى ما هو من أجل ذاتسه جديد ما شاء أن يكونه . ومن هنا فإن الماضي هو من أجل ذاته كف عن أن يكون حضوراً عالياً على ما هو في أن ذاته . إنه هو نفسه في ذاته ، وقد سقط في وسط العالم . فما علي أن أكونه ، أنا أكونه بوصفي حضوراً في العالم أنا لست إياه ، ولكن ما كنته كنته في وسط العالم ، على نحو الاشياء ، بوصفي موجوداً بين العالم . ومع ذلك فإن هذا العالم ، الذي فيه على ما هو من أجل أذاته أن يكونه ما كانه لا يمكن أن يكونه ما كانه لا يمكن أن يكون ذلك الذي هو حاضر فعلا فيه .

وهكذا فإن ماضي ما هو من أجل ⁻⁻⁻ ذاته يتكون كحضور ماض في حالة ماضية للعالم . وحنى لو لم يحدث للعالم أي تغير بيها أنتقل ماً هو من أجل ذاتسه من الحاضر الى الماضي ، فإنه على الأقل قد أدرك بوصفه قد عانى نفس التغر الصوري ، الذي وصفناه منذ قليل ، في حضن الوجود - من أجلّ - ذاته ، وهذا التغير ليس الا انعكاساً للتغير الباطن الحقيقي للشعور . وبعبارة أخرى ، إن ما هو من أجل $^-$ ذاته وهو يسقط في الماضي كحضور سابق للوجود وقسد صار في ذاتسه ، يصبح وجوداً ﴿ فِي ^ وسط ^ العالم ﴾ ، والعالم يحبس في البُّعد الماضي بوصفه ما في وسطه ما هو من أجل ذاته الماضي هو في ذاته يكون . ومثل السيرينة Strène التي ينتهي جسمها الإنساني بذيل سمكة ، فإن ما هو من أجل [—] ذاته الخارج عن العالم ينتهي في آخره بشيء في العالم . إني غضوب ، سوداوي المزاج ، وعندي عقدة أوديب أو عقدة الشعور بالنقص ، دائماً ، ولكن في الماضي ، على شكل ما ، قد كان ، ، وسط العالم ، مثلها أني موظف ، أو بذراع واحدة ، أو من طبقة للبروليتاريا . وفي الماضي يحصرني العالم وأضيع نفسي في الحثمية الكلية ، ولكني أتجاوز جذريًا ماضي الى المستقبل ، بالقدر الذي به وقد كنته .. وما هو من أجل ذاته الذي عبرٌ عن كل عدمه ، ثم أمسك به ما

هو في ذاته وذاب في العالم : ذلك هو الماضي الذي عليَّ ان أكونه ، وذلك هو وجه تحول ما هو من أجل ذاته . ولكن وجه التحول هــذا يحدث في وحدة مع ظهور ما هو من أجل ذاته الذي يُقدم كحضور في العالم وعليه ان يكون الماضي الذي يعلو عليه . فما معنى هذا الانبثاق ؟ حُدَار ان نرى فيه ظهور موجّود جديد . فكل شيء بجري كما لو كان الحاضر خرقاً مستمراً في الوجود ، سرعان ما مملأ ويولد من جديد ؛ وكما لو كان الحاضر فراراً مستمراً أمام الالتصاق في « ما هو - في أنه ، الذي مدده حتى الانتصار النهائي لما هو في - ذاتـــه الذي يجره الى ماضي ليس بعدُ ماضياً لأي من ۖ أجل ۗ ذاتـــه . والموت هُو هذا الانتصار ، لأن الموت هو التوقف الجذري للزمانية بتمضية كل النظام ، أو إذا شئنا ، باستدراك ما هو في 🖰 ذاته للشمولية الإنسانية . كيف نستطيع ان ففسر هذا الطابع الديناميكي للزمانية ؟ إذا كانت هذه ــ ونرجو أن نكون قد فسرنا ذلك ــ صفة مكنــة تضاف الى وجود ما هو من أجل ذاته ، فيجب ان يكون من الممكن أن نبيَّن ان ديناميكاها هي بنية جوهرية لما هو - من أجل - ذاتـــه منظوراً اليه

ولكن الحقيقة هي انه ليس ثم مشكلة . واذا كنا قسد اعتقدنا أننا التقينا بمشكلة ، فللك لأننا ، على الرغم من مجهوداتنا للتفكير فيا هو من أجل ذاته بوصفه كلفك ، لم نستطع ان تمسك عن تحجيره فيا هو في ذاته . فإننا إذا بدأنا بما هو في ذاته فإن ظهور التغير يمكن ان يكون مشكلة : فإذا كان ما هو في ذاته هو ما هو ، فكيف يمكن ألا يكون بعد ؟ أما إذا بدأنا – على العكس ... من فهم مطابق ألما هو من أجل ذاته ، فليس التغير بعد هو الذي يخلق بنا تفسيره : بل هو بالأحرى الثبات ، لو أمكن أن يوجد . وإذا نحن نظرنا في وصفنا هو بالأحرى الثبات ، لو أمكن أن يوجد . وإذا نحن نظرنا في وصفنا

بوصفه الوجود الذي عليه أن يكون عدم نفسه . ويبدو أننا قد وجدنا

أنفسنا عند نقطة الابتداء.

لنظام الزمان ، خارج كل ما يمكن ان يأتي اليه من مجراه ، فإنه يتضح عِلاء أن الزمانية المردودة إلى نظامها تصبر في الحال زمانية في - ذاتها . . والصفة المتخارجة ekstatique الوجود الزماني لن تغير في ذلك شيئًا ، لأن هذه الصفة توجد في الماضي ، لا بوصفها تؤلف ما هو من أجل · ذاته كصفة تحملها ما هو في · ذاته . فإذا نظرنا في المستقبل من حيث انه مستقبل فقط لما هو من أجل ذاتــه ، وهو من أجل ذاتــه لماض ما ، وإذا نظرنا ان التغيير مشكلة جديسدة بالنسبة الى وصف الزمانيَّة بما هي كذلك ، فإنسا نهب المستقبل ، متصوراً بوصفه ذلك المستقبل ، سكوناً آنياً ، فإننا نجعل مما هو من أجل – ذاتـــه صفة متحجرة يمكن تعيينها ؛ والمجموع يصبح في النهاية شمولية مصنوعة ، والمستقبل والماضي بحصران ما هو من أجل - ذاته ويكونان له حدوداً معطاة . والمجموع ، بوصفه زمانية تكون ، يتحجر حول نواة جامدة هي الآن الحاضر لما هو من أجل $^-$ ذاته ، وستكون المشكلة حينئذ هي مشكلة تفسير كيف يمكن من هــــذا الآن ان ينبثق آن آخـــر بموكبه المؤلف من الماضي والمستقبل . لقد نجونا من النزعة الآنية instantaneisme بالقدر الذي به الآن سيكون الحقيقة الواقعة الوحيدة التي في - ذاتها المحصورة بعدم المستقبل وعدم الماضي ، ولكننا وقعنا في هذا ، باقرارنا ضمنياً بتوال للكليات الزمانيــة التي كل منهــا سيتمركز حول آن . وبالجملة ، فَإِننا زودنا الآن بأبعاد متخارجة لكننا لم نقض عليــه عن هذا الطريق ، ومعنى هذا أننا نجعل الكلية الزمانية محمولة بما لا زماني ، والزمان إذا كان ، يصبح مُحلماً .

ولكن التغير ينتسب بالطبع الى ما هو من أجل ذاته من حيث ان هذا الذي من أجل ذاته هو تلقائية ، تلقائية يمكن ان يقال عنها : إنها كاثنة ، أو بعبارة أبسط : هذه التلقائية ينبغي أن يكون في الوسم تحديدها بنفسها ، أي أنها ستكون الأساس ليس فقط في عدم وجودها ،

بل وأيضاً في وجودها ، وفي نفس الوقت نجد أن الوجود يأخذ بها من أجل تحجيرها في معطى . والتلقائية التي تضع نفسها عثابة تلقائية مضطرة في نفس الوقت الى رفض ما تضعه ، وإلا فإن وجودهـــا يصبح من الأمور المكتسبة acquitوبفضل صفة الاكتساب هذه تستمر في الوجود . وهذا الرفض نفسه هو مكسوب acquit بجب عليها ان ترفضه وإلا نشبت في امتداد جامد لوجوده . وقد يقال إن فكرة الامتداد والمكسوب هذه تفترض الزمانية مقدماً ، وهذا صحيح . ولكن ذلك لأن التلقائية تؤلف هي نفسها المكسوب بواسطة الرفض ، والرفض بالمكسوب ، لأنها لا يمكن ان تكون دون ان تتزمَّن . وطبيعتها الخاصة هي ألا تستفيد من المكسوب الذي تؤلفه وهي تتحقق كتلقائيسة . ومن المستحيل ان نتصور على نحو آخر : التلقائية ، اللهم إلا إذا وضعناهـــا في آن ، ومهذا نحجرها فمَّا هو في - ذاته ، أي ان نفترض زماناً عالياً . وعبثاً يعتَّرض على هذا فيقال إننا لا نستطيع ان نفكر في شيء إلا على شكل زماني ، وأن عرضنا يحتوي على مصادرة على المطلوب الأول ، لأننا نزمَّن الوجود كيا نجمــل الزمان يخرح منه فيا بعد ؛ وعبشـــا نذكَّر بالمواضع الموجودة في و نقد العقل المجرد ، الَّتِي بيَّن فيها كَنْت ان تلقائية لا زمانية لا يمكن تصورها ، ولكنها ليست متناقضة . بل يبدو لنا بالعكس ان التلقائية التي لا تهرب من نفسها ولا تهرب من هـــــذا الهروب نفسه ، ويمكن ان يقال عنها : إنها هذا ، وبمكن حجزها في تسمية ثابتة ــ ستكون تناقضاً وتساوي في النهاية ماهية جزئية موجبة ، وموضوعاً خالداً ليس أبداً محمولاً . وطابع التلقائية هذا هو الذي يكون عدم قابلية الإعادة حتى لفراراته ، لأنه حين يظهر فذلك من أجل ان ينكر نفسه ، وأن نظام و الأوضاع " الرقوض ، (جمع : رفض) لا يمكن ان يُعكس ويقلب . والوضع نفسه ، في الواقــع ، سينتهي برفض دون أن يبلغ أبداً الملاء الإيجابي ، وإلا فإنه ينفد فيا هو في -- ذاته آني وفقط من حيث هو مرفوض فإنه يمكن ان يكون في كلية إنجازه . والسلسة الواحدية و للمكسوبات المرفوضات ، لها. أولويسة أنطولوجية على التغير ، لأن التغير هو رابطة المضمونات المادية للسلسلة . وقد بيننا ان عدم قابلية الإعادة للترمن ضرورية للشكل الخاوي والقبالي للتلقائية .

وقد عرضنا رأينا مستخدمين فكرة التلقائية لأنها بدت لنا مألوفة أكثر عند قرائنا . ولكننا نستطيع الآن ان نستأنف البحث في هذه الأفكار من ناحية ما هو من أجل ذاته وباصطلاحاتنا نحن . إن ما هو من اجل ذاته الذي لايستمر يظل من غير شك سلباً لما هو في ذاته العالي وإعداماً لوجوده الحاص على شكل و انعكاس عاكس ، ولكن هذا الإعدام يصبح معطى ، أي انه يكتسب إمكان ما هو في ذاته ، وما هو من أجل ذاته يكف عن كونه أساس عدمه هو ؛ إنه لن يكون بعد شيئاً كأمر عليه ان يوجد، ولكنه في الوحدة المُعدية للخروج ، انعكاس -عاكس ، سيكون . وهروب ما هو من أجل ذاته هو رفض للإمكان، بنفس الفعل الذي يكو ّنه بوصفه أساساً بعدمه . ولكن هذا الفرار يكو ّن في حال الإمكان ما 'فر" منه : ومـا هو من أجل ـــ ذاته المهروب منه تُرك في مكانه . وهو لا يمكن ان يُعدم لأني أنا موجود ، ولكنه لا عكن أيضاً ان يكون بعد أأساساً لعدمه هو ، لأنه لا مكن أن يكون كذلك إلا في الفرار : لقد ثم ٌ . وما ينطبق على ما هو من أجل _ الكلية لا تتم أبداً ، إنها كلية ترفض نفسها وتهرب من ذاتها ، إنها انتزاع من الذات في وحدة انبثاق واحد ، وهي كلية لا يمكن الإمساك مها ، وفي اللحظة التي تجود بنفسها فيها تصبر وراء هذا الجود بالذات . وهكذا نجد ان زمان الشعور هو الآنية (الوجسود الانساني) التي تتزمّن ككلية هي بالنسبة الى نفسها عدم تمام نفسها ، إنها العدم الذي

ينزلق في كلية كخمرة تبدد الكيلة . وهذه الكيلة totalité التي تعدو وراء نفسها وترفض نفسها في وقت واحد ، ولا تستطيع ان تجد في ذاتها أي حد لتجاوزها ، لأنها هي نفس تجاوزها ، وأنها تتجاوز نفسها الى نفسها ، لا يمكن بأي حال أن توجد في حدود آن . وليس ثم البدا آن يمكن ان نؤكد فيه أن ما هو من أجل تذاته هو كائن ، وذلك لأن ما هو من أجل ذاته ليس كائناً أبداً . والزمانية ، على العكس من ذلك ، تتزمّن كلها بوصفها رفضاً للآن .

٣

الزمانية الأصلية والزمانية النفسية : التأمـــل

إن ما هو من أجل - ذاته يبقى على شكل شعور لا - موضوعي (بـ) البقاء . ولكني أستطيع أن و أشعر بالزمان الذي يجري ، ، وأدرك نفسي كوحدة توال . وفي هذه الحالة ، يكون عندي شعور بالبقاء . وهذا الشعور موضوعي thetique ويشبه كثيراً المعرفة ، وفي نفس الوقت فإن المسدة وعند فلات تتزمن تحت نظري قريبة من موضوع المعرفة . فأية رابطة يمكن ان تنشأ بين الزمانية الأصلية وتلك الزمانية النفسية التي التقى بها لما أن أدرك نفسي و بسبيل البقاء ، ؟ وهذه المشكلة تقودنا بدورها الى مشكلة أخرى ، لأن الشعور بالمدة (بالبقاء) هو شعور بشعور يبقى ؛ وتبعاً لذلك فإن وضع السؤال عن طبيعة وحقوق هذا الشعور الموضوعي بالمدة يعود الى وضع سؤال عن طبيعة وحقوق التأمل . او تتراءى الزمانية التأمل على شكل مدة نفسية وكل عمليات

المدة النفسية تنتسب الى الشعور التأملي . فقبل ان نتساءل إذن كيف أن المدة النفسية يمكن أن تتكون كموضوع عايث للتأمل ، ينبغي علينا ان نعاول الاجابة عن هذا السؤال الأولي : كيف يكون التأمل بمكناً بالنسبة الى موجود لا يمكن ان يكون إلا في الماضي ؟ والتأمل يتراءى عند ديكارت وهسرل بمثابة نمط للعيان المعتاز لأنه يدرك الشعور في فعل عايثة معاسمة حاضرة وآنية (أي يقع في الآن) فهل محافظ على تعينه إذا كان الوجود الذي عليه أن يعرفه قد مضى بالنسبة اليه ؟ ولما كانت كل الانطولوجيا التي نقول بها يقوم أساسها في تجربة تأملية ، ألا بجازف بفقدان كل حقوقه ؟ ولكن هل الموجود الماضي هو اللهي ينبغي أن يكون موضوعاً للشعورات التأملية ؟ والتأمل هو نفسه ، إذا كان من أجل ذاته ، فهل بجب عليه ان يقتصو على وجود وتعين كان من أجل ذاته ، فهل بجب عليه ان يقتصو على وجود وتعين ابتناء تمديد تركيبها .

إن التأمل هو ما هو من أجل ذاته الشاعر بنفسه . ولما كان ما هو من أجل ذاته هو بالفعل شعور غير موضوعي (ب) الذات ، فسن المعتاد وصف التأمل بأنه شعور جديسه ، يظهر فجأة ، ويصوب على الشعور التأملي ويعيش في تداخل معه . وفي هذا نتعرف فكرة والفكرة » القديمة عند اسبينوزا .

ولكن فضلاً عن أنه من الصعب تفسير الانبثاق من عدم الشعور التأملي ، فى المستحيل تماماً ان نفسر وحدته المطلقة مع الشعور التأملي ، هذه الوحدة التي وحدها تجعل من الممكن تصور حقوق العيان التأملي ويقينه . ولا نستطيع أن نحد د هنا وجود ما هو تأملي على أنه و أن يكون مدركاً » لأن وجوده على نحو من شأنه أن بجعله في غير حاجة الى ان يكون مدركاً من أجل أن يوجد . وعلاقة الأولى مع التأمل لا يمكن ان تكون العلاقة الواحدية unitaire لامتثال مع شخص يفكر .

فإذا كان الموجود المعروف يجب أن تكون له نفس المكانة في الموجود مثل الموجود العارف ، فذلكٌ أنه في نظر الواقعية الساذجة ينبغي وصف العلاقة بن هذين الموجودين . ولكننا سنلتقي حينتذ بالصعوبة الكبرى في الواقعية : كيف يتأتى لمجموعين منعزلين ومستقلين ومزودين بهذه الكفاية في الوجود التي يطلق عليها الألمان لفظ Selbststan digkett ، ان تكون لما علاقات فيا بينها ، وخصوصاً هذا النمط من العلاقـــات الباطنة التي نسميها المعرفة ؟ إذا تصورنا أولاً التأمــل كشعور مستقل برأسه ، فلن نستطيع أبداً ضمَّه الى الشعور التأملي . وسيكون دائمـــاً اثنين ، وإذا فرضناً المستحيل وأمكن الشعور التأمُّــلي ان يكون شعوراً (بـ) بالشعور التأملي ، فإن ذلك لا يمكن ان يكون الا رابطة خارجية بين شعورين ، وقصارى ما نستطيعه هو ان نتصور أن التأمل ، معزولاً" . في ذاته ، مملك شبه صورة للشعور التأملي ، ونسقط حينئذ في المثالية ؛ مقابل ذلك إلا على نوع من الاحمال ، سيىء التحديد . فيجدر إذن أن يتحد التأمل برابطة وجود مع مــا هو تأملي ، وأن يكون الشعور التأملي réflexive هو الشعور الانعكاسي réflexive .

ولكن لا يمكن ، من ناحية أخرى ، ان يتعلق الأمر هنا بهوية كلية ين التأملي وبين الانعكاسي ، من شأنه ان يقضي بنفس الفريسة على فظاهرة التأمل غير مُبيّق إلا على الثنائية الشبحية «انعكاس عاكس » . وهنا نلتقي ، مرة أخرى ، بذلك النمط من الوجود الذي يحدد ما هو من أجل خاته : فالتأمسل يقتضي ، إذا كان ينبغي أن يكون بيئة ضرورية ، أن يكون التأمسلي reflectif هو الانعكاسي المتوضوعاً لكن يمقدار ما هو معرفة ، ينبغي ان يكون الانعسكاسي موضوعاً لكن يمقدار ما هو معرفة ، ينبغي ان يكون الانعسكاسي موضوعاً للتأملي ، وهذا يتضمن فصلا في الوجود . وهكذا يجب في نفس الوقت ان يكون التأملي انعكاسياً وليس انعكاسياً في آن واحد . وهسذه البنية

الانطولوجية قد اكتشفناها في قلب ما هو من أجل ذاته . ولكنهـــا لم يكن لها آنذاك نفس المعنى . لقسد كانت تفترض في كلا الحدين : و المنعكس والعاكس ، الحاصين بالثنائية المرتسمة نوعاً من عدم الاستقلال بالذات جذري ، أي نوعاً من العجز عن الوجود بشكل متصل : حتى أن الثنائية تظل دائماً زائلة وأن كل حدًّ ، في وضعه لنفسه محل الآخر ، يصبر الآخر . لكن في حالة التأمل يتغير الأمر الى حد ما ، لأن ﴿ الانعكَّاسِ ^ العاكس ﴾ الانعكاسي يوجد بالنسبة الى انعكاس ^ عاكس تأملي ؛ وبعبارة أخرى إن الانعكاس هو مظهر بالنسبة الى التأملي دون أن يكف من أجل هذا عن ان يكون شاهداً (على) ذاته ، والتأملي شاهد على الانعكاس دون ان يكف من أجل هـــذا عن أن يكون بالنسبة الى نفسه مظهراً . بل إن الانعكاس ، حيث انه ينعكس في ذاته ، فإنسه مظهر بالنسبة الى التأملي ، والتأملي لا يمكن ان يكون شاهداً إلا من حيث أنه شعور (ب) الوجود ، أي بالقـــدر الدقيق الذي به هذا الشاهد هو انعكاس بالنسبة الى عاكس. فالانعكاسي والتأملي يميلان إذن كل منها الى « الاستقلال بالذات ، واللاشيء الذي يفصل بينها يقسمها أعمق عما يفصل عدم ما هو من أجل - ذاتـــه الانعكاس من العاكس . لكن ينبغي أن نقرر : ١ ــ أن التأمل بوصفه شاهداً لا عكن ان يكون له وجوده كشاهد إلا في وبواسطة المظهر ، أعني أنه يصاب إصابة بالغة في وجوده بتأمليته ، ومن حيث هو كذلك فإنه لا عكن أن يبلغ و الاستقلال بالذات ، الذي جدف اليه ، لأنه يستمد وجوده من وظيفته ، ويستمد وظيفته من الوجود من أجل [—] ذاته الانعكاسي؛ ٢ ــ أن الانعكاسي يتغيّر تغيّراً بالغاً بواسطة التأمل ، بمعنى أنه شعور (بـ) الذات كشعور انعكاسي سلمه الظاهرة العالية أو تلك . إنه يعرف نفسه متطلَّعاً فيه ، وخبر مقارنة له ، لاستخدام تشبيه محسوس ، هو برجــل يكتب ، منحنياً على مكتبه ، وأثناء ما يكتب يعــلم أن

إنساناً خلفه يلاحظه . إن ثمت إذن ، على نحو ما ، شعوراً (بــ) بذاته له خاوج ، أو بالأحرى مجمــل محارج ، أعني أنه بجمــل من نفسه موضوعاً من أجــل ... حتى أن معناه بوصفه انعكاسياً لا ينفصل عن التأملي : ويوجد هناك ، على مبعدة منه في الشعور الذي يعكسه . وبهذا المعنى فإنه لا علك و الاستقلال بالذات ، ولا التأملي نفسه . وهسرل يقول لنا .إن الانعكاسي ﴿ يَتْرَاءَى أَنْهُ قَدْ كَانَ هَنَاكُ قَبْسُلُ التَّامُلُ ﴾ . لكن بجب ألا نخدع أنفسنا بذلك : فإن و الاستقلال بالذات الحاص بما هو لا انعكاسي من حيث هو لا انعكاسي ، بالنسبة الى كل تأمـــل ممكن ، لا يمر في ظاهرة التأمل ، لأن الظاهرة تفقد خاصية كونها لا انعكاسية . أما أن يصبر الشعور انعكاسياً فهذا معناه أن يعاني تغسيراً عيقاً في وجوده ويعقد و الاستقلال بالذات ، الذي كان علكه مــن حيث كان شبه شمول ۽ منعكس " عاكس ۽ . وأخيراً فإنَّـــه بالقدر الذي به عدم " يفصل الانعكاسي عن التأملي ، فإن هذا العدم الذي لا يستطيع أن يستمد وجوده من نفسه بجب أن 1 يكون قـــد كان ي . ونقصد مسلما أن التركيب الواحدي للوجود هو الذي يمكن ان يكون عدم نفسه ، على شكل و ما عليه أن يوجد ، . فـــــلا التأملي ، ولا الانعكاسي لا يمكن أن يقرر هذا العدم الفاصل . ولكن التأمل وجود ، شأنه شأنَّ ما هُو من أجل ذاته اللا انعكاسي ، وليس إضافة الوجود ، وجود عليه ان يكون عدم ذاته ؛ انه ليس ظهور شعور جديد موجه صوب ما هو من أجل - ذاته ، بل هو تغير في داخل التركيب على ما هو من أجل ذاته ان محققه في ذاته ، وبالجملة إنه ما هو من أجل " ذاته هو نفسه الذي يجعل نفسه يوجد على نحو تأملي " انعكاسي بدلا" من ان يكون فقط على نحو الانعكاس - العاكس ، ذلك النحو الجديد الذي يترك باقياً نحو الانعكاس " العاكس ، بوصفه تركيباً باطناً أولياً . فهذا الذي يتأمل في ذاتي ، ليس أي نظرة لا زمانية ، بل هو أنا ،

وهكذا رأينا ان التأملي مفصول عن الانعكاسي بعدم . وهكذا فإن ظاهرة التأمل هي إعدام لما هو من أجل تذاته لا يأتيه من الحارج ، ولكن عليه أن يكوفه . فمن أين يمكن أن يأتي هذا الإعدام الزائد ؟ وما هو الدافع له ؟

إن في انبثاق ما هو من أجل ذاتــه بوصفه حضوراً في الوجود ، يوجد تشتت أصلي : فإن ما هو من أجل ذاته يضيع في الخـــارج ، عند ما هو في ذاته ، وفي التخارجات الزمانية الثلاثة. إنه خارج ذاته ، وفي أعماق ذاته هذا الوجود - من أجل - الذات متخارج ، لأن عليه أن يبحث عن وجوده خارجاً ، في العاكس إذا جعل من نفسه انعكاساً ، وفي الانعكاس إذا جعل من نفسه عاكساً . وانبثاق ما هو من أجل __ ذاته يؤكد إخفاق ما هو في ^ ذاته الذي لم يستطع أن يكون أساسه . والتأمل يظل إمكاناً ثابتاً لما هو من أجل ألله كمحاولة الاستعادة الوجود . وبواسطة التأمل ، فإن ما هو من أجل – ذاته الذي يضيع خارج ذاته محاول أن يستبطن في داخل وجوده ، انها محاولة ثانية من أجل أن يتأسس ، والأمر عنده أمر أن يكون من أجل ذاته ما هو . فإذا تكومت شبه الثنائية: انعكاس - عاكس في شمول من أجلل شاهد يكون هو الشمول نفسه ، فإنها تكون في نظره هي ما هي . أي أن الأمر ، بالجملة ، يتعلق بالتغلب على الوجود الذي يفر من نفسه من حيث أنه على نحو ما ليس " هو ، وبجري من حيث أنه جريان نفسه ، ويفر" من بنن أصابعه ، وأن يجعل منه معطى ، معطى هو في النهاية ما هو ؛ إن الأمر أمـر أن نضم في وحدة نظرة ذلك الشمول

الناقص الذي ليس ناقصاً إلا لأنسه بالنسبة الى نفسه هو نقصه ، وأمر الفرار من دائرة الاحالة المستمرة ، التي عليها أن تكون بالنسبة الى ذائها إحالة ، ولأن الانسان قد فر من أحبولة هذه الإحالة ينبغي أن يجعل إحالة منظورة أي إحالة هي ما هي ، لكن في نفس الوقت ، لا بد لها الوجود اللي يحسك بنفسه ويؤسس كمعطى ، أعني الذي جه نفسه إمكان الوجود لانقاذه بتأسيسه ، لا بد له أن يكون ما يحسك به وما يؤسسه ، وما ينقذه من التشتت المتخارج . والدافع الى التأمل يتألف من محاولة مزدوجة وفي آن واحد الموضعة والاستبطان . أن يكون لنفسه مثل الموضوع في خاته في الوحدة المطلقة للاستبطان . هذا هو ما على الوجود التأمل أن يكونه .

 هو نفسه دون شكل ما هو من أجل - ذاتــه . وهكذا فإن الوجود الذي محدث الاستعادة لا بد أن يتألف على نحو ما هو من أجل - ذاته والوجوُّد الذي بجب استعادته لا بد أن يوجد بوصفه من أجل ـ ذاته . وهذان الوجودان بجب ان يكونا وجوداً واحداً ، لكن من حيث أنه يستعيد نفسه، وهو يوجد بن ذاته وذاته، في وحدة الموجود، مسافة مطلقة. وظاهرة التأمل هذه هي إمكانية مستمرة لما هو من أجل – ذاته ، لأن الانشقاق التأملي هو بالقوة فيها هو من أجل - ذاته الانعكاسي : إذ يكفي أن يتراءى ما هو من أجل ذاتسه العكسي ، أن يتراءى كشاهد للانعكاسي وأن ما هو من أجل ذاته انعكاس يتراءى له كانعكاس لهذا العاكس . وهكذا فإن التأمل كمجهود لاسترداد ما هو من أجل – ذاته التأمل هو مرحلة إعدام تتوسط بين وجود ما هو من أجـــل ⁻⁻ ذاته الحاص البسيط ، والوجود من اجل الغير كفعل استرداد لما هو من أجل ذاته بواسطة من أجل - ذاته ليس هو على نحو ما ليس يكون١. والتأمل ، سهذا الوصف ، هــل بمكن أن بحد في حقوقه وفي مداه سهذه الواقعة وهي أن ما هو من أجل - ذاته يتزمّن ؟ إننا لا نعتقد ذلك .

ويخلق بنا أن نميّز نوعين من التأمل ، إذا أردنسا إدراك الظاهرة التأملية في علاقاتها مع الزمانية : إن التأمل يمكن أن يكون خالصاً أو غير خالص . فالتأمل الخالص (الطاهر) ، وهو مجرد حضور ما هو من أجل ذاته الانعكاسي ، هو في آن

⁽١) هنا نجد و انشقاق المساوي لذاته الذي جمله هيجل من خصائص الشمور . ولكن هذا الانشقاق ، بدلا من أن يفضي ، كما في و ظاهريات المقل » الى تكامل أعل ، يزيد في تعميق هوة العدم التي تفصل الشعور بالذات . ان الشعور هيغلي ، ولكن هذا هو وهمه الاكبر .

واحد الشكل الأصلى للتأمل وشكله المثالي ؛ وهو الذي على أساسه يظهر التأمل غير الحالص (النجس) ، وهو أيضاً الذي لا يُعطى أبداً أولاً ، وهو الذي ينبغي اكتسابه بنوع من التطهير (الكاثرسيس) . والتأمل غبر الحالص أو المتواطىء ، السذي سنتحدث عنه فيا بعد ، يشمل التأمل الخالص ، لكنه يتجاوزه لأنه عتد بدعاويه إلى أبعد . مًا هي مرشِّحات وحقوق التأمل الخالص في البنية ؟ ذلك أن التأملي هو الانعكاس . فإذا خرجنا من هذا ، فلن يكون لنا أي وسيلة إلى تبرير التأمل . ولكن التأملي هو الانعكاس في كل محايثة ، وإن كان على شكل و ما - ليس - يكون - في - ذاته ، . وهذا ما يدل ا عليه كون الانعكاس ليس موضوعاً أبداً ، بل شبه موضوع بالنسبة إلى التأمل . والواقع أن الشعور الانعكاسي لا يتجلى بعد ُ أنه عِثَابَة خارج عن التأمل ، أعني كوجود بمكن أن ننظر اليه من وجهة نظر معينة بالنسبة اليها يمكن ان نتراجع خطوات ، وأن نزيسد أو ننقص المسافة التي تفصلها . وحتى يرى الشعور التأملي ٥ من الحـــارج ۽ ، ولکي مِكُن التَّأمَل أن يتوجه بالنسبة اليه ، لا بــــد ألا يكُون التَّأملي هو الانعكاسي ، على نحو أن لا يكون ما ليس يكونه : فهذا الانشقاق لن يتحقق إلَّا في الوَّجود من أجل الغير . إنَّ التأمل معرفة ، هذا أمر لاَّ شك فيه ، إنه مزوّد بطابــع إيضاعي positionnel ويؤكد الشعور الانعكاسي . ولكن كل الجاب ، كما سنرى عما قليل ، مشروط بسلب ، فإيجاب هذا الشيء ، هو في نفس الوقت سلب أن أكون أنا هذا الشيء . أن يعرف هي أن يجعل نفسه غبراً . والتأملي لا يمكن أن بجعل نفسه غيراً تماماً إلا كانعكاس ، لأنسه بكون - من أجل - أن يُكُونَ الانعكاسُ . وابجابه توقف في الطريق ، لأن سلبه لا يتحقَّق بنَّامه . فهو لا ينفصل إذن تماماً عما هو انعكاس ، ولا يستطيع الإحاطة بسـه ه من وجهة نظر ۽ . ومعرفة شمولية ، إنها عيان منقدح وبغير نتوء ،

واحد في نوع من القرب المطلق . وما نسميه عادة "باسم و يعرف ي يفترض نتوءات ، وخططا ، ونظاما ، وترتيبا تصاعديا . وحتى الماهيات الرياضية تنكشف لنا بنوع من التوجيه بالنسبة إلى حقائق أخرى ، ونتائيج معلومة ؛ ولا تنكشف أبدا بكل خصائصها في وقت واحد . ولكن التأمل اللذي يُسلم الينا ما هو انعكاس لا كأمر معطى ، بل بوصفه الوجود الذي علينا أن نكونه ، في علم تميز بغير وجهة نظر ، هـو معرفة تطفى على نفسها ولا تفسير لهـا . وفي نفس الوقت ، هذا التأمل لا يفاجيء نفسه أبـدا ، ولا يعلمنا شيئا ، إنه يضع فقط . وفي معرفة يفاجيء نفسه أبـدا ، ولا يعلمنا شيئا ، إنه يضع فقط . وفي معرفة خدعنا أو أن يدهشنا . ولكن في الانكشاف التأملي ، يوجد وضع لموجود كان من قبل انكشافا في وجوده . والتأمـل يقتصر على ابجاد هـــذا كان من قبل انكشاف ليوجد المنكشف لا يتبدى بوصفه معظى ، بل الانكشاف لنفسه ؛ والموجرد المنكشف لا يتبدى بوصفه معظى ، بل من طابع « ما قد انكشف » من قبل . والتأمل هو « تعرقف » أولى من أن يكون معرفة . ويتضمن فهما سابقاً على التأمل لما يريد استرداده من أن يكون معرفة . ويتضمن فهما سابقاً على التأمل لما يريد استرداده من أن يكون معرفة . ويتضمن فهما سابقاً على التأمل لما يريد استرداده .

لكن إذا كان التأملي هو الانعكاسي ، وإذا كانت هذه الوحدة في الوجود تؤسس وتحدّد حقوق التأمل ، فيخلق بنا أن نضيف إلى ذلك أن الانعكاسي هو نفسه هو ماضيه ومستقبله . فــلا شك إذن في أن الانعكاسي ، وإن طغت عليه دائماً شمولية الانعكاسي الذي يكون على حال ما ليس هو ، فإنــه بمدّ حقوقه في الضرورية إلى تلك الشمولية نفـها التي هو هي . وهكذا فإن الغزو التأملي عند ديكارت،الكوجيتو، ينبغي ألا يقصر على الآن اللامتناهي الصغر . وهذا ما يمكن استنتاجه من ينبغي ألا يقصر على الآن اللامتناهي ويرسمه المستقبل مقدماً ". يقول ديكارت: أنا أشلك ، إذن أنا موجود . لكن مــاذا عسى أن يبقى من الشك المنهجي ، إذا استطعنا قصره على الآن ؟ تعليق الحكم ، ربما . ولكن

تعليق الحكم ليس شكاً ، إنه ليس إلا تركيباً ضرورياً فيه. ولكي يكون ثمّ شك ، لا بد أن يبرر هذا التعليق عدمُ كفاية أسباب الابجاب أو السلب - وهسذا محيل الى الماضي - وأن محافظ عليه عن قصد حتى تدخل عناصر جديدة ، وهذا مشروع للمستقبل . والشك يبدو عــــلى أساس فهم سابق على الانطولوجيا للمعرفة وللمقتضيات المتعلقة بالحق . وهذا الفهم وهذه المقتضيات التي تعطى الشك كل معناه ، تلزم مجموع الآنية (الوجود الإنساني) ووجودها في العالم ، وهي تفترض وجود موضوع للمعرفة والشك ، أي الثبات العالي في الزمان الكلي ؛ إنه مسلك مرتبط مثل الشك ، مسلك عمثل أحد أحوال الوجود - في - العالم الحاص بالآنية (الوجود الإنساني) . واكتشاف أن المرء يشك ، هو بالفعل وجود سابق على الذات في المستقبل الذي يستر الفرض، وتوقف ومعنى هذا الشك ، وراء الذات في الماضي الذي يستر التبريرات المكوِّنة يُشكُ فيه . ونفس الملاحظات تنطبق على أية مشاهدة تأملية : أنسا الضرورية للتأمل، وهنالك فإن المعرفة الأصلية التي لدي" عن ذات تنهار في المحتمل ، ووجودي نفسه لن يكون إلا احتمالية، لأن وجودي أ في -الآن ليس وجوداً ، وإما أن يكون من الواجب أن نمد حقوق التأمل إلى الشمولية الإنسانية ، أعني إلى الماضي ، وإلى المستقبل ، وإلى الموضوع. فإذا كنا قد رأينا رؤية سليمة ، فإن التأمل هو ما هو من أجل - ذاته الذي يبحث عن استعادة نفسه كشمول في نقص متواصل . إنه توكيد انكشاف الوجود الذي هو بالنسبة إلى نفسه انكشاف ذاته . وكما ان ما هو من أجل $^{-}$ ذاته يتزمّن ، فإنه ينشأ عن ذلك : ١ $_{-}$ أن التأمل ، كحال وجود لما هو هو من أجل تذاته ، يجب أن يكون كالزمن وهو نفسه ماضيه ومستقبله ؛ ٢ ـــ أنه عدٌّ ، يطبعه ، حقوقه ويقينه إلى المكنات التي هي أنا وحتى الماضي الذي كتته . والتأملي لا يُدرك من جانب انعكاسي آني،ولكنه ليس هو نفسه حالة آنية instantaneite وليس معنى هذا أن التأملي يعرف مع مستقبله ، مستقبل التأملي ، ومع ماضيه ، ماضي الشعور الحاص بالمعرفة . بل بالعكس ، بالمستقبل والماضي يتميز التأملي والانعكاسي في وحدة وجودهما . ومستقبل التأملي هو جاع الامكانيات الخاصة التي على التأملي أن يكونها بوصفه تأملياً . ومن حيث هو كذلك ، فإنـــه لا يستطيع أن يشمل شعوراً بالمستقبل الانعكاسي . ونفس الملاحظات تنطبق على الماضي التأملي ، وإن كان هذا يقوم ، في النهاية ، على أساس الماضي الحاص بما هو من أجل ذاتـــ الأصلى . ولكن التأمل ، إذا كان يستمد معناه من مستقبله وماضيه ، هو بالفعل، من حيث أنه حضور هارب في هروب ــ على طول هذه الهروب تخارجاً. وبعبارة أخرى فإن ما هو من أجل ً ذاته الذي يوجد على نحو الازدواج التأملي ، من حيث أنه من أجل - ذاته ، يستمد معناه من إمكانياته ومن مستقبله ، وبهذا المعنى فإن التأمل ظاهرة تشتيَّة diasporique ؛ ولكنه ، من حيث هو حضور في الذات ، فإنه حضور حاضر في كل أبعاده المتخارجة . وهنا قد يقال : بقي عليكم أن تفسروا لماذا هذا التأمل ، المزعوم الله ضروري ، بمكن أنَّ يرتكب كثيراً من الأخطاء التي يتعلق بهذا الماضي الذي تعطيه الحق في المعرفة ؟ والجواب أنه لا يرتكب أي خطأ بالقدر الذي به يدرك الماضي بوصفه ما يلاحق الحاضر على شكل غير موضوعي . وحين أقول : ﴿ أَنَا أَقْرَأُ ، أَنَا أَشَكُ ، أَنَا آمَلٍ ، الخ ۽ ، كما بيّنا ، فإني أتجاوز عن بعيد حاضري إلى الماضي . ولا يمكن أن أخطيء في أية حالة من هذه الأحوّال . وضرورية التأملُ لا تدع عجالاً للشك ، بالقدر الذي به تدرك الماضي كما هو تمامـــاً بالنسبة إلى الشعور التأملي الذي عليها أن تكونه . ولكن ، من ناحية اخرى ، إذا كنت أستطيع ارتكاب عدة أخطاء بتذكر ، على نحو تأملي ، لعواطفي أو افكاري الماضية ، فذلك أني على مستوى الذاكرة : وفي هـــذه اللحظة ، فإني لست بعد ماضي ، ولكني أموضعه thématise . وحينتذ لن نكون أمام الفعل التأملي .

وهكذا نجد أن التأمل شعور بالأبعاد الثلالة المتخارجة . إنـــه شعور لاموضوعي non thétique (ب) الجريان ، وشعور موضوعي (ب) الله durée . وعنده أن ماضي وحاضر الانعكاسي يقومان بالوجود كأشياء - خوارج (جمع خارج) ، بمعنى انهما ليسا معتقلين في وحدة مسا هو من أجل ذاته ويستنفد وجودهما وعليها أن يكونا كذلك ، بل أيضاً من أجل ما هو - من أجل - ذاته منفصل عنها بعدم ، ومن أجل ما هو من أجل ذاته هو ، وإن يكن موجوداً معها في وحدة موجود فليس عليه ان يكون وجودهما . وبواسطة التأمل ايضاً ينحو الجريان إلى ان يكون مثل خارج مرسوم في المحايثة . ولكن التأمل الخالص لا يكشف الزمانية إلا في عدم جوهريتها الأصلية ، وفي رفضها للوجود في - ذاته ، ويكشف الإمكانيات من حيث هي امكانيات ، متخففة عرية ما هو من أثجل ذاته ؛ ويكشف الحاضر بوصفه عالياً ، وإذا تجلى له الماضي بوصفه في - ذاته فذلك عسلى أساس الحضور . وأخبراً فإنه يكشف ما هو من أجل - ذاته في شموله المعرَّى عن الشمول على نحو ما عليه أن يكون ؟ وهو يكشف عنه بوصفه الانعكاسي بالمعنى الأعلى، والوجود ليس الذي أبداً إلا كذات، والذي هو دائماً هذا الذات عملى مبعدة من نفسه ، في المستقبل ، في الماضي ، في العالم . فالتأمل يدرك إذن الزمانية من حيث أنها تنكشف بوصَّفها حال وجود مفردة لا نظير لها خاصة بهوهوية ، أعني تاريخية historicité .

ولكن المسدة النصانية التي نعرفها والتي نستخدمها كل يوم ، من حيث هي تواليات أشكال زمانية منظمة ، هي في مضادة التاريخية historicité . أبها النسيج العيني للوحدات النفسية للجريان . فهذا

السرور مثلاً شكل منظم يظهر بعد حزن ، ومن قبل كان ثم ذلك الامتهان الذي استشعرته بالأمس . وبن وحدات الجريان : صفات ، أحوال ، أفعال ، تنقد عادة علاقات القبل والبعد ، وهذه الوحدات هي التي يمكن أن تفيد في التأريخ . وهكذا نجـــــــــــ أن الشعور التأملي للانسان – في – العالم يجد نفسه ، في وجوده اليومي ، أمام موضوعات نفسية ، هي ما هي ، وتظهر على المجرى المستمر لزمانيتنا كرسوم ، ووحدات زخرفية على سجادة وتتوالى على شكل أشياء العالم في الزمان الكلي ، أي بأن يحل بعضها محل بعض دون أن تعقد بينها وبن أنفسها غبر علاقات خارجية صرفة للتوالي. قد يتحدث الإنسان عن سرور عنده أو كان عنده ، ويقول إنه سروره ، وكأنه هو حامله وقد انسلخ عنه مثل الأحوال المتناهية عند اسبينوزا التي تتسلح على أساس الصفة. ويقال أيضاً : أنا أستشعر هذا السرور ، وكأنه جاء لينطبع كخاتم على نسيج تزمُّني ، أو بعبارة أحسن ، وكأن حضور هذه العواطف ، وهـــذه الأفكارُ وهذه الأحوال في ً كان نوعاً من الزيارة. ولا نستطيع أن نقول عن هذه المدة المؤلفة من الجريان العيني لمنظات مستقلة إنها وهم ، إنها مؤلفة من توالي وقائع نفسية ، وقائع شعور : وواقعيتها هي موضوع علم النفس ؛ وعملياً فإنه في مستوى الواقعة النفسية تتقرر العلاقات العينية بنُ الناس : المطالبات ، الغيرات ، الأحقاد ، الاعاآت ، الصراعات، الكائد ، الخ. ومع ذلك فليس من المتصور أن ما هو من أجل ً ذاته الموجودات الخارجة بعضها عن بعض ، والمشكلة الانطولوجية للزمانية تبدو من جديد ، وفي هذه المرة نحن نسلب أنفسنا وسائل حلها ، لأنه إذا أمكن ما هو من أجل ذاته أن يكون ماضي نفسه ، فإنه من غير المعقول أن أطالب سروري أن يكون الحزن الذي سبقه ، حتى لو كان

ذلك على نحو ، ما ليس يكون ، . وعلماء النفس بمثلون هذا الوجود المتخارج بشكل منحط ، حينًا يؤكدون ان الوقائع النفسية نسبية بعضها إلى بعض ، وأن قصف الرعد الذي يسمع بعد صمت طويل يُدرُّك على أنه و قصف رعد - بعد صمت - طويل ، . هذا حسن ، لكنهم أبوا على أنفسهم أن يفسروا هذه النسبة في التوالي برفع كل أساس انطولوجي عنه . والواقع أننا لو أدركنا ما هو من أجل 🚾 ذاته في تاريخيته ، فإنَّ المدة النفسية تزول ، والأحوال والكيفيات والأفعال تزول مخلية مكانها للموجود ^ من أجل ^ ذاته من حيث هو كذلك ، الذي ليس إلا ً مثل الفردية الوحيدة التي عملية التأريخ فيها غير منقسمة . فهذا الموجود من أجل - ذاته هو الذي يجري ، ويدعو نفسه من أعماق المستقبل، ويثقل بالماضي الذي كانه، وهو الذي يؤرّخ هوهويته ، ونحن نعلم أنه، على النحو الأولي أو اللاإنعكاسي ، شعور بالعالم لا بالذات. وهكذا فإن الكيفيات ، والأحوال لا يمكن أن تكون كاثنات في وجوده (بالمعنى الذي به وحــدة الجريان : سرور ، تكون ﴿ محتوى ۽ أو ﴿ واقعة ۽ للشعور)، ولا يوجد منه غير تلوينات باطنة غير إيضاعية positionnelles ليست غير ذاته ، من حيث أنه من أجل - ذاته ، لا يمكن أن تدرك خارجه .

وها نحن اولاء محضرة نوعين من الزمانية : الزمانية الأصلية ، التي نومنها ، والزمانية النفسية التي تظهر في وقت واحد بوصفها غير متفقة مع حال وجود وجودنا ، وبوصفها حقيقة بين ذواته ، موضوعاً للعلم ، وهدفاً للافعال الإنسانية (بالمعنى الذي به مثلا أعنى كل شيء من أجل ه أن تحبني ، آني و ولاعطيها الحب من أجلي ،) . وهذه الزمانية النفسية ، ومن الواضح أنها فرعية مشتقة مشتقة derivee ، لا تؤلف شيئاً عكن أن تصدر مباشرة عن الزمانية الأصلية ؛ فان هذه لا تؤلف شيئاً غير نفسها . اما الزمانية النفسية فهي عاجزة عن التكوّن ، لأنها ليست

غير نظام لتوالي الوقائع . ومن ناحية أخرى ، فـــإن الزمانية النفسية لا عكن ان تظهر لما هو من أجل - ذاته اللاإنعكاسي الذي هـــو حضور خالص متخارج عن العالم : إنها تنكشف للتأمل ، والتأمل هو الذي يجب عليه أن يكونها . لكن انى للتأمل ان يفعل ذلك ، إذا كان مجرد كشف بسيط للتاريخية التي هي هو ؟

وهنا ينبغي ان نميز بين التأمسل الخالص والتأمل غير الخالص أو المكون : لأن التأمل غير الخالص هو الذي يكون توالي الوقائع النفسية أو اليسوخية Psyche . وما نعطى أولا في الحياة اليومية هو التأمل غير الخالص أو المكون ، وإن كان يشتمل في داخله عسلي التأمل الخالص بوصفه تركيبه الاصلي . ولكن هذا لا يمكن أن نبلغه إلا بتعديل عدئه في نفسه على شكل تطهير (كاثرسيس) . وليس ها هنا موضع وصف ميررات هذا التطهير وتركيبه . وما يهمنا هو وصف التأمل غير الخالص من حيث أنه تركيب وكشف عن الزمانية النفسية .

وقد رأينا أن التأمل نمط من الوجود فيه ما هو من أجل — ذاته هو من أجل أن يوجد لنفسه على نحو ما هو . والتأمل ليس إذن إنبئاقاً هوائياً في السرية الحالصة للوجود ، ولكنه يحدث في منظور و من أجل و غاية) . وقد رأينا هنا ان ما هو من أجل — ذاته هو الوجود الذي هو في وجود أساس و من أجل » . ومعنى التأمل هو إذن الوجود — من أجل . وخصوصاً فإن التأملي هو الانعكاس وهو يُعدم ذاته ليسردها. ومهذا المعنى ، فإن التأملي ، من حيث ان عليه ان يكون الانعكاسي ، ينحو عما هو من أجل ذاته — الذي هـو بوصفه تأملياً عـلى شكل و ما عليه ان يكون الانعكاسي اللذي ينحو عما هو من أجل ذاته — الذي هـو بوصفه تأملياً عـلى شكل و ما عليه ان يكون الانعكاسي اللذي الله ان يكون الانعكاسي اللذي عليه ان يكون الانعكاسي اللذي عليه ان يكونه فإنه يفر عما هو من أجل احمان ، ومن أية ناحية تأثر ، فإن ما هو من أجل — ذاته مقضي عليه بأن يكون — من أجل — ذاته م وهذا فعلا هو ما

يكشف عنه التأمل الخالص . ولكن التأمل غير الخالص،الذي هو الحركة التأملية الأولى التلقائية (ولكن أليست أصيلةً) هــو من اجل الوجود الانعكاسي بوصفه في 🗀 ذاته . وتبريره هو في ذاته في حركة استبطان وحركة موضعه : وإدراك الانعكاسي بوصفه في 🦳 ذاته من اجـــل ان يصمر ذلك الذي في " ذاته الذي يُلدرك . والتأمل غير الحالص لا يدركه الانعكاسي بوصفه كذلك إلا في دائرة الهوهوية التي يكون فيها في علاقة مباشرة مع في 🦳 ذاته عليه ان يكونه . ومن ناحية اخرى فهذا الفي 🗕 ذاته الذي عليه ان يكونه هو الانعكاسي من حيث ان التأملي يحاول ان يدركه بوصفه في 🗀 ذاته . ومعنى هذا أنه توجد ثلاثة اشكال في التأمل غير الخالص : التأملي ، الانعكاسي ، وفي " ذاته على التأملي ان يكونه من حيث ان هذا الَّفي - ذاته سيكون الانعكاسي ، وليس شيئاً آخر غر المن اجل الحاص بالظاهرة التأملية . وهذا الفي " ذاته مرتسم مقدماً وراء الانعكاسي - من اجل - ذاته بواسطة تأمل يتحلل الانعكاسي ابتغاء اسرر داده وتأسيسه . إنه عثابة اسقاط في ما هو في تذاته للانعكاسي من اجل - ذاته ، من حيث انه معنى ؛ ووجوده ليس وجوداً ، بل وجوداً كان étre-été ، مثل العدم . إنه الانعكاسي من حيث انــه موضوع خالص من اجل التأملي . ومنذ ان يتخذ التأدل وجهة نظر هو تأملي ، ومنذ ان مخرج من ذلك العيان المنقدح الذي لا نتوء فيه ، حيث الانعكاسي يبــــذل نفسه بغير وجهة نظر ـــ يبذل نفسه للتأملي ، ومنذ ان يضع نفسه بوصفه ليس الانعكاسي وانه يحدد ما هو ، فإن التأمل ريظهر الذي في 🗕 ذاته العالي ، أو الظل الممدود للانعكاسي في الوجود هو ما على التأملي" ان يكونه من حيث انه ما الانعكاسي هو . ولا يختلط ابدأً بقيمة الانعكاسي ، التي تبذل نفسها للتأمل في العيان الشمولي غير المتفاضل ــ ولا مع القيمة التي تلاحق التأملي بوصفه غياباً غير موضوعيthétique وبوصفه 1 من اجل ، الشعور التأملي، من حيث هو شعور غير ايضاجي للذات . إنه الموضوع الضروري لكل تأمـــل ؛ ويكفي ، كي ينبثق ، ان ينظر التأمـــل في الانعكاسي بوصفه موضوعاً : إنه القرار الذي به التأمل يقرر ان ينظر الى الانعكاسي بوصفه موضوعاً ، ويُظهر ما هو في 🦳 ذاته على انه موضعة عالية لما هو انعكاسي . والفعل الذي به التأمل يقرر ان يتخذ من الانعكاسي موضوعاً هو في نفسه : ١ ــ وضع للتأملي بوصفه ليس هو الانعكاسي . ٢ – واتخاذ وجهة نظر بالنسبة الى الانعكاسي.ّ والحق ان هاتين اللحظتين لا تؤلفان غير لحظة واحدة لان السلب العيني الذي يصبر إليه التأملي بالنسبة الى الأنعكاسي يتجلى في وبواسطة اتخاذ وجهة نظر . والفعل المعرضع هو في امتداد الازدواج التأملي ، لأن هذا الازدواج يتم بتعمق العدم اللَّذي يفصل الانعكاس عن العاكس . والموضعة تسترد آلحركة التأملية بوصفها ليست الانعكاسي من اجــل أن يظهر الانعكاسي موضوعاً للتأملي . بيد ان هذا التأمل سيىء النية لأنه اذا بدا انه يقطعُ الرابطة التي تربُّط الانعكاسي بالتأملي ، وإذا كان يبدو أنـــه يقرر ان التأملي ليس الانعكاسي على نحو انه ليس ما ليس هو ، بيسما في الانبثاق التأملي الاصلي التأمليُّ ليس الانعكاسي على نحو الا يكون ما هو ، فإنه من أجل استعادة توكيد الهوية والقول بأن هذا الذي في 🖳 ذاته و انا هو ۽ . وبالجملة فإن التأمل سيء النية من حيث انه يتكون كانكشاف للموضوع الذي أنا أكونه . وثانياً هذا الاعدام الاكثر جذرية ليس حادثاً واقعياً وميتافيزيقياً : فالحادث الحقيقي ، والعملية الثالثة للإعدام ، هي ما من اجل ... الغير . والتأمل غير الحالص مجهود " مخفق يقوم به ما هو من اجل ذاته كما يكون غيراً مع بقائه ذاتاً . لكن هذا ظل وجود . لقد كان ، والتأملي عليه أن يكون من اجل الا يكون . وهذا الظل للوجود ، المصاحب الضروري الثابت للتأمل غبر الخالص ، هو ما يدرسه عالم النفس تحت اسم الواقعة النفسية . فالواقعة النفسية هي إذن ظل الانعكاسي من حيث ان التأملي عليه ان يكون متخارجاً على نحو ما ليس يكون . وهكذا فإن التأمل حين يبذل نفسه ك « عيان لما هو من اجل — ذاته في ما هو في — ذاته » فإنه يكون غير خالص : وما ينكشف له ليس التاريخية الزمانية غير الجوهرية للانعكاسي ؛ بل هو صوحدة هذه الكاثنات الممكنة تسمى باسم « الحياة النفسية » او « اليسوخية » ، هذه الكاثنات الممكنة تسمى باسم « الحياة النفسية » او « اليسوخية » ، وهي في — ذاته ممكن وعال ويقوم تحت زمانية ما هو من اجل — ذاته . والتأمل الحالص ليس ابداً غير شبه معرفة ؛ ولكن اليسوخية وحدها عكن ان يكون عنها معرفة تأملية . وسيجد المرء ، طبعاً ، في كل موضوع نفسي ، خصائص الانعكاسي الواقعي ، ولكن بعد ان انحطت موضوع نفسي ، خصائص الانعكاسي الواقعي ، ولكن بعد ان انحطت بألى قوته ما هو في — ذاته . وإن وصفاً موجزاً قبلياً لليسوخية لكفيل بأن عكننا من تبين ذلك .

١ - نحن نقصد من اليسوخية انها الأنا: بأحواله وكيفياته وأفعاله . والأنا بشكليه النحويين (في الفرنسية Moi, je) يمثل شخصنا ، مسن حيث هو وحدة نفسية عالية transcendant . وقد وصفناه ، في موضع آخر . ونحن معه حيث اننا « انا » - اشخاص في الواقع وقانوناً ، فاعلون ومنفعلون ، مريدون ، وموضوعات ممكنة لحكم تقويمي او لمسئولية .

وصفات الأناء تمثل مجموع الممكنات، والكوامن، والقوى التي تؤلف خلقنا وعاداتنا. إنها وصفة ان يكون المرء سريع الغضب، تجداً ، غيوراً ، طموحاً ، شهوانياً ، الخ . لكن ينبغي الاقرار ايضاً بصفات من نوع آخر أصلها من تاريخنا ، ونسميها باسم ٥ العادات » : فيمكن ان اكون شيخاً ، متعباً ، شديد المرارة و منتقصاً ، في تقدم ، ويمكن ان اتراءى لنفسي وكأني ٥ اكتسبت الثقة بنفسي نتيجة نجاح » ، او بالعكس و اتخذت

شيئاً فشيئاً عادات واذواقاً ، وشهوانية جنسية مريضة ، (نتيجة مرض طويل) .

والأحوال ، في مقابل الصفات التي توجد ﴿ بِالقَوْمْ ﴾ ، تتبدَّى أنَّها موجودة بالفعل . فالكراهية ، والمحبة ، والغيرة احوال . والمرض ، من حيث يدركه المريض على انه واقعة نفسية ــ فسيولوجية هو حال . وكذلك فان كثيراً من الخصائص التي تتعلق بالمظهر الخارجي لشخص ، مكن، طالما أنا احياها، ان تصبح احوالاً : الغياب (بالنسبة إلى شخص معين) ، النفي ، العار ، الانتصار ، كلها احوال . وهكذا ما يميز الصفة عن الحال : فبعد غضبي بالأمس ، لا تزال قابليني التهيج باقية كمجرد استعداد كامن للغضب . وبالعكس ، فبعد فعل بطرس ومــــا شعرت به من ذحل ، لا تزال كراهيتي باقية كحقيقة فعلية حاضرة ، وإن كان فكري مشغولاً الآن بموضوع آخر . والصفة ، فضلاً عــن ذلك ، استعداد ٌ للنفس فطري أو مكتسب يسهم في وصف شخصي . اما الحال ، فعلى العكس من ذلك ، اكثر عرضية وإمكانية : إنها شيء يقع لي. ولكن توجد مع ذلك احوال متوسطة بن الأحوال والصفات: فمثلاً كراهية بوتسو دي بورجو لنابليون ، وان كانت وجدت بالفعل ومثلت رابطة شعورية بين بوتسو ونابليون الأول ، فإنهـــا دخلت في تكوين شخصية بوتسو .

أما الأفعال فيقصد بهما كل نشاط تركيبي للشخصية ، أحمي كل ترتيب لوسائل من أجل غايات ، لا من حيث ان ما هو من أجل خاته هو مكناته الحاصة ، ولكن من حيث ان الفعل يمثل تركيباً نفسياً عالياً عليه ان يعيشه . فئلا تدريب الملاكم فعل لأنه يتجاوز ويسند مساهو من أجل تا ذاته ، السلمي يتحقق في وبواسطة هذا التدريب . والأمر كذلك بالنسبة إلى الاعاث التي يقوم بهسا العالم ، والعمل الذي يؤديه الفنسان ، والحملة الانتخابية التي يخوضها الرجل السياسي . ففي

كل هذه الأحوال الفعل ، بوصفه وجوداً نفسياً ، يمثل وجوداً عاليــــاً والوجه الموضوعي للعلاقة بين ما هو من أجل - ذاته والعالم .

٧ - و و النفسي ، يتعلق فقط بنوع خاص من الأفعال العارفة : أفعال ما هو من أجل ذاته التأملي . ففي المستوى اللاإنعكاسي نجد ان ما هو من أجل ذاته هو ممكناته الحاصة على نحو غير موضوعي thétique ولما كانت ممكناته حضورات ممكنة في العالم وراء الحال الراهنة للعالم ، فإن ما ينكشف موضوعياً thetiquement لا إيضاعياً thematiquement من خلالها هو حال العالم المرتبط تركيبياً بالحال الراهنة . وتبعاً لذلك فإن التغيرات التي تجرني في العالم تتبدى موضوعيـــاً في الأشياء الحاضرة كامكانيات موضوعية عليها ان تتحقق متخذة جسمنا كأداة لتحقيقها . وهكذا فإن الانسان في حال الغضب يشاهد على وجــه مخاطبه الصفة الموضوعية التي تستدعي لكمة . ومن هنا جاءت العبارة : « رأس جدير بالصفع » ، و « ذقن تجتذب الضربات » ، الخ ، الخ . وجسمنا يبدو هنا كُوسيط في حالة الجذبة . وبه ينبغي تحقيق نوع من إمكانية الأشياء. (شراب " يجب " شربه ، نجدة " يجب" القيام " بهما ؛ دابة " ضارة - بجب القضاء - عليها ، الخ) ، وينبثق التأمل في هذه الاثناء ليدرك العلاقة الانطولوجية بين ما هو من أجل - ذاته وبن ممكناته ، ولكن من حيث هي موضوع . وهكذا ينبثق الفعل ، بوصفه موضوعاً ببطرس وبصداقتي معه في نفس الوقت وعسلي نفس المستوى : فهذان الوجودان منفصلان دائماً بواسطة مُسمَّك ما هو من أجل – ذاته. وهذا الذي من أجل $^-$ ذاته هو نفسه حقيقة محجوبة : إنه موجود في حالة الشعور غير الانعكاسي ، ولكن لا موضوعيًّا ، وهو ينمحي أمام موضوع العالم وممكّناته . وفي حَالة الانبثاق التأملي فإنه يتجاوز إلى الموضوع الممكن الذي على ما هو تأملي ان يكونه. وفقط الشعور التأملي الحالص هو الذي يمكنه ان يكتشف ما هو من أجل — ذاته الانعكاسي في حقيقته. ونحن نسمي يسوخية المجموع المنظم لهذه الموجودات الممكنة العالية التي تؤلف موكباً مستمراً يصحب التأمل غير الخالص والتي هسي الموضوع الطبيعي للأمحاث النفسائية.

٣ ـ والموضوعات ، وإن كانت ممنكة ، فإنها ليست مجردات ، وليست مُستُتَهَدَ فَةً في الخلاء بواسطة ما هو تأملي ، بــل هي تراءى كأمر في - ذاته عيني على التأملي" أن يكونه من وراء ما هو انعكاسي . ونحن سنطلق اللفظ وبيّنة، évidence على الحضور المباشر و وبشخصه، للكراهية ، والمنفى ، والشك المنهجي في ما هو من أجل ^ ذاته التأملي. أما أن هذا الحضور موجود فيكفى للاقتناع بذلك تذكر أحسوال تجربتنا الشخصية ، التي حاولنا فيها أن نتذكر حبًّا مات ، وجوًّا معيناً عقلياً عشناه في الماضي . فغي كل هذه الاحوال المختلفة كنا على شعور واضح بالتصويب في الحلاء عسلي هذه الموضوعات المختلفة واستطعنا أن نكورُنَ منها تصورات خاصّة ، وأن نصفها وصفاً أدبياً ، لكننا كنــا نعرف أنها لم تكن موجودة هناك. كذلك توجد فترات ذبول لحب حيّ، إيَّانها فعرف أننا نحب ولكننا لا نشعر بذلك أبداً . وهـــذه و الفترات الذابلة للقلب ، وصفها بروست Proust فأبدع الوصف . وفي مقابـــل ذلك من الممكن ان ندرك الحب في عنفوانه وأن نتأمله . ولكن لا بسد من أجل هذا من حال وجود خاصة لما هو من أجل ذاته الانعكاسي : فمن خلال تعاطفي في اللحظة وقد صار انعكاس شعور تأمـــلي أستطيع إدراك صداقتي لبطرس . وبالجملة ، فليس ثم وسيلة أخرى لاستحضار هذه الصفات ، أو الاحوال ، أو الافعال إلاَّ بإدراكها من خلال شعور انعكاسي هي ظله الممدود والموضعة فيها هو في 🦳 ذاته .

ولكن هذا الإمكان لاستحضار حب يبرهن خيراً ممسا تبرهـن كل الحجج ـ على علو ما هو نفسي. فحن اكتشف فجأة ، وحن أشاهد حبيبي ، فإني إدرك في نفس الوقت أنسه أمام الشعور . واستطيع ان اتخذ وجهات نظر فيه ، وأحكم عليه ، ولا اكون ناشباً فيه مثل ما هو تأملي فيها هو العكاسي . وبهذا فإني ادركه بوصفه ليس ممسا هو من أجل أَ ذاته . إنه أثقل جداً ، وأشد عتمة ، واقوم قوامـــاً من تلك الشفَّافية المطلقة . ولهذا فإن ﴿ البيِّنة ﴾ التي بها مــا هو نفسي بهب نفسه لعيان التأمل غير الخالص ليست ضرورية ، بل ثم تفاوت في الواقع بين مستقبل ما هو من اجل ذاته الانعكاسي اللي يُقدّرُض باستمرار ويخفف بواسطة حريثي والمستقبل الكثيف المهدِّد لحبَّي الذي يعطيه معنى الحب. فإذا لم ادرك في الموضوع النفسي مستقبله في الحب كأمر شابت ، فهل يكون هذا حبـاً بعد ؟ أولا ينحدر إلى مستوى النزوة ؟ والنزوة نفسها الا تلزم المستقبل بالقدر الذي به تتراءى انهـــا عليها ان تظل نزوة ولا تتحول أبداً إلى حب ؟ وهكذا فإن المستقبل المعدم دائماً والحاص عمما هو من اجل - ذاته عنع كل تعين في ذاته لما هو من اجل - ذاتسه بوصفه من اجل - ذاته مُحِب او يكره ؛ والظل الممدود لما هو من $^-$ اجل $^-$ ذاته الانعكاسي مملك بالطبع مستقبلاً ينحدر إلى ما هو أي ذاته ويتحد وإياه محدداً معناه . ولكن المجموع النفسي ، في تضـــايف مع الإعدام المستمر للمستقبلات الانعكاسية ، المجموع النفسي المنظم مــع مستقبله يظل فقط محتملاً . وينبغي الا نفهم من هذا صفة حارجية تنشأ عن علاقة مع معرفتي ويمكن ان تتحول عند الحاجة إلى تعن ، بل نفهم منه خاصة انطولوجية .

الفرضوع النفسي ، لما كان هو الظل المدود لمسا هو من الجل $^-$ ذاته الانعكاسي ، يملك على نحو منحدر خصائص الشعور . وهو يظهر خصوصاً كشمولية مكتملة ومحتملة هناك حيث مسا هو من اجل

ذاته يوجد في الوحدة المتشتتة diasporique لشمولية معراة عن الشمول. ومعنى هذا ان ما هو نفسي يدرك من خلال الأبعـــاد الثلاثة المتخارجة للزمانية، يبدو مؤلفاً بواسطة مركب الماضي والحاضر والمستقبل. والحب، إن للحب مُستقبلاً ، وكأن المستقبل خارج عن الموضوع الذي يميّزه ؛ بل المستقبل يؤلف جزءاً من الشكل المنظم لمجرى والحب، ، لأن وجوده في المستقبل هو الذي يهب الحب معناه بوصفه حبًّا . لكن نظراً إلى ان ما هو نفسي هو في " ذاته ، فإن حاضره لا بمكن ان يكون هروبا ، ولا مستقبله بمكن ان يكون إمكاناً خالصاً . إن في هذه الصور الجريان أولوية جوهرية للماضي ، الذي هو ما كانه مــا هو من اجل - ذاته والذي يفترض تحول ما هو من اجل $^-$ ذاته إلى في $^-$ ذاته . والتأملى يُسقط أمراً نفسياً مزوداً بالأبعاد الثلاثة الزمانية ، لأنه يؤلف هذه الأبعاد الثلاثة فقط مع ما كافه ما هو انعكاسي . إن المستقبل قائم ثم : والأ فكيف يكون حبي حبـــاً ؟ لكنه ليس مُعطى بعدُد : إنـــه ، الآن ، maintenant الذي لم ينكشف بعد . فهو يفقد إذن طابع الامكان -الذي – على – ان – اكونه : حبي ، وسروري ليس عليها ان يكونا هذا القلم الابنوس قلم ، وهناك هو والحاضر هو الآخر يدرَك في صيغته الفعلية لكونه - هناك . بيد إن هذا الوجود - هناك يتكون بكونه قد كان هناك . والحاضر قد تألف فعلاً وتسلح من رأسه حتى أخمص قدميه، إنه ﴿ آنَ ﴾ تأتي به اللحظة وتحمله كأنه أُحلَّة جاهزة ؛ إنه ورقة تخرج من اللعب ثم تدخل فيه . وانتقال ﴿ آنَ ﴾ من المستقبل إلى الحاضر ، ومن الحاضر إلى الماضي لا مجعله يعاني أي تغيير ، لانـــه سواء أكان مستقبلاً او لم يكن ، فإنه قد مضى فعلاً . وهذا ما يدل عليه التجاء علماء النفس بسذاجـــة إلى اللاشعور لتمييز و الآنات ، maintenant

الثلاثة لما هو نفسي: فيسمى حاضراً الآن الحاضر في الشعور. وما انتقل إلى المستقبل لها نفس الخصائص، لكنها تنتظر في حشايا اللاشعور، وإذا الخذت في هذا الوسط غير المتميز، فن المستحبل ان نميز فيها الماضي مسن المستقبل: والذكرى التي تبقى في اللاشعور هي «آن » ماض ، وفي نفس الوقت، من حيث انها تنتظر ان تستثار، هي وآن أن مستقبل. وهكذا نجد ان الشكل النفسي ليس وعليه ان يكون، بل هو قد تم صنعه ؛ إنه كله بهامه ، الماضي والحاضر والمستقبل، على نمو و ما قد كان ». ولا يتعلق الأمر بعد ، بالنسبة إلى والآنات، التي تؤلفه ، إلا بأن يتلقى كل منها تعميد الشعور ، قبل ان يعود إلى الماضي .

وينتج عن هذا انسه يوجد في الشكل النفسي نوعسان من الوجود متناقضان ، لأنه قد تكون من قبل ويظهر في الوحدة المياسكة المكائن العضوي ، وفي نفس الوقت ، لا يمكن ان يوجد الا بتوال والآنات، تنحو كل منها نحو الانعزال في ما هو في ذاته . فقده الفرحة مثلا تنتقل من آن إلى آخر لأن مستقبلها يوجد فعلا كانتهاء حدي ومعنى معطى لنموها ، لا بوصفها ما عليها ان تكونه ، ولكن « ما قد كانته » من قبل في المستقبل .

والواقع ان الهاسك الوثيق لما هو نفسي ليس شيئاً آخر غير وحسدة وجود ما هو من أجل ذاته مشخصاً فيا هو في ذات. . إن الكراهية ليست لها أجزاء : وليست مجموعة من المسالك والمشاعر ، بل تراءى من خلال المسالك والمشاعر كوحدة زمانية بغير اجزاء لظهوراتها . ولكن وحدة وجود ما هو من اجل ذاته تُفسَّر بالطابع المتخارج لوجوده: إن عليه ان يكون في تلقائية كاملة ما سيكونه . وما هو نفسي ، على المحكس من ذلك ، و قد كان ي . ومعنى هذا انه عاجز عن ان محدد نفسه بذاته في الوجود . ويسنده في مواجهة التأملي نوع من القصور

الذاتي ، وكثيراً ما الح علماء النفس في توكيد طابعسه و المرضي ، . وبهذا المعنى امكن ديكارت ان يتحدث عن و وجدانات النفس ، ؟ وهذا القصور الذاتي inertie هو الذي بجعل ـ على الرغم من ان مـا هو نفسي ليس في نفس مستوى موجودات العالم ــ مجعل مـــن الممكن إدراكه في علاقة مع هذه الموجودات . والحب يعطى كأمر ﴿ مستثار ﴾ من جانب الموضوع المحبوب. وتبعاً لذلك فان الباسك الكلي الشكل النفسي يصبح غير معقول الأنه ليس عليه ان يكون هـذا الهاسك ، إذ هو ليس تركيبه الخاص ، لأن وحدته طابعها طابع مـــا هو معطى . وبالقدر الذي به كراهيته ما هي توال معطى لآنات جاهزة وفي حالة قصور ذاتي ، فإننا نجد فيها جرثومة قابلية القسمة إلى غير نهاية . ومع ذلك فإن قابلية القسمة هذه تحجب وتنكر من حيث ان ما هو نفسي هو موضعة للوحدة الانطولوجية لما هو من اجل ّ ذاته . ومن هنا نشأ نوعٌ من الهاسك السحري بن و الآنات ، المتواليسة للكراهية ، لا تتراءى كأجزاء إلا من اجــل أن تنكر فيا بعد خارجيتها . وهـــذا الاشتراك ambiguité هو الذي يلقى الضوء على نظرية برجسون في الشعور الذي يستمر dure والذي هو ۽ تعدد تداخل ۽ . ومـا يصيبه پرجسون هنا هو ما هو نفسى ، $extbf{Y}$ الشعور متصوراً بوصفه ما هو من اجل $^-$ ذاته . إذ ما معنى و الداخل ، في الواقع ؟ إنه لا يعني الامتناع المبدئي لكل قابلية للانقسام . والواقع انه من اجل ان يكون ثم تداخل ، لا بد ان يكون ثم اجزاء يتداخل بعضها في بعض . بيد ان هذه الأجزاء التي ، من حيث المبدأ ، ينبغي ان تسقط في عزلتها ، يموج بعضها في بعض بياسك سحري غير مفسّر ، وهــــذا الامتزاج الكلي يتحدى التحليل . وهذه الأولوية التي لما هو نفسي لم يفكر برجسون أبداً في تأسيسها على بنية مطلقة كما هو من اجل - ذاته : إنما هو يشاهدها كأمر معطى (قائم) ، إنها مجرد و عيان ۽ يکشف له ان ما هو نفسي هو کثرة

مستبطنة . وما يؤكد طابع القصور الذاتي ، والمعطى القابل هو انه يوجد دون ان یکون م**ن اجل** شعور ، موضوعی thétique او غیر موضوعی . إنه بغير ان يكون شعوراً (ب) وجود ، لأن الإنسان في الموقف الطبيعي نخطئه تماماً ولا بد من اللجوء إلى العيان لإدراكه . وهكذا بمكن شيئاً في العالم ان يوجد دون ان يُبرَى وان ينكشف بعد لأي ، حنّ نكون قد صنعنا الآلات اللازمة للكشف عنــه . وخصائص المدة النفسية هي عند برجسون واقعة ممكنة للتجربة : إنها كذلك لأننسا نلقاها كذلك ، هذا كل ما في الأمر . وهكذا نجد ان الزمانية النفسية معطى في حالة قصور ذاتي ، قريب الشبه من المدة الرجسونية ، يعاني تماسكها الباطني دون ان يصنعه ، ويتزمن دائماً دون ان يزمن نفسه ، وفيه التداخل الواقعي، اللامعقول السحري للعناصر التي لا تتحد بواسطة علاقة متخارجة للوجود، لا يمكن ان يقارن إلا بالفعل السحري للتسلُّط عـــلي مبعدة ، ومخفى كَثْرَة من و الآنات ، القائمة فعلاً . وهذه الخصائص لا تنشأ عن غلط علماء النفس ، ولا عن نقص في المعرفة ، بل هي تؤلف جوهر الزمانية النفسية ، التي هي أقنوم الزمانية الأصلية . والوحدة المطلقة لما هو نفسي هو اسقاط الوحدة الانطولوجية والمتخارجة لمما هو من اجل - ذاتــه . ولكن لما كان هذا الاسقاط يتم فيما هو في - ذاته الذي هو ما هو في القرب بدون مسافة من الهوية ، فإن الوحدة المتخارجة تتجزأ إلى ما لا نهاية له من و الآثات ، التي هي مــا هي ، ومن اجل هذا هي تميل إلى الانعزال في هويتها " في " ذاتها . وهكذا فإن الزمانية النفسية ، وهي تشارك في وقت واحد فيا هو في " ذاته وفيا هو من اجل " ذاته تستّر تناقضاً لا يُتغلب عليه . وهذا امر ينبغي الا يدهشنا : فإن الزمانية، وقد احدثها التأمل غير الخالص ، فمن الطبيعي ان تكون و قد كانت ۽ ما ليست إياه ، والا تكون ما قد كانته .

وهذا امر ً يزداد وضوحاً إذا فحصنا عن العلاقة القائمة بين الاشكال

النفسية بعضها مع بعض في حضن الزمان النفسي . ولنقرر اولا ان التداخل هو الذي محكم رابطة العواطف ، مثلا ، في داخل شكل نفسي معقد . فكل منا يعرف تلك العواطف من و الصداقة ، المزوجة بالحسد والتعاسة ، وتلك الالوان من الكراهية الستي يشيع فيها مع ذلك نوع من الاحترام ، وتلك المرافقات الغزامية ، التي طالما وصفها اصحاب القصص . ومن المؤكد ايضاً اننا ندرك صداقة مجزوجة بالحسد على نحو فنجان من القهوة عليه رغوة من اللهن . صحيح ان هذا تشبيه غليظ ، ومع ذلك فن المؤكد ان الصداقة الغرامية لا تتراءى مجرد تنويع لجنس المثلث . ومع ذلك فن المؤكد ان المشداقة الغرامية لا تتراءى محرد تنويع لجنس المثلث . بل الصداقة تتراءى كلها وقد نفذ فيها الحب كله ، ومع ذلك فهي بل الصداقة تراءى كلها وقد نفسها ، هي الحب : وإلا لفقدت استقلالها لا تكاد اللغة تعبر عنه ، فيه الحب في حالة حضور ذاتي وفي خات خلال الصداقة كلها ، فيه الحب في حالة والمستقبل ينتشر سحرياً ولا المعداقة كلها ، مثلما تنتشر الساق خلال كل البحر في الد وموسي في المعرورة النه والمستقبل ينتشر سحرياً والع والهورة . والكن .

ولكن العمليات النفسية تتضمن ايضاً الفعل على مبعدة من جانب الاشكال السابقة في الاشكال اللاحقة . ولا نستطيع ان نتصور هذا الفعل على مبعدة كما نتصور العلية البسيطة التي نجدها ، مثلاً ، في الميكانيكا الكلاسيكية ، والتي تفرض الوجود في حالة حضور ذاتي لمتحرك معقل في الآن ؛ ولا ايضاً على نحو العلية الفزيائية ، كما تصورها استيورت مل MII ، وتتحدد بالتوالي المستمر غير المشروط كحالتين كل منها ، في وجودها الحاص ، تستبعد الأخرى . ومن حيث ان ما هو نفسي هو موضعة لما هو من اجل - ذاته ، فإنه يمك تلقائية منحطة ، تدرك كصفة باطنة ومعطاة لشكلها ، ولا يمكن فصلها عن قوتها الإحكامية .

فإن هذه التلقائية لا ممكن ان تحدد نفسها في الوجود ، لأنها لا تدرك الشكل السابق عليه ان يولُّد على مبعدة شكلاً من نفس الطبيعة ينتظم تلقائياً كشكل جريان . وليس ثم هنا وجَود عليـه ان يكون مستقبل نفسه وماضيه ، بل فقط تواليات لأشكال ماضية ، وحاضره ، ومستقبلة ، لكنها توجد كلها على نحو ۽ ما قد كان ۽ ، ويؤثر بعضها في بعض. وهذا التأثير سيظهر إما بالنفوذ او بالتبرير . وفي الحسالة الاولى يدرك التأملي موضوعين نفسيين كانا معطيين أولاً منفصلين ــ على انهها موضوع واحد. وينشأ عن ذلك إما موضوع نفسي جديد كل خاصية من خصائصه ستكون تركيباً من الخاصيتين الأخريين، أو موضوع غير معقــول في نفسه ير اءى في نفس الوقت انه الواحد كله والآخر كله ، دون ان يكون ثمَّ تغير في الواحد او في الآخر . وفي التبرير – على العكس من ذلك _ يظلُ الموضوعان كلُّ منهما في مكانه . ولكن الموضوع النفسى، لما كان شكلاً منظماً وكثرة تداخسل ، لا يمكن ان يؤثر إلا بكُلَّه ودفعة واحدة في موضوع آخر بكلُّه ايضاً . وينشأ عن ذلك فعل ُكلَّى وعلى مبعدة بتأثير سحري للواحد في الآخر . فثلاً ! إهانتي بالامس هي الدافع على مزاجي هذا الصباح .؟ الخ . اما ان هذا الفعل على مبعدة سحري ولا معقول ، فهذا ما يثبته - خيراً من كل تحليل - الجهود الضائعة التي بللها علماء النفس ذوو النزعة العقلية من اجل ردّه – مع البقاء في المستوى النفسي ــ الى علية معقولة بواسطة تحليل عقلي . وهكذًا نجد بروست Proust يسعى دائماً إلى ان بجد _ بواسطة التحليل العقلي في التوالي الزمني للأحوال النفسية ــ روابط عليّة عقلية بين هذه الاحوال. ولكنه في ختام هذه التحليلات لا يستطيع ان يقدم إلينا غير نتائج من القبيل التالي :

و وحالما استطاع سيوان ان يتمثل اوديت بغمير فزع ، واستجلى

الطيبة في بسمتها ، ولم تضف الرغبة في انتزاعها من كل شخص آعو الى حبه بواسطة الغيرة ، فإن هذا الحب عاد فأصبح لذة في الاحاسيس الى يثيرها شخص أوديت ، وفي المتعة التي كان يستشعرها وهو يعجب بنظرة من نظرتها ، او ارتسامة من بساتها ، او نفثة من تنغيم صوتها وكأنما ذلك منظر يتملّى به ؛ او ظاهرة يريد ان يسائلها سرها . وهذه المتعة المتعيزة عن كل ما عداها انتهت بأن خلقت فيه حاجة اليها ، لا يستطيع غيرها إشباعها بحضرتها او رسائلها ... وهكذا فيواسطة كيمياء دائه ، بعد ان صنع من حبتها غيرة بدأ يصنع حناناً من الشفقة على اوريت من عن حبتها غيرة بدأ يصنع حناناً من الشفقة على اوريت من . »

وهـــذا النص يتعلق بما هو نفسي . وفيه نرى عواطف متفردة ومفصولة بالطبع ، يؤثر بعضها في بعض . ولكن بروستProust يسعى إلى ايضاح افعالها وتصنيفها ، راجياً ان بجعل الاختيارات التي على سوان أن يمر بها – اموراً معقولة . ولا يقتصر على وصف المشاهدات السي امكنه هو ان يقوم بها (الانتقال بواسطة و التلبلب ، مسن الغيرة الكارهة إلى الحب الحنون) ، بل يريد ايضاً تفسير هذه المشاهدات .

فا هي نتائج هذا التحليل؟ هل رفعنا ما في النفسي من عدم معقولية؟ من السهل ان نشاهد ان هذا الرد - الاعتباطي نوحاً ما - المصور النفسية الكبرى إلى عناصر أبسط ، يعرز ، على العكس ، اللامعقولية السحرية للعلاقات القائمة بين الموضوعات النفسية . كيف و تضيف ، الغيرة إلى الحب و الرغبة في انتزاعها من كل شخص آخر ، ؟ وكيف يتأتى لحذه الرغبة ، إذا ما اضيفت إلى الحب (دائماً صورة رغوة اللان و مضافة ، إلى القهوة) ، ان تمنعه من ان يعود فيصبح و لذة في

 ⁽¹⁾ ومن ناحية سوان ٤ ، ط ٣٧ ، ج٢ ، ص ٨٧ . ونحن الدين وضعنا الحروف السميكة .

الأحاسيس التي يشرها شخص اوديت ۽ ؟ وكيف نخلق المتعة حاجة ؟ والحب كيف يصنع تلك الغيرة التي، في مقابل ذلك ، تضيف اليه الرغبة في انتزاع اوديت من كل شخص آخر ؟ وكيف يذهب ، وقد تخلص من هذه الرغبة ، إلى صنع الحنان من جديد ؟ إن بروست محاول هنا ان يؤلف ﴿ كيمياء ﴾ رمزية ، ولكن الصور الكيميائية التي يستخدمها قادرة فقط على ان تحجب دوافع وافعالا لامعقولة . ويراد بنا ان نقتاد إلى تفسير ميكانيكي لمـــا هو نفسي ، ليس معقولا اكثر ولكنه يشوه طبيعته تماماً . ومع ذلك فإنه يراد لنـــا إن نتبن بن الاحوال علاقات غريبة تكاد ان تكون بين انسانية (خلق ، صنع ، أضاف) تدعو إلى افتراض ان هذه الموضوعات النفسية عوامل حية . وفي الأوصاف التي قدمها بروست محدد التحليل العقلي في كل لحظة حدوده : ولا يستطيع ان يقوم بتحليلاته وتصنيفاته الا على السطح وعلى اساس من اللامعقولية التامة . وينبغي ان نتخلي عن رد لا معقولية العلية النفسية : فهذه العلية هي انحطاط إلى مستوى السحر، في ما هو 🦰 بذاته هو ما هو في مكانه، لما هو من أجل ً ذاته متخارج هو وجوده على مبعدة من ذاته. والفعل السحري على مبعدة وبتأثير هو النتيجة الضرورية لهذا التراخي في روابط الوجود . وعالم النفس ينبغي عليه ان يصف هذه الروابط اللامعقولة وان يتخذ منها معطى اولياً للعالم النفسي .

وهكذا نرى ان الشعور التأملي يسألف كشعور بالمدة ، وبهذا فيان المدة النفسية تظهر للشعور . وهذه الزمانية النفسية كإسقاط فيا هو في خات لازمانية الاصلية هي وجود ممكن جريانه الشبحي لا يتوقف عن الزمنية المتخارجة لما هو من اجل خات ذاته ، من حيث ان هذا يدركه التأمل . ولكنها تختفي تماماً إذا ظل ما هو من اجل تذاته على المستوى الانعكامي او إذا تطهر التأمل غير الحالص . والزمانية النفسية شبيهة في هذا بالزمانية الاصلية حتى إنها تظهر على انها حال وجود الاشياء عينية لا

على انها إطار أو قاعدة مقررة من قبل. والزمان النفسي ليس إلا الخدمة المربوطة المؤلفة من موضوعات زمانية . لكن الفارق الجوهري بينه وبين الزمانية الاصلية هو في ان الزمان النفسي يكون ، بيها الزمانية الاصلية تتزمن . وهو عا هو كذلك لا عكن أن يتألف إلا مع الماضي ، والمستقبل لا بمكن ان يكون غير ماض سيأتي بعد الماضي الحساضر ، أعنى ان الشكل الفارغ قبل – بعد يتشخص وينظم العلاقات بين موضوعات ماضية هي الاخرى . وفي نفس الوقت فان هذه المسدة النفسية التي لا بمكن ان تكون بذاتها بجب دائماً ان تكون قد كافت . وهذه الزمانية، الترجحة أبداً بن كثرة التلاصق والاحكام المطلق لمـــا هو من اجل --ذاته المتخارج ــ تتألف من آنات قد كانت ، وتظل في المكان المخصص لها ، لكنها يؤثر بعضها في يعض على مبعدة في شمولها ؛ وهذا مـــا بجعلها شبيهة بالمدة السحرية في البرجسونية . فإذا ما اتخذ المرء مكانه في مستوى التأمل غير الحالص ، اعني في مستوى التـــأمل الذي يسعى إلى تحديد الوجود الذي هو انا ، فإنه يظهر عالم جديد ، بملاً هذه الزمانية. وهذا العالم ، الذي هو حضور ممكن ، وموضوع محتمل لقصدي التأملي، هو العالم النفسي او اليسوخية . وبمعنى ما فإن وجوده مثالي خالص ؛ وبمعنى آخر ، هو يكون ، لانه قد كان ، إذ هو ينكشف للأنا حن ارید ان اری نفسی ؛ ولما کان من الممکن ان یکون ما ابتداء منه ما هو من اجل ذاته يعيّن نفسه في الوجود بأن يكون ما عليه ان يكون (إني لن اذهب إلى فلان او فلان و بسبب ، مسا اشعر به من نفور منه ، واقرر هذا الفعل او ذاك على اساس كراهيتي او حبي ، وارفض المخاطرة بالتهيج، هذا العالم الشبح يوجد بوصفه موقفاً حقيقياً لما هو من اجل أداته.) ومع هذا العمالم العالي الذي يسكن في الصيرورة اللامتناهية للسوية المضادة للتاريخية ، يتكون كوحدة ممكنة لان يكون الزمانية المساة

ب و البياطنة ، او و الكيفية ، التي هي الموضعة فيا هو في [—] ذاتــه للزمانية الاصلية . وفي هذا نشاهد صورة مجملة اولية لـ و خارج ، : فا هو من اجل [—] ذاته يمنح خارجاً في نظره : ولكن هذا الحـــارج ممكن فحسب ، وسنرى ، فيا بعد ، الوجــود [—] من اجل [—] الغير محقق الصورة الاجالية لهذا و الخارج ، .

الفصّلُ الشَّالِث

العئسلة

للوصول إلى وصف كامل قدر المستطاع لما هو من أجل - ذاته ، المحترنا خيطاً هادياً لنا فحص المسالك السلبية . ذلك اننا رأينا أن الامكان المستمر للا وجود ، خارجاً عنا وفي داخلنا ، هو شرط للأسئلة التي نستطيع وصفها والاجابات التي نجيب بها. ولكن غرضنا الاول لم يمكن فقط الكشف عن التراكيب السلبية لما هو من أجل - ذاته . وفي المقدمة ، التمثينا بمشكلة ، وهذه المشكلة هي التي نود حلها ؛ وهي : ما هي المعلاقة الأصلية القائمة بين الآنية (الوجود الانساني) وبين وجود الظواهر أو الوجود - في - ذاته ؟ وفي المقدمة كان علينا أن نرفض الحسل أو الوجود - في - ذاته ؟ وفي المقدمة كان علينا أن نرفض الحسل أن يؤثر في الشعور ، وأن الشعور لا يمكنه أن ه يشيد ، العالي بواسطة أن يؤثر في الشعور ، وأن الشعور لا يمكنه أن ه يشيد ، العالي بواسطة أن العلاقة الاصيلة بالوجود لا يمكن ان تكون العلاقة المحارجة التي

توحَّد بين جوهرين منعزلين منذ البداية . وعلاقة مناطق الوجود انبثاق " أو َّلي ، هكذا قلنا ، وتؤلف جزءاً من تركيب هذه الكاثنات نفسه ي. والعيني" انكشف لنا على أنه الشمول التركيبي الذي لا يستطيع الشعور ولا الظاهرة أن يكون غير فواصله . ولكن إذا كان الشعور منظوراً إليه في عزلته هو ، بمعنى ما ، تجريد" ، وإذا كانت الظواهر ــ بل وظاهرة الوجود ـ هي الاحرى مجر"دة ، من حيث أنها لا ممكن أن توجد لظواهر دون أن تظهر لشعور ، فإن وجود الظواهر ، بوصفه ما هو 🗕 في 🦳 ذاته الذي هو ما هو ، لا يمكن أن ينظر إليه على أنه تجريد . إذ لا محتاج في وجوده إلا لتفسه ، ولا يحيل إلا إلى نفسه . ومـــن ناحية أخرى فإن وصفنا لمسا هو من أجل 🚾 ذاته أظهره لنسا ، بالعكس ، على أنه أبعد ما يكون عن الجوهر وما هو في $\overline{}$ ذاته ؛ وقد رأينا أنه كان إعدام ذاته ، وأنه لم يمكن أن يكون إلا في الوحدة الانطولوجية لتخارجاته . فإذا كانت إذن علاقة ما هو من أجل ــ ذاته إلى ما هو في ذاته ينبغي ان يُكون أصلاً مكوَّنةٌ للوَّجود نَفُسه الذي يضع نفسه في علاقة ، فينبغي ألا نفهم أنه يمكن أنْ يكون مكوناً لما هو في " ذاته ، وإنما لما هو من أجل " ذاته . فني ما هو من أجل ذاته وحده ينبغي أن نبحث عن مفتاح هذه العلاقة مع الوجود التي نسميها، مثلاً ، المعرفة . وما هو من أجل ۖ ذاته مسؤول في وجوده عن علاقته مع ما هو في - ذاته ، أو إذا شئنا ، يحدث أصلاً على أساس علاقة مع ما هو في 🗕 ذاته . وهذا ما استشعرناه حين حددنا الشعور بأنسه و وجود من أجله ، في وجوده ، ثم تساؤل عَن وجوده من حيث أن التعريف ، اكتسبنا معارف جديدة . وعلى وجه التخصيص أدركنا المعنى العميق لما هو من أجل - ذاته أساساً لعدمه همو . أوكم يثن الأوان ، الآن ، لاستخدام هذه المعارف من أجل تحديد وتفسير هذه العلاقسة

المتخارجة لما هو من أجل حداته مع ما هو في حداته التي على أساسها يمكن ان يظهر بوجه عام المعرفة والعمل ؟ ألسنا في وضع يسمح لنا بألجواب عن سؤالنا الأول ؟ والشعور ، من أجل ان يكون شعوراً غرر موضوعي thetique (ب) الذات ، بجب ان يكون شعوراً موضوعياً للشعور غير الموضوعي (ب) الذات ، ألم نصل جذا في الوجود أصلي من أجل خداته في علاقاته نفسها مع ما هو في خداته ، من حيث من أجل حداثة في علاقاته نفسها مع ما هو في ذاته ، من حيث ان هذه تدخل في تركيب وجوده ؟ ألا نستطيع منذ الآن ان نجد جواباً عن أسئلة من النوع التالي : لما كان ما هو في خداته هو ما هو فكيف وعاذا ما هو من أجل خذاته عليه ان يكون في وجوده معرفة فكيف وعاذا ما هو من أجل خداته عليه ان يكون في وجوده معرفة على هو في خداته ؟ وما هي المعرفة بوجه عام ؟

١

المعرفة نمطاً للعلاقة بين ما هو من أجـل ــ ذاته ومـــا هو في ــ ذاتــه

لا معرفة الا عيانية intuitive . والاستنباط والقول ، ويسميان تسمية غير دقيقة باسم المعارف connaissances ، ليسا غير أداتين تؤديان الى الميان . intuition . وحيمًا نبلغ العيان ، فإن الوسائل المستخدمة للوصول اليه تمحى أمامه ؛ وفي الأحوال التي لا يمكن فيها بلوغ العيان ، فإن البرهنة raisonnement والقول discours يظلان كلوحات مشيرة تشير إلى عيان خارج المتناول ؛ واذا ما بلغ ولكن لا يكون حالة حاضرة

لشعوري، فإن المبادىء التي استخدمها تظل نتائج لعمليات سبق اجراؤها، ومثل ما سماه ديكارت باسم ه ذكريات الأفكار ب . واذا تساءلنا مسا هو العيان ، وجدنا هسرل يجيب ، على اتفاق مسع معظم الفلاسفة ، قائملاً ان العيان هو حضور ه الشيء به sache بشخصه في الشعور . فالمعرفة اذن من نمط الوجود الذي وصفناه في الفصل السابق تحت اسم و الحضور لـ (في) ... به . ولكننا قررنا ان ما هو في تذات لا يمكنه أبدأ من تلقاء نفسه ان يكون حضوراً . والوجود الحاضر ضرب من الوجود المتخارج لما هو من أجل تذاته . فنحن مُلزَ مون ضرب من الوجود في التعريف الذي وصفناه : العيان هو حضور الشعور الذي الشيء . وعلينا اذن ان نعود الآن الى طبيعة ومعني هذا الحضور ال

لقد قرونا ، في مقدمتنا ، ونحن نستخدم التصور غير الموضع وهو والشعور » ، الضرورة التي يلتزم بها الشعور في أن يكون شعوراً به شيء ما . فالشعور يتميز في نظره بما هو شعور به ، وبه يمكن أن يكون شعوراً (ب) الذات ؛ والشعور الذي لا يكون شعوراً به شيء ما لن يكون شعوراً (ب) الذات ؛ والشعور الذي لا يكون شعوراً به شيء ما للشعور أو ما هو من أجل ذاته. فنستطيع إذن ان نضع المشكلة بعبارات أكثر تحديداً وأن نتساءل : ماذا عسى أن يكون معنى هذه الضرورة بالنسبة إلى الشعور بالكون معنى ما ، إذا نظرنا فيه في النسبة إلى الشعور بالكون معنى من وجهة نظر الموجود من أجل المستوى الانطولوجي ، أعني من وجهة نظر الموجود من أجل تاته عمل ان ما هو من أجل – ذاته أساس لعمد هو على شكل ثنائية شبع : انعكاس عاكس . والعاكس ليس إلا من أجل عكس . وهكذا فإن الحدين المرسومين المثنائية يشيران الواحد إلى الآخر ، عاكس . وهكذا فإن الحدين المرسومين المثنائية يشيران الواحد إلى الآخر ، وكل منها يُنشيب وجوده في وجود الآخر . لكن إذا كان الماكس

ليس شيئاً آخر غبر عاكس لهذا الانعكاس ، وإذا كان الانعكـاس لا عكن أن يتميّز الّا بكونــه و وجوداً - من أجل أن ينعكس في هذا العاكس ۽ ، فإن حدِّي شبه الثنائية ، واضعن العدمن الواحد الي جوار الآخر ، ينعدمان معـــاً . ولا بد للعاكس أن يعكس شيئاً ، حتى لا يتداعى المجموع في اللاشيء . لكن اذا كان الانعكاس ، من ناحية $^-$ أخرى ، شيئاً ما ، مستقلاً عن وجــوده $^-$ من $^-$ أجل $^-$ أن ينعكس ، فلا بـد أن يوصف لا من حيث هو انعكاس ، ولكن من حيث أنه في 🗀 ذاته . وسيكون هذا بمثابة ايلاج للعتمة في نظام والانعكاس العاكس ، وخصوصاً سيكمل هذا الانشقاق المرتسم . ان في ما هــو من أجل -- ذاته الانعكاس هو أيضاً العاكس. لكن اذا كان الانعكاس موصوفاً بوصف ، فإنه ينفصل عن العاكس ومظهره ينفصل عن حقيقته ؛ والكوجيتو يصبح مستحيلاً . والانعكاس لا عكن أن يكون في وقت واحد و شيئًا من شأنه أن يعكس ، ولا شيء الا ّ اذا نُعيت بشيء آخر غبره ، أو اذا شثنا ، ان انعكس من حيث هو علاقة بخارج ليس هو إياه . وما محدّد الانعكاس للعاكس هو دائماً ما هو حضور فيه . وحتى الفرصة ، إذا ادركت في مستوى اللاانعكاسي ، ليست شيئاً آخر غير العبارات القليلة الماضية تجعلنا ندرك مقدماً أن و ليس يكون ، هو تركيب جوهري للحضور . والحضور يشمل سلباً جذرياً كحضور فها ليس هو . إذ يكون حاضراً في نفسي مــا ليس هو نفسي . ويلاحظ من ناحية بأسرها . ومن المستحيل أن نبني فكرة الموضوع إذا لم يكن لدينا أصلاً علاقة سلبية تشير إلى الموضوع بوصفه ما ليس الشعور . وهذا ما تعبر عنه تعبيراً جيـــداً العبارة : ﴿ لا ــ أَنَا ﴾ الَّتي كانت بدعاً لفرَّة من الزمان ، دون أن يكون في الوسع أن نكتشف ، عنـــد أولئك الذين يستخدمونها ، أقل اهمّام بتأسيس هذا ﴿ اللا ﴾ الذي كان يــــدل أصلاً " على العالم الخارجي . والواقسع أنه لا رابطة الامتثالات ، ولا ضرورة بعض المجاميع الذَّاتية ، ولا عدم قابلية الإعادة الزماني ، ولا اللجوء إلى اللامتناهي ... قادرة على تكوُّن الموضوع بما هو كذلك ، لو لم يكن هذا السلب معطى أولاً ولو لم يكن الأساس القَبَّلي لكل تجربة . والشيء هو ــ قبل كل مقارنة ، وقبسل كل بناء ــ ما هو حاضر في الشعور بوصفه ثيس من الشعور . والعلاقة الأصلية للحضور ، بوصفهـا أساس المعرفة ، سلبية . ولكن لما كان السلب يأتي إلى العالم بواسطة مـــا هو من أجل - ذاته وأن الشيء هو ما هو ، في السوية المطلقـــة للهوية ، فلا بمكن أن يكون الشيء هو الذي يضع نفسه بوصفه ليس مـــا هو من أُجِل - ذاته . والسَّلب ينشأ مما هو من أجل - ذاتـه هو نفسه . وينبغي ألا نتصور هذا السلب على نحو حكم 'يحمّل على الشيء نفســـه وينكر عليه ان يكون هو ما هو من أجل أُ ذاته : وهذا النمط من السلب لا يمكن تصوره إلا إذا كان ما هو من أجل - ذاته قد كان جوهراً جاهزاً عتيداً ، وحتى في هذه الحالة فإنه لا يمكن أن ينبعث إلاّ عن ثالث يضع من الخارج علاقة سلبية بن موجودين . ولكن بالسلب الأصلي يتكوَّن ما هو من أجل - ذاته بوصفه ليس هو الشيء . حتى أن التعريف الذي قدمناه منذ قليل ، تعريف الشعور ، بمكن أن يصاغ على النحو التالي ، من وجهسة نظر ما هو من أجل ذاته : ﴿ مَا مَنْ أجل ذاته موجود له وجوده في تساؤل داخل وجوده من حيث أن هذا الوجود هو جوهرياً ضرب من عدم الوجود لموجود يضعه في نفس الوقت بوصُّفه آخر غره ۽ . والمعرفة تظهر إذن كضرب من الوجود . والمعرفة لبست علاقة متقرّرة بعد لأي بين موجودين ، ولا نشاطاً لأحــد هذين الموجودين ، ولا صفة أو خاصية أو فضيلة . إنها هي وجود مــا هو من أجل ذاته هو نفسه من حيث انه حضور" في ... أعنى من حيث أن عليه ان يكون وجوده بأن مجعل نفسه ليس يكون نوعاً من الوجود الذي هو حاضر" فيه . ومعنى هذا ان ما هو من أجل تذاته لا يمكن أن يكون إلا على نحو انعكاس مجعل نفسه ينعكس بوصفه ليس نـوعاً من الوجود . و « الشيء ما » الذي يجب أن ينعت المعكوس ، حتى لا ينهار الزوج « انعكاس عاكس » في العــدم ، هو سلب محض . وللمكوس يوصف خارجاً لدى نوع من الوجود بوصفه ليس ذلك الوجود؟ وهذا ما يسمى : أن يكون شعوراً بدشيء ما .

ولكن ينبغي ان نحدد ماذا نقصد بهـذا السلب الأصلي . يخلق بنا ان نميّز تمطين من السلب : السلب الحارجي والسلب الباطن. والأول يظهر كرابطة خارجية متقررة بين موجودين بواسطة شاهد . وحسن أقول مثلاً : و الفنجان ليس هو المحبرة ، فن البيّن ان أساس هذا السلب ليس في المنضدة ، ولا في المحرة . فكل منها هو ما هو ، هذا كل ما في الأمر . والسلب هو بمثابة رابطة مقولية ومثالية أضعها بينها دون تغييرهما في شيء ، ودون أغنائها ولا افقارهما من أيــة صفـة : انهـما لا مُعَسَّان أي مساس من جانب هذا التركيب السلبي . ولما كان لا يفيد في اغنائها ولا في تكوينها ، فإنه يظل خارجيًّا فحسب. ولكننا نستطيع من قبل ان ندرك معنى السلب الآخر ، اذا نظرنا في ُجمَل مثل ﴿ أَنَا لست غنياً ، أو « أنا لست جميلاً ، . هذه الجمل اذا نطق بها مع نوع من الحزن ، فإنها لا تعني فقط ان المرء يرفض صفة ما ، ولكن ان الرفض نفسه يأتي ليؤثر في التركيب الباطن للوجود الايجابى الذي رُفض له . وحن أقول : ﴿ أَنَا لَسَتَ جَمِيلاً ﴾ ، لا اقتصر على ان أنكر على ذاتي ، مأخوذاً ككل عيني ، نوعاً من الفضيلة هي من أجل هذا تنتقل الى العـــدم تاركة الشمول الايجابـي لوجودي سليماً (مثلــــا أقول : و الإناء ليس أبيض ، بل رمادي ، ــ و المحبرة ليست على المنضدة ، بل على المدخنة ،) : فإني أقصد بذلك ان و ليس جميلاً ،

فضيلة "سلبية لوجودي ، تميّزني من الباطن ، ومن حيث هـــي سلب فإنها صفة فعلية لذاتي ألا أكونَ جميلاً ، وهذه الصفة السلبيسة تفسّر حزني ، مثلاً ، كما تَفْسَر اخفاقاتي في دنيـا المجتمع . ونحن نعني بالسلب الباطن علاقة بن موجودين محيث أن ما يَسْلُبُ عَنِ الآخر، يصف الآخر بمجرد غيابه منه ، في قلب الماهية . هنالك يصبح السلب رابطة وجود جوهرية ، لأن أحد الموجودين على الأقل السنَّبي يتعلق بهما السلب هو بحيث يحيل الى الآخر ، ويحمله في قلبه كغياب . ومن الواضح مع ذلك ان هذا النمط من السلب لا يمكن ان ينطبق على الوجود - في - ذاته . بل ينتسب بطبيعتـه الى ما هو من أجــل أحــل أداته . ومـــا هو من أجل ذاته وحده بمكن ان يتحدد في وجوده بواسطة وجود ليس هو اياه . واذا أمكن السلب الباطن ان يظهر في العالم ــ مثلما نقول عن لؤلؤة أنها مزينَّفة ، وعن ثمرة أنها ليست ناضجة ، وعن بيضة أنهـــا ليست طازجة ، الـخ ــ فإنه يأتي الى العــــالم عن طريق مــــا هو من أُجل - ذاته ، شأنه شأن كل سلب بوجه عـام . فإذا كان من شأن ما هو من أجل ذاته فقط ان يعرف ، فذلك الأنه من شأنه فقط ان يظهر نفسه بوصفه ليس ما يعرفه . ولما كان هنا المظهـر والمعرفـة ليسا غر أمر واحد ـــ لأن ما هو من أجل ـــ ذاته له وجود مظهره ــ فينبغي انّ نتصور ان ما هو من أجل [—] ذاته يشمل في وجوده وجود الموضوع الذي ليس هو اياه من حيث انه في تساؤل داخل وجوده بوصفه ليس **ذلك** الموجود .

وينبغي ان نتخلى هنا عن وهم يمكن ان يصاغ هكذا : من أجل ان يكو "ن نفسه بوصفه ليس مثل ذلك الموجود ، لا بد بادىء ذي بدء ان تكون ثم ـ على نحو ما ـ معرفة بهذا الموجود ، لأني لا أستطيع الحكم على الفوارق التي بيني وبين موجود لا أعرف عنه شيئساً . ومن المؤكد انه في وجودنا التجربي لا نستطيع ان نعرف فهم تختلف عن ياباني أو انجليزي ، عن عامل أو حاكم قبل ان يكون لنا فكسرة عن

هذه الكائنات المختلفة . ولكن هذه الفروق التجريبية لا يمكن ان تصلح أساساً ها هنا ، لأننا نأخذ في دراسة علاقة انطولوجية ينبغي ان تجعل كل تجربة بمكنة ، وتهدف الى تقرير كيف بمكن أي موضوع بوجه عام ان يوجد بالنسبة الى الشعور . فلا يمكن أذن ان يكون لدي تجربة عن الموضوع كموضوع ليس هو إياي ، قبسل ان اكوته وضوعاً . كن ما يجعل كل تجربة بمكنة هو انبئاق قبيلي للموضوع عن الذات ، أو ، ما دام الانبئاق هو الواقعة الأصلية لما هو من أجل ذاته ، انبئاق أصلي لما هو من أجل تذاته كحضور في الموضوع المدي ليس هو أياه . فيخلق بنا اذن ان نقلب الحدود في الصيغة السابقة : العلاقة الأساسية التي بها ما هو من أجل — ذاته عليه ان يكون بوصفه ليس ذلك الكائن الحاص الذي هو حاضر فيه هي الأساس في كل معرفة خلك الكائن . لكن يجدر بنا ان ندقق في وصف هذه العلاقة الأولى اذا شئنا ان نجعلها مفهومة .

وما يبقى صحيحاً في صيغة الوهم العقلي النزعة الذي دفعناه في الفقرة السابقة ، هو انني لا استطيع ان أحدد نفسي بأن لا أكون موضوعاً مقطوعاً أصلاً عن كل علاقة مع ذاتي . ولا أستطيع ان انكر أنني مثل ذلك الموجود ، وإذا تصورت موجوداً مغلقاً تماماً على ذاته ، فإن هذا الموجود في نفسه سيكون هو ما هو ، مغلقاً تماماً على ذاته ، فإن هذا الموجود في نفسه سيكون هو ما هو ، ومن هنا لن يوجد فيه مكان السلب ولا المعرفة . إنه ابتداء من الوجود الذي ليس هو إياه ممكن الوجود أن يعلن عن نفسه بأنه ما ليس هو إياه . ومعنى هذا ، في حالة السلب الباطن ، أنه هناك في وعلى الموجود الذي ليس هو إياه يظهر ما هو من أجل ذاته بوصفه ليس ما ليس هو وسهذا المعنى فإن السلب الباطن علاقة انطولوجية عينية . وليس الأمر هنا أمر واحد من تلك السلوب التجريبية التي فيها تتميز الصفات المسلوبة أو سجود من بعدم وجودها . في السلب الباطن يتحطم ما هو

من اجل [—] ذاته على ما يسلبه . والصفات المسلوبة هي أكثر الأشيساء حضوراً في ما هو من اجل 🖰 ذاته ، ومنها يستمد قوته السالبة ومجددها باستمرار . وسهذا المعنى فلا بد من النطر إليها كعامل مكوَّن لوجوده ، لأنه لا بد ان يكون هناك خارج نفسه عليها ، إنه لا بد له ان يكون هي ابتغاء ان ينكر انه هي . وبالجملة فإن الحد [—] الأصل للسلب الباطن هو ما هو في 🦳 ذاته ، الشيء الذي هناك ، وخارجه لا يوجد شيء، اللهم إلا خسلاء ، وعدم لا يتميز من الشيء إلا بسلب خالص هذا الشيء يُزُوُّده بالمحتوى . والصعوبة التي تلقاها المادية في اشتقاق المعرفة من الموضوع ، تنشأ من كون المادية تريد ان تنتج جوهراً ابتــداء من جوهر آخر ً. ولكن هذه الصعوبة لا مكن ان تقف في سبيلنا ، لأنشا نؤكد انه لا شيء خارج ما هو في - ذاته ، اللهم إلا " انعكاس لهـــــــا اللاشيء الذي هو نفسه مستقطب ومحدَّد بواسطة ما هو في 🖳 ذاته من حيث أنه هو نفسه عدم هذا الذي في ذاته ، اللاشيء المتفرد" الذي ليس شيئاً إلا" لأنه ليس ما هـــو في $^-$ ذاته . وهكذا فانه في هذه العلاقة المتخارجة المكوّنة للسلب الباطن وللمعرفة ، ما هو في ¯ ذاته بشخصه هو القطب العيني في ملاثه ، وما هو من اجل ¯ ذاته ليس شيئاً آخر غير الخلاء الذي ينفصل فيه مــا هو في ^{ـــ} ذاته ويبرز . وما هو من أُجْل - ذاته خارج ُ ذاته في ما هو في - ذاته ، لأنه يتحدد بمــا هو ليس إياه ، والرابطة الأولى لما هو في " ذاته عا هو من اجل " ذاته هي إذن رابطة وجود . ولكن هذه الرابطة ليست نقصاً ، ولا غياباً . فغي حالة الغياب فإني اتحدَّد بوجود لست انا إيــاه ، وليس يكون ، أو ليس يكون هناك : اعني ان ما يحدُّدني هو بمثابة خواء في وسط مـــا ادعوه باسم : ملاثي التجريبي . وبالعكس في المعرفة ، مأخوذة كرابطة وجود انطولوجية ، الوجود الذي انا لست إياه بمثل الملاء المطلق لما هو في [—] ذاته . وانا ، بالعكس ، العدم ، والغياب الذي يتحدُّد في الوجود ابتداءً من هذا الملاء . ومعنى هـذا انه في ذلك النمط من والذي هو هناك دائماً ، هو ما هو معروف . والعارف ليس يكون ، إنه لا ممكن إدراكه . إنه ليس غير ما بجعل ان ثمَّ موجوداً هناك لما هو معروف ، وحضوراً _ لأن ما هو معروف ليس بنفسه حاضراً ولا غائباً ، انه فقط . ولكن هذا الحضور لما هو معروف هو حضور" في لا شيء ، لان العارف انعكاس خالص لما ليس يكون ، فهذا الحضور يظهر اذن ، خلال الشفافية التامّة للعارف المعروف ، حضوراً مطلقاً . والتمثيل النفساني والتجريبي لهذه العلاقة الاصلية يتجلى في احوال الانجذاب fascination . ففي هذه الاحوال ، التي تمثل الواقعة المباشرة للمعرفة، العارف ليس شيئاً غر السلب الخالص ، ولا يوجد ولا يُسترد في اي مكان ، إنه ليس يكون ؛ والوصف الوحيد الذي عممله هو انه ليس مثل هذا الموضوع الجاذب fascinant . وفي الانحذاب ليس ثم عــــــر موضوع هائل في عالم قَـضُر . ومع ذلك فإن العيان المنجذب ليس ابدآ امتزاجاً مع الموضوع . لان الشرط من اجل ان يكون ثم انجــذاب هو ان يبرز الموضوع بـــبروز مطلق على اساس من الحلاء ، أعنى انني كون سلبًا مباشراً للموضوع ولا شيء غير ذلك . وهذا السلب الخالص هو الذي نلقاه عند اساس العيانات التي يقول بها القائلون بوحدة الوجود وقد وصفها روسو Rousseau احياناً بأنها مثل احداث نفسية عينية في تاريخ حياته . وهو يصرح انه كان حينثذ (بمتزج ويذوب) في الكون، وان العالم وحده يصبح حاضراً فجــــأة ، كحضور مطلق وشمول غىر مشروط . ومن المؤكد اننا نستطيع ان نفهم هذا الحضور الشامل القفر يكن ثمَّ غير العالم . ولكن هذا ليس معناه ، كما يريد روسو منــا أنَّ نعتقد ، ان ثم امتزاجاً للشعور مع العالم . إن هذا الامتزاج يعني تجمله

ما هو من اجل 🗀 ذاته في ما هو 🖰 في ذاته ، وبهذا يزول العالم وما هو في 🦳 ذاته بوصفها حضوراً . ومن الحق انه ليس ثمّ غير العالم ، في قصد القائلين بوحدة الوجود ، اللهم إلا ما يجعل ما هو في $\overline{}$ ذاته حاضراً كعالم ، اعني سلباً خالصاً هو شعور غير موضوعي (بـ) الذات كسلب . ولأن المعرفة ليست غيـاباً بل هي حضور ، فليس ثمّ شيء يفصل العـــارف عن المعروف . وكثيراً مَا عُرِّف العيان بأنه حضور مباشر للمعروف في العارف ، لكن من النادر ان يفكر في مقتضيات فكرة المباشر . والمباشرة هي الحلو من كل وسيط : وهــذا أمر" بيِّن" بنفسه ، والا فإن الوسيط وحده سيكون معروفــــــ ، لا المتوسط له . لكن اذا لم نستطع وضع أي وسيط،فيجب ان نرفض في وقت واحد الاتصال والانفصال كنمط لحضور العارف في المعروف . اننا لـن نقر " بأن ثمَّ اتصالاً بين العارف والمعروف ، لأن ذلك يفترض حداً اوسط يكون في نفس الوقت عارفاً ومعروفساً ، وهذا يقضى على الاستقلال الذاتي للعارف في مواجهـــة المعروف بإنشاب وجود العارف في وجود المعروف . وتركيب الموضوع يختفي حينشذ ، لأن الموضوع يقتضى أن يُسلَب مطلقاً من جانب ما هو من أجل - ذاته من حيث انه وجـود لما هو من أجل - ذاته . ولكننا لا نستطيع أيضاً ان نعد ً العلاقة الأصلية بين ما هو من أجل ذاته وبين ما هو في 🗀 ذاته علاقة الفصال. صحيح ان الفصل بين عنصرين منفصلين خلاء ، أي لا شيء ، لكنه لا شيء متحقق ، أي في 🖰 ذاته . وهذا اللاشيء المتجوهر هو بمسا هو كذلك مُعلَكٌ غير موصَّل ، انه يحطم مبساشر الحضور ، لأنه صار شيئًا من حيث انه لا شيء. وحضور ما هو من اجل ^ ذاته فيما هو في ^ ذاته لما كان لا يمكن التعبر عنه بألفاظ الاتصال ولا بألفاط الانفصال ، هذا الحضور هو هوية مسلوبة محضة . ولإدراكها على نحو أحسن ، نستخدم مقارنة : حينها يكون منحنيان منهاستين فانهما يمثلان نمطأ من الحضور بغير

وسائط . ولكن العن لا تبصر غير خط واحد على طول تماستها . وحثى لو حجبنا المنحنين وسمح فقط برؤية الطول إ ب حيث هما ميّاسّان ، فسيكون من المستحيل التمييز بينها . ذلك ان ما يفصلها هو لا شيء : فليس ثم اتصال ولا انفصال ، بل هُوية محضة . ولنرفع فجأة الحجاب عن الشكلين ، هنسالك ندركها من جديد على أنهها خطاً على طولما كله : وهذا لا ينشأ عن فصل سريع في الواقع ، يتحقق فجأة بينها ، ولكن عن كون الحركتين اللتين سها نجو" المنحنيين لإدراكها تشملان كل منها سلبًا كفعل مكوُّنَّ. وهكذا فان ما يفصل المنحنيين في نفس الموضع الذي يتماسان فيه ليس بشيء ، ولا حتى مسافة : ان هو الا سلبيــة خالصة تكون مقابلاً للتركيب المكوِّن . وهذه الصورة ترينا بشكل أوضح علاقة المباشرة التي توحَّد أصلاً بسين العارف والمعروف. ومحدث في العادة أن سلباً محمل على و شيء ما ۽ يوجد قبل السلب ويؤلف مادته: فإذا قلت مثلاً ان المحرة ليست المنضدة، فان المنضدة والمحرة موضوعان مشيدان من قبل الوجود بالذات بجعل منها سنداً للحكم السالب. لكن في حالة العلاقة ﴿ عارف - معروف ﴾ ، ليس ثم شيء في جانب العارف مكن أن يكون سنداً للسلب : **وليس ثم** أي فسارق ، ولا اي مبدأ للتمييز من أجل ان يفصل في - ذاته بن العارف والمعروف . لكن في عدم التميُّرُ الكامل للوجود ، ليس ثم غير سلب ليس يكنون ، وعليه ان يكون ، ولا يضع نفسه كسلب . حتى ان المعرفة ، في النهاية ، والعارف نفسه ليسا بشيء غير واقعة أن ﴿ ثُم ﴾ وجوداً ، وان الموجود في ذاته يتراءى ويبرز على أساس هذا العدم . وجذا المسنى بمكن أن نطلق على المعرفة أنها : العزلة المحضة لما هو معروف . ومعنى هذا ان الظاهرة الأصلية للمعرفة لا تضيف شيئًا الى الوجود ولا تخلق شيئًا. وسما لا يُثرى الوجود ، لأن المعرفة سلبية خالصة . انها تجعل فقط أن ثم وجوداً . ولكن هذه الواقعة وهي ان ثم وجوداً ليس تعييناً باطناً للوجود

 الذي هو ما هو – بل للسلبية . وجذا المعنى فان كل انكشاف للطابع الابجابسي للوجود هو المقابل للتعيّن الانطولوجي لما هو من أجل – ذاته في وجوده بوصفه سلباً محضاً . فثلاً _ كما سنرى فها بعد _ انكشاف مكانة الوجود هو أمر واحد مع الإدراك غير الايضاعي لما هو من أجل [—] ذاته بنفسه بوصفه غمر ممتلد . والطابع غبر الممتد لما هو من أجل – ذاته ليس قوة مستسرة انجابية للروحانية تحتجب وراء تسمية سالبة : بل هو علاقة متخارجة بطبعها ، لأنه بواسطة وفي امتداد ما هو في 🖰 ذاته العالى يعلن أجل - ذاته لا مكن ان يكون غير ممتد أولا ً ليدخل من بعد في علاقة مع ممتد ، لأنه على أيّ نحو اعترناه ، فإن تصور منا ليس عمتد لا تمكن أن يكون له معنى في ذاته ، انه ليس غير سلب للامتداد . ولو أستطعنا ، عن طريق افتراض المستحيل ، أن نقضي على امتداد التعيّنات المنكشفة الحاصة بما هو في 🗀 ذاته ، فان ما هو من أجل ذاته لن يظل بمعزل عن المكان aspatial ، ولن يكون ممتداً ولا غير ممتد، ويصبح من المستحيل تحديد خصائصه على نحو ما بالنسبة الى الامتداد . ومهملا المعنى ، فإن الامتداد تعيُّن عال على ما هو من أجل - ذاته أن يدركه بالقدر الدقيق الذي به ينكر ذاته كأمر ممتد . ولهذا فيإن الحد الذي يظهر لنا أنه محدد على خبر وجه هذه العلاقة الباطنة بنن المعرفة والوجود هو كلمة « محقق ۽ ،التي استعملناها منذ قليل، بمعناها المزدوج الانطولوجي والغنُّوصي gnostique . اني أحقق مشروعاً منحيث اني أعطيه الوجود، ولكني أحقق أيضاً موقفي من حيث كوني اعيشه ، وأجعله موجوداً مع وجودي، و ﴿ اتَّحَقَّى ﴾ من فداحة كارثة ، وصعوبة مغامرة . وان يعرف هو ان ويحقق ﴾ بالمعنين اللذين لهذا اللفظ . هو ان مجعل محيث يكــون ثم وجود وعليه ان يكون السلب المنعكس لهذا الوجود : الحقيقي هو التحقيق . le réel est réalisation . ونحن نطلق كلمة وعلو ، على ذلك السلب الباطن المحقِّق الذي يكشف عما هو في ⁻⁻ ذاته بتعيين ما هو من أجل -- ذاته في وجوده .

۲

التحديد(التعيين) بوصفه سلباً

في أي وجود ما هو من اجل [—] ذاته حضور ٌ ؟ فلنلاحظ في التو ان السؤال أسيء وضعه : فالوجود هو ما هو ، ولا يمكن ان يملك في نفسه تحديد (تعين) و هذا ۽ الذي بجيب عن السؤال و من هو ٩٩ وبالجملة فإن السؤال لا معنى له الا" اذا وضع في عالم . وبالتالي فإن ما هو من اجل - ذاته لا بمكن ان يكون حاضراً في هذا بدلاً من ذاك، لأن حضوره هو ما بجعل ان ثم ﴿ هذا ي اولى من ﴿ ذَاكَ ي . ولكن الامثلة التي سقناها دلّتنا مع ذلك على من اجل - ذاته ينكر عينيًّا انه مثل هذا الموجود المفرد (الجزئي) . ولكن هذا لاننا كنا نضيف علاقة المعرفة مهتمن قبل كل شيء بأن نبرز طابع السلبية فيها . وبهذا المعنى، فإن هذه السلبية ، لانها انكشفت على ضوء امثلة ، كانت في المرتبـة الثانية . والسلبية كعلو اصلي لا يتحدد ابتداءً من هذا ، ولكنها تجعل هذا يوجد . والحضور الاصلي لما هو من اجل - ذاته هو حضور " في الوجود . فهل نقول حينئذ انه حضور في كل الوجود؟ ولكننا سنردى حينئذ في خطئنا السالف . لان الشمول totalité لا مكن ان يأتي الى الوجود الا بواسطة ما هو من اجــل ذاته . ذلك انَّ الشمول يفتَّرض علاقة باطنة للوجود بين حدود شبه كثرة ، كما ان الكثرة تفترض ،

كها تكون هذه الكثرة ، علاقة باطنة شمولية تحمل شمل عناصرها؛ وسهذا المعنى فإن الاضافة نفسها فعمل تأليفي . والشمول لا يمكن ان يأتي الى الموجودات الآ بواسطة موجود عليه ان يكون في حضرتها هو شمولها . وهذه هي حال ما هو من اجل - ذاتــه ، شمول معرًى من الشمول يتزمّن في عدم اكتمال متواصل. انه ما هو من اجل - ذاته في حضوره في الوجود هو الذي يجعل ان ثم على الوجود. ولنفهم من هذا ان هذا الوجود لا يمكن ان يسمى هذا الا على اساس حضور لكل الوجود. وليس معنى هذا أن موجوداً ما في حاجة الى كل الوجود كي يوجد ، ولكن ان ما هو من اجل - ذاته يتحقق كحضور محقق في هذا الوجود على اساس اصلى لحضور محقِّق في الكل . ولكن في المقابل نجد ان الشمول، لما كان علاقة باطنة انطولوجيـة « اللهذات » (جمع : هذا) ، فإنه لا عكن ان ينكشف الا" في وبواسطة (الهذات) (جمع : هذا) ، الجزئية . ومعنى هذا ان ما هو من اجل `` ذاته يتحقق حضوراً محققاً ني كل الوجود ، من حيث انه حضور " محقِّق في ﴿ الهٰذَاتِ ﴾ _ وفي و الهذات ، الجزئية من حيث هي حضور محقِّق في كسل الوجود . وبعبارة اخرى ، فإن الحضور في العالم لما هو من اجل - ذاته لا يمكن ان يتحقق الاً محضوره في واحد او في عدة اشياء جزئية ، وبالمثل فإن حضوره في شيء جزئي لا يمكن ان يتحقق الا على اساس حضور في العالم . والادراك لا يتجلى الاً على اساس انطولوجي للحضور في العَّالم، والعالم ينكشف عينياً كأساس لكل إدراك جزئي . بقي ان نفسر كيف ان انبثاق ما هو من اجل - ذاته في الوجود عكن ان مجمـــل ان ثم ً کلا" وهذات .

وحضور ما هو من اجل $\overline{}$ ذاته في الوجود بوصفه همولاً ينشأ عن كون ما هو من أجل $\overline{}$ ذاته عليه ان يوجد ، على نحو ان يكون ما ليس هو اياه ، ذاك يكون ما هو هو ، وهموله بوصفه شمولاً معرًى ليس

عن الشمول. ومن حيث انه يصبح وجوداً في وحدة انبثاق واحد بوصفه كل ما ليس الوجود ، فإن الوجود يقوم أمامه بوصفه كل ما ليس ما هو من أجل ذاته . والسلب الأصلي ، في الواقع هو سلب جذري. وما هو من أجل ذاته ، الذي يقف أمام الوجود كأنه شموله هو ، لما كان هو كل السلب بأنه سلب الكل . وهكذا كان الشمول التسام أو العالم ينكشف بوصفه مكو ِّناً لوجود الشمول الناقص الذي بـ وجود الشمول ينبثق في الوجود . وبالعالم يعلن الوجود من أجل ¯ ذاته عن نفسه لنفسه بوصف شمولاً مُمسَرًى عن الشمول ، ومعنى هذا أن مــا هو من أجل - ذاته ، بانبثاقه ، يكون انكشافًا للوجود بوصفه شمولاً ، من حيث ان ما هو من أجل " ذاته عليه ان يكون شمول نفسه على النحو المعرَّى من الشمول . وهكذا فإن معنى ما هو من أجل ^ ذاته خارجٌ في الوجود ، ولكن بواسطة ما هو من أجل ^ ذاته يظهر معنى الوجود. وهذا التشميل (جعله شاملاً) totalisation للوجود لا يضيف شيئاً إلى الوجود ، انه ليس الا الطريقة التي بها ينكشف الوجود بوصفه ليس ما هو من أجل - ذاته ، والطريقة التي بها يكون ثمّ وجود ، وهو يظهر خارج ما هو من اجل ذاته ، ناجياً من كل اصابة ، بوصفه ما يمين ما هو من أجل _ ذاته في وجوده. ولكن انكشاف الوجود كشمول ليس اصابة الوجود ، كما ان عد فنجانين على المنضدة لا يصيب كل فنجان في وجوده أو في طبيعته . وليس هذا مع ذلك مجرد تغيير ذاتي لما هو من أجل ذاته لأنه به على العكس ، كلُّ ذاتية تكون ممكنـــة . لكن إذا كان ما هو من أجل - ذاته يجب ان يكون العدم الذي به وثم، وجود ، فإنه لا يمكن ان يكون ثم وجود أصيلاً الاً بوصفه شمولاً . وهكذا اذن فإن المعرفة هي العالم ؛ والتحدث بلغة هيدجر نقول : العالم، وخارجه ، لا شيء . ولكن هذا ﴿ اللاشيء ﴾ ليس أصلاً ما عنه تنبثق الآنية . ان هذا ﴿ اللاشيء ﴾ هو الآنية نفسهـــا ، كأنه السلب الجذري

الذي به ينكشف العالم . والواقع ان مجرد إدراك العالم كشمول يُظهير من جانب العالم عدماً يسند هذا الشمول ومحيط به . بل ان هذا العدم نفسه هو الذي يعين الشمول بوصفه كذلك من حيث انه اللاشيء المطلق المتروك خارج الشمول : ومن أجل هذا فإن التشميل لا يضيف شيشاً إلى الوجود لأن التشميل العدم كحد للوجود . ولكن هذا العدم ليس بشيء ، اللهم الا الآنية وهي تدرك نفسها كمستبعدة عن الوجود ودائماً من وراء الوجود ، وعلى صلسة نفسها كمستبعدة عن الوجود ودائماً من وراء الوجود ، وعلى صلسة أو ان يقال : الآنية هي ما به الوجود ينكشف كشمول، وهذا اللاشيء بوصفه امكانية أن يكون ثم ما وراء العسلم ، من حيث أو ما الأملي ي انه الإمكانية تكشف عن الوجود كعالم ؛ (٢) ان الآنية عليها ان تكون هذه الإمكانية - كل هذا يؤلف ، مع الحضور الأصلي في الوجود ، دائرة الهوية .

لكن الآنية لا تصنع من نفسها شمولاً ناقصاً السلوب الآ من حيث الها تتجاوز سلباً عينياً عليها ان تكونه كحضور فعلي في الوجود . ولو كانت شعوراً عينياً عليها ان تكونه كحضور فعلي في الوجود . ولو كانت شعوراً عينياً وإن تستطيع ان تكون شمولاً عينياً وإن يكن معرى من تعنياته . انها ليست شمولاً الا من حيث انها عنجاة ، يواسطة سلوبها الآخرى ، عن السلب العيني التي هسي هو حاضراً : ووجودها لا يمكن ان يكون شمولها الا بالقدر الذي به همي تجاوزاً ، غو الكل الذي عليها ان تكونه ، تجاوز للبنية الجزئية التي هي هي . والا فإن وجودها سيكون ما هو ببساطة ، ولا يمكن أبداً ان يسكل شمولاً أو لا شمولاً . فالمنى الذي به اذن التركيب السلبي الجزئي يجب شمولاً أو لا شمولاً . فالمنى الذي بع متفاضلة هي انا ــ وهو يؤلف جزءاً منها ــ فإني اجعل ما هو من أجل — ذاته يعلن عن فوع من الحقيقة منها ــ فإني اجعل ما هو من أجل — ذاته يعلن عن فوع من الحقيقة

العينية على ۚ إلا أكونها . والوجود الذي لست أنا إياه حالياً ، من حيث أنه يظهر على أساس من شمول الوجود ، هو الهذا . الهذا هو ما لست أنا إياه حالياً ، من حيث أن عليَّ ألا أكون شيئاً من الوجود ؛ إنسه ما ينكشف على أساس غير متفاضل الوجود ، ليعلن لي السلب العيني الذي على أن أكونسه على الأساس المشمِّل totalisateur لسلوبي . وهذه العلاقة الأصيلة بن الكل و « الهـــــــذا ، هي الأصل في العلاقة يظهر دائماً على أساس ، أعني على الشمول غير المتفاضل للوجود من حيث أن مسا هو من أجل ألله أداتسه هو سلب له جسلري وتلفيقي syncrétique . ولكنه مكنه دائماً أن يذوب في ذلك الشمول غير المتفاضل حييًا ينبئتي هذا آخر. ولكن ظهور الهذا أو ظهور الشكل على الأساس، كما كان مضايفاً لظهور سلبي أنا العيني على الأساس التلفيقي لسلب جذري، يتضمن أن أكون وألا أكون في وقت واحد ذلك السلب الشمولي ، أو إذا فضَّلنا ، أن أكونه على نحو ما " و ليسَّ يكون ، وألا أكونه على نحو الوجود . وهكذا فقط يظهر السلب الحاضر على أساس من السلب الجذري الذي هو هو . وإلا لقطع عنه تمامًا ، أو ذَاب فيــه . وظهور الهذا على الكل مضايف " لنحو ما يكون عليه ما هو من أجل - ذائمه في كونه صلباً لذاتــه . إن م هذا لأني لست ُ بعد ُ سلوبي المستقبلة ولأني لست بعد ُ سلوبـي الماضية . وانكشاف الهذا يفترض أن وتوضع النبرة ۽ عـــلى نوع من السلب مع تقهقر سلوب أخرى فيالاختفاء التلفيقي للأساس ، اعنى ألا يمكن مسا هو من أجل - ذاتــه أن يوجد إلا كسلب يتكون على تراجع شامل للسابية الجذرية . وما هو من أجل - ذاته ليس العالم ، والمكانية ، والنبات والمادة ، وبالجملة مَـــا هو $^{--}$ بذاته بوجه عام ، بل طريقة في أن $_{-}$ $\,$ $\,$ $\,$ $\,$ $\,$ $\,$ أن يكون عليه ألا يكون هذه المنضدة ، وهذه الكوبة ، وهذه الحجرة على الأساس الشامل للسلبية . فالهذا يفترض إذن سلباً للسلب ــ ولكنه سلب

عليه أن يكون السلب الجذري الذي ينكره ، ولا يكفُّ عن الارتباط به نحيط أنطولوجي ويظل مستعداً للذوبان فيه بانبثاق هذا آخر . وسهما المعنى فإن و الهذا ۽ ينكشف كهذا بواسطة و التراجع الى أساس العالم ۽ لسائر الهـــذات ، وتعيَّنه ــ الذي هو الأساس في كل التعينات ، هو سلب . ولنفهم جيداً من هنا أن هذا السلب _ إذا نظر اليه من ناحية الهذا ــ مثالي كله . إنــه لا يضيف شيئًا الى الوجود ولا ينتزع منـــه شيئاً . والوجود منظوراً اليه على أنه « الهذا ۽ هو ما هو ولا يكفُّ عن ان يكونه . انه لا يصبر ، ومن حيث هو كذلك فانه لا يمكن ان يكون خارج ذاته في الكل كثركيب للكل ، ولا أن يكون خارج ذاته في الكل من أجل أن يسلب من ذاته هويته مع الكل . والسلب لا يمكسن ان يأتي الى الهذا إلا عن طريق موجود عليه ان يكسون في واحد حضوراً في الكل للوجود ، وفي الهذا ، أي عن طريق موجود متخارج ً. ولما كان يدع الهذا سليماً من حيث هو موجود في ذاته ، ولا محدث تأليفاً حقيقياً بين كل الهذات في شمول ، فإن السلب المكورِّن للهذا هو سلب من عُمط عارجي ، والعلاقة بن الهذا والظل علاقسة تخارج . وهكذا نرى ظهور التعين (التحدد) كسلب خارجي مضايف للسلب الباطن ، الجذري المتخارج الذي هو أنا . وهذا ما يفُسر الطابع المشترك للعالم الذي ينكشف في وقت واحد أنه شمول تأليفي ومجموع بالجمع المجرد لكل الهذات . والعالم من حيث كونــه شمولاً ينكشف بوصفه ما عليه ما هو من أجل ذاته أن يكون جذرياً عدم نفسه ، فإنه يُتَبدى أنه شبيه بتلفيق بغير متفاضلات. ولكن من حيث ان هذا الإعدام الجذري هو دائماً وراء إعدام عيني حاضر فإن العالم يبدو دائماً مستعداً للانفتاح كصندوق لإظهار هذا أو عدة هذات كانت هناك ، في حضن عدم التفاضل للأساس ، ما هي الآن كشكل متفاضل. وهكذا فباقترابنا تلديْجياً من منظر أعطي لنا على هيئة كتل هائلـــة ، فإننا نرى جهود موضُّوعات تتبدَّى كأنَّها كانت هناك على هيئة عناصر لمجموعة منفصلة

من الهاذات ، وهكذا فإن في تجارب نظرية الجشتالت ، الأساس المتصل ، حيمًا يدرك على انه شكل ، يتبدد إلى كثرة من العناصر المنفصلة . وهكذا العالم ، بوصفه مضايفًا لشمول مُعرى عن الشمول ، يظهر كشمول زائل ، معنى أنه ليس أبدأ تاليفاً فعلياً بل تحديد مثالي بواسطة اللاشيء لمجموع من الهذات. وهكذا فإن المتصل كصفة صورية للأساس ، يُظهر المنفصل كنمط للعلاقة الخارجية بن الهذا والشمول . وهـذا الزوال المستمر للشمول في مجموع ، وللمتصل في المنفصل ــ هو ما نسميه المكان . والمكان لا يمكن ان يكون وجودًا. انه علامة متحركة بن موجودات ليس بينها أية علاقة . انه الاستفلال الشامل للهذات ، مَن حيث أنه ينكشف لموجود يكون حضوراً في ﴿ كُلُّ ﴾ ما هو بذاته كاستقلال للواحدة بإزاء الأخرى ، إنه الطريقة الوحيدة التي يكشف عنها الموجوداتُ الَّي لا علاقة بينها ، للوجود الذي بواسطته تأتى العلاقة الى العالم ، أعني التخارج الخالص . ولمسا كان هذا التخارج لا يمكن ان ينتسب الى الواحد أو الآخر من الهذات موضوع النظر ، وانه من حيث هو سلبية محلية محض تحطّم ذاته ، فإنه لا يمكن ان يكون من ذاته ، ولا و يكون قد كان ، إن الوجود المحدث للمكان هو ما هو من أجل - ذاته من حيث انه حاضر في الكل وفي الهذا ؛ إن المكان ليس هو العالم ، بل هو عدم استقرار العالم مُدركاً بوصفه شمولاً ، من حيث انه لا ممكنه ان يتحلّل الى كثرة خارجية . والمكان ليس هو الأساس ولا الشكّل ، بل مثالية الأساس من حيث انه يستطيع دائماً ان يتحلل الى أشكال ، انه ليس المتصل ولا المنفصل ، بل الانتقال المستمر من المتصل الى المنفصل . ووجود المكان هو الدليل على ان ما هو من أجل أ ذاته من حيث انه يعمل أن ثم وجوداً لا يضيف شيئاً الى الوجود، انه مثالية التأليف synthèse : وبهذا المعنى فإنه في وقت واحد شمول " ، بالقدر الذي به يستمد أصله من العالم ، وهو لا شيء من حيث أنسه

يفضى الى تكاثر الهذات. انه لا يمكِّن من ان يُدرك بواسطـــة العيان العيني ، لأنه ليس يكون بل هو متمكّن استمراراً واتصالاً . ويتوقف على الزمانية ويظهر في الزمانية من حيث انسه لا يستطيع ان يأتي الى العالم إلا بواسطة موجود َضر ْبُ وجوده هو التزمين ، لأنه الطريقة التي بها هذا الموجود يضبع تخارجيًّا ابتغاء ان محقق الوجود. والخاصية المكانية للهذا لا تنضاف تأليفياً الى الهذا ، ولكنها فقط مكانه ، أعنى علاقسة الحارجية مع الأساس من حيث ان هذه العلاقة يمكن ان تنهار الى كثرة من العلاقات الحارجية مع هذات أخرى حين يتحلل الأساس نفسه الى كثرة من الأشكال. وسَهذا المعنى فإنه من العبث ان نتصور المكان شكلاً مفروضاً بواسطة التركيب القبُّلي لحساستنا بالظواهر : إن المكان لا يمكن ان يكون شكلاً لأنه ليس بشيء ؛ بل هو ، على العكس ، العلامـــة على انــه لا شيء ، اللهم إلا السلب ــ وأيضاً بوصفه نمطاً للعلاقـــة الحارجية التي تدع ما توحَّده سليماً ــ لا يمكن ان يأتى الى مـــا هو $^-$ في $^-$ ذاته بواسطة ما هو من أجل $^-$ ذاته . اما ما هو من أجل $^-$ ذاته ، فإنه إن لم يكن المكان ، فلأنه يدرك نفسه على انه ليس الوجود 🗀 في 🏲 ذاته من حيث ان ما هو في 🦳 ذاته ينكشف له على نحو الخارجية التي تُسمَّى الامتداد . ومن حيث انسه ينكر عن نفسه الحارجية بإدراكه لذاته على انها متخارجة فإنه بمكِّن المكان . لأن سا هو من أجل ذاته ليس علاقته مع ما هو أي - ذاتـــه كأساس لكل العلاقات هي السلب الباطن ، وهو ، على العكس ، مـــا به ما هو ___ في - ذاته يأتي الى الحارجية السوّية بالنسبة الى موجودات أخرى توجد في عالم . وحيبًا تتشخص خارجية السوّية كجوهر قائم في وبذاتسه – وهو أمر لا ممكن ان بحدث إلا في مرحلة دنيا للمعرفة ـــ فإنه يصبح موضوعاً لنمط من الدراسات خاص" تحت اسم الهندسة ، ويصبح تنويعاً خالصاً للنظرية المجردة في الكثرات .

بقى ان نحدّد أي نمط من الوجود علكه السلب الحارجي من حيث انه يأتَّى الى العالم بواسطة ما هو من أجل - ذاته . نحن نعلم أنـــه لا ينتسب الى الهذا: فهذه الجريدة لا تنكر على نفسها انها المنضدة الموضوعة عليها ، وإلا لكانت تخارجياً خارج الذات في المنضدة التي تنكرهما وعلاقاتها معها ستكون سلباً باطناً؛ وتكفُّ بذلك عن ان تُكون في – ذاتها لتصبح من أجل - ذاتها . والعلاقة المحدِّدة (المعيِّنة) للهذا لا يمكن إذن ان تنتسب الى الهذا ولا الى اللهاك ؛ إنها تحيط بهما دون ان تمسّهما ، ودون ان تهبهما أدنى طابع جديد ؛ إنها تدعهما وشأنهما . وبهذا المعنى لا ينبغي ان نقول جملة اسبنيوزا المشهورة ، • كل تحديد سلب" ، omnis déterminatis est négative ، الَّي قال عنها هيجل إن ثراءها لا ينفد ؛ وأن نقرر بالأحرى أن كل تحديد لا ينتسب الى الوجود الذي عليه ان يكون تحديداته الخاصــة هو سلب مثالي . ولا 'يتصو"ر أن يكون الأمر نخلاف ذلك . وحتى لو اعتبرنا الأشياء ، على نحو ما يفعل أصحاب النزعة النفسانية التجريبية ــ النقدية ، بوصفهـــا مضامين ذاتية خالصة ، فـــلا يمكن ان نتصور ان الذات تحقق سلوباً تأليفية ، باطنة بين هذه المضامين اللهم إلا ان تكونها في محايثة متخارجة جذرية تنتزع كل أمل في الانتقال الى الموضوعية . وبالأحرى فإننا لا نستطيع أن نتصور ان ما هو من أجـــل - ذاته يحدث سلوباً تأليفيه تشوُّهه بن عاليات ليس هو إياها . ومهذا المعنى فإن السلب الحارجي المكوِّن اللهذا لا بمكن ان يظهر انه موضوعي objectif الشيء ، إذا فهمنا من الموضوعي objectif ما ينتسب بطبعه الى ما هو في 🦳 ذاته 🦳 أو مــا يكو"ن ، على نحو أو آخر ، الموضوع حقيقة كا هو . لكن ينبغي ألا نستنتج من هـــــذا ان السلب الخارجي له وجود ذاتى بوصفه الوجود الخاص بما هو من أجل - ذاته سلب باطن ٌخالص ، والوجود

فيه لسلب خارجي سيكون مؤيداً لوجوده نفسه . فهو لا مكن إذن ، تبعاً لهذا ، أن يكون طريقة لترتيب الظواهر وتصنيفها من حيث أنهـــا ليست غير أشباح phantasmes ذاتية ، ولا يمكن ايضاً ان بجعل من الوجود ذاتاً subjectiviser من حيث ان انكشافه مكو ِّن ً لما هو من أجل – ذاته . وخارجيته نفسهــا تقتضي إذن ان يظل ١ في الهواء ، **خارجاً** عما هو من أجل ⁻⁻ ذاته وعمـــا هو في ⁻⁻ ذاته . ومن ناحيـــة أخرى ، لأنه خارجيته ، فإنه لا بمكن أن يكون بذاته ، إنه يرفض كل السواند ، إنه ، غير مستقل بذاته ، بطبعه ، ومع ذلك فإنه لا ممكن ان يرجع الى أي جوهر . إنه لا شيء . إنه لأن المحرة ليست المنضدة – ولا الغليون ولا الزجاجة ، الخ ــ فإننا نستطيع ان ندركها على انها محمرة . ومع ذلك فإذا قلت : إن المحمرة ليست المنضدة ، فإني لا أفكر في شيء . وهكذا نرى ان التحديد (التعين) هو لا شيء لا ينتسب بوصفه تركيباً باطناً ، الى الشيء ولا الى الشعور ، ولكن وجوده هو أن يكون - مستدعى من جانب ما هو من أجل ذاته خلال نظام من السلوب الباطنة – التي فيها ينكشف ما هو في ذاته في عدم اكتراثه لكل ما ليس إياه . ومن حيث ان ما هو من أجل $\overline{}$ ذاته يعلن عن نفسه بواسطة ما هو في ذاته مسا ليس هو ، على نحو السلب الباطن ، فإن سوَّية ما هو في " ذاته من حيث هي سوّية" على ما هو من أجل " ذاته لا يكونها ــ تنكشف في العالم كتحديد (تعيُّن) .

الكيف والكم ، المكمنة ' ، الأداتية

الكيف ليس شيئاً آخر غبر وجود الهذا حين ينظر اليه خارج كل علاقة خارجية مع العالم أو مع هذات أخرى . وكثيراً ما ُنظر اليه على أنه مجرد تعين ذاتي ، ووجوده - كيفاً كان مخلط حينئذ بينه وبــــــن ذاتية ما هو نفسي . والمشكلة قسد ظهرت حينتُذ مشكلة تفسير تكويّن القطب - الموضوع ، متصوّراً بوصفه الوحدة العالية للصفات . وقسد بيَّنا أن هذه المشكَّلة ليس لها حل . إن الكيف لا يتموضع إذا كان ذاتياً . وإذا فرضنا أننا أسقطنا وحدة القطب " الموضوع وراء الكيفيات ، فإن كل كيفية قصاراها أن تراءى مباشرة كأثر ذاتى لفعل الأشياء علينا . ولكن ُصفرة الليمون ليست ضرباً ذاتياً لإدراك الليمون : إنها هي الليمون . وليس من الصحيح أيضاً أن الموضوع – من يظهر كشكل خاو يحتوي في نفس الوقت على كيفيات متفاوتةً . والواقع ان الليمون ممتد خلال كل كيفياته ، وكل واحدة من كيفياته ممتد ّة خلال كل واحدة من سائرها . إن حمضية الليمون هي الصفراء ، وصفرة الليمون هي الحامضة ؛ ونحن نأكل لون الكعكة وطعم ُ هذه الكعكة هو الأداة التَّى تكشف عن شكلها ولونها لما نسميه باسم العيان الغذائي ؛ وبالمثل، إذا غست اصبعي في قدح 'مربتي، فإن البرودة اللزجة لهذا المربّى تكشف لأصابعي عن طعمها السكري . والسيولة ، والفتور ، واللون المزرق ، والتحرك التموجي لماء حوض صباحة تعطى مرة واحدة خلال بعضها البعض ، وهذا التدخل التام هو الذي يسمى الهذا . وهذا ما بينته تجارب

⁽١) » المكمنة potentialité أي الوجود بالقوة في مقابل الوجود بالفعل » .

المصورِّرين ، وخصوصاً سيزان Cézanne : وليس من الصحيح ، كما يعتقد مُسرل ، ان الضرورة التأليفية توحّد ، بدون شرط ، بـــــن اللون والشكل ؛ ولكن الشكل هو اللون والنور ؛ وإذا نوَّعَ المصوِّر في واحد من هذه العوامل فإن سائرها يتغير أيضاً ويتنوع ، لا لأنها ستكون مرتبطة ً بقانون ما ، ولكن لأنها في حقيقتها ليست عمر موجود واحــد أحد . وبهذا المعنى فإن كل كيفية للوجود هي كل الوجود ؛ إنهــــا حضور إمكانها المطلق ؛ إنها عدم قابلية الرد لسويُّها ؛ وإدراك الكيفية لا يضيف شيئاً الى الوجود اللهم إلا هذه الواقعة وهي أن ثم وجوداً مثل هذا . وصدًا المعنى فإن الكيفية ليست وجهاً خارجياً للوجود ، لأن الوجود ، وليس له أي « داخــل » ، لا عكن ان يكــون له أي « خارج » . فلكي يكون ثم كيف بجب ان يكون ثم وجود بالنسبة الى عدم هو بطبيعته ليس الوجود . ومع ذلك فإن الوجود ليس في ذاته كيفية ؛ وان لم يكن أكثر ولا أقسل . ولكن الكيفية ، هي الوجود كله وهو ينكشف في حدود « ثم ، il y a « . وليس خارج الوجود ، بل كل الوجود من حيث انه لا يمكن ان يكون ثم وجود من أجل الوجود ، ولكن فقط من أجل ما بجعل نفسه ليس يكون إياه . وعلاقة مـــا هو من أجل - ذاته بالكيفية علاقة أنطولوجية . وعيان الكيفية ليس أبدآ التأمل السلبي لمعطى والروح ليست أمراً في 🗕 ذاته يظل هو ما هو في هذا التأمل ، أي انه يظل على نحو السوّية بالنسبة الى الهذا المتأمـــل. ولكن ما هو من أجل ذاته يعلن عما ليس يكونـــه بواسطة الكيفية . باطن لتلك الكيفيسة . أعني ان إدراك الكيفيسة ليس ، امتسلاء ، Erfullung كما يشاء هسرل ، بل أعطاء شكل لحلاء بوصفه خلاء محدّداً بهذه الكيفية، وبهذا المعنى فإن الكيفية حضور باستمرار خارج المتناول . وأوصاف المعرفة كثيراً ما تكون غذائية . ولا يزال ثم كثير من العقلية

السابقة على المنطق في فلسفة العلم ، ولم نتخلص بعد ً من هذا الوهم الأولى (الذي علينا أن نفسره فيما بعد) الذي يقول أن يعرف المرء هي أنَّ يأكل ، أي ان يهضم الموضوع المعروف ، وان يمتلىء بـــه (الأمثلاء Erfullung) ويتمثله . ونستطيح ان نفسر الظاهرة الأصلية للإدراك بتوكيد هذه الواقعة وهي أن الكيفية تقوم في علاقة معنا هي علاقـــة القُرب المطلق ـــ إنه ﴿ مناك ﴾ ، إنه يلاحقنا ــ دون ان يبذل نفسه لنا أو يرفض ، لكن ينبغي ان نضيف ان هذا القرب يتضمن مسافة . إنه مــا هو مباشرة خارج المتناول ، وهـــذا يدل ــ من حيث التعريف _ على أنفسنا كأننا خلاء . وتأمله لا يمكن الا ان يزيد عطشنا للوجود ، كما ان منظر الطعام البعيد عن متناول أيدينا يزيد من جوعنا الشبيه بجوع طنطالوس . والكيفية إشارة الى ما لسنا نحن إياه ولضرب الوجود الذي مُحرمنا منه . وإدراك الأبيض شعور" باستحالة مبدأ كون ما هو من أُجل - ذاته يوجد كلَّون ، أي عما هو هو . وسنا المعنى فإن الوجود لا يتميز فقط من كيفياته ، بل أيضاً كل إدراك الكيفية إدراك للهذا ، والكيفية أيًّا مسا كانت تنكشف لنا كوجود . فالرائحة الَّتِي أَشْمِهَا فَجَأَةً ، والعينان مفتوحتان ، قبل أن أحيلها الى شيء عطر ، هي وجود" - عطر وليست انطباعاً ذاتياً ؛ والنور الذي يبهر عيني ، في الصباح ، من خلال جفني" المطبقين ، هو وجود [—] نور . وهـذا أمر يتجلُّى إذا ما فكرنا ولو قليــــلاً في ان الكيفية تكون . فهي من حيث هي وجود هو ما هو ، يمكن ان تظهر للذاتية ، لكنها لا تستطيع ان تندرُج في نسيج هذه الذاتية الّي هي ما ليست هي ، وليست هي ما هي . والقول بأن الكيفية هي وجود "كيفية ، وليس أبداً منحها سنداً سرّيّاً شبيهاً بالجوهر ، بل هو فقط ملاحظة ان ضرب وجودها يختلف جذرياً عن ضرب وجود ما هو من أجل ذاتسه . ووجود البياض أو الحموضة لا يمكن ان يُدرك على انه متخارج. فإذا تساءلنا الآن كيف يتأتى ان يكون للهذا كيفيات ، فإننا نجيب قائلين : في الواقــع الهذا

يتحدُّد بوصفه شمولاً على أساس العالم ويتراءى كوحدة غير متفاضلة . إنه ما هو من أجل - ذاته الذي يمكن ان يُنكر من وجهات نظر متعددة في مواجهة الهذا ويكشف عن الكيفية بوصفها هذا جديداً على أساس الشيء . ويناظر كل فعل سالب بواسطته 'تكو"ن حرية مسا هو من أجل - ذانــه تلقائياً وجودًه ـ انكشاف "شامــل للوجود « بواسطة جانبيته ۽ . وهذه الجانبية Profil ليست شيئاً غير علاقة الشيء بما هو من أجل - ذاته محققاً بواسطة ما هو من أجل - ذاته هو نفسه . إنه التعيُّن (التحدد) المطلق للسلبية : لأنه لا يكفي ان لا يكون مــا هو من أجل - ذاتــه بواسطة السلب الأصلي هو الوجود ، ولا ألا يكون فلك الوجود ، بل لا بد أيضاً – حتى يكون تعيُّنه (تحدده) كعدم وجود مليئاً ، أن يتحقق بوصفه نوعاً لا يستعاض عنه من عدم كونــه هذا الوجود ، وهذا التحدد المطلق الذي هو تحسدد الكيفية كجانبية للهذا ينتسب الى حرية ما هو من أجل - ذاته ؛ انسه ليس يكون ، إنه مثل أمر و عليه ان يكون ، ، وهذا ما يستطيع كل إنسان ان بجعله حاضراً وهو يعتبر كيف ان انكشاف كيفية الشيء يظهر دائمساً كمجانية واقع مدركة من خلال حرّية ؛ ولا أستطيع أن أجعل ان لا يكون هذا اللحاء (غشاء الشجرة) أخضر ، ولكني أنا الذي أجعل العلاقة شكل ــ أساس، هنا، تختلف عن علاقة الهذا بالعالم. لأنه بدلاً من ان يظهر الشكل على أساس غير متفاضل ، فإن الأساس ينفذ فيـــه نفوذاً تاماً ، إنه محتفظ فيه كأنه كثافته غسير المتفاضلة . إني إذا أدركت متفاضل وملاء بوجود الأخضر . وليس ها هنا أي تجريسد ، بالمعنى الذي به التجريد ً يفصل ما هو متحد ، لأن الوجود يظهر دائماً بكامله في جانبيته . ولكن تحقق الوجود شرط ً في التجريد ، لأن التجريد ليس

إدراك كيفيته ، في الهواء، ، بل كيفية " هي " هذه فيها عدم التفاضل للاساس الباطن ينحو نحــو الاتزان المطلق . والأخضر المجرّد لا يفقد كثافته في الوجود ــ وإلا لن يكون شيئاً غير ضرب موضوعي لما هو من أجل - ذاته ، _ ولكن اللمعان ، والشكل ، وآلحشونة ، الخ .. التي تتراءى من خلاله تتأسس في الاتزان المعدم للكتلية massivite المحضة البسيطة . والتجريد مع ذلك ظاهرة حضور في الوجود ، لأن الوجود المجر "د محافظ على علوه . لكن هذا التجريد لا مكن ان يتحقق الا للوجود لا ممكن ان يتحقق إلا في مستوى الإمكان ، ومن حيث ان ما هو من أجل - ذاته عليه أن يكون ممكناته الذاتية. ان المجرد ينكشف بوصفه المعنى الذي على الكيفية ان تكونه من حيث أنها حاضرة معاً في حضور ما هو من أجل - ذاته قادم . وهكذا نجد أن الأخضر المجرد هو المعنى القادم لهذا العيني من حيث أنه ينكشف لي أنا مجانبيته و أخضر مضىء - خشن ، إنه الإمكان الحاص لهذه الجانبية من حيث أنه ينكشف من خلال الممكنات التي هي أنا ؛ أعني من حيث أنه قد كان. المسألة . ويُكفينا أن نقول ، الآن ، إن المجرَّد يلاحق العيني كإمكانية متحجرة فيما هو في - ذاته الذي على العيني أن يكونه . وأياً ما كان إدراكنا ، بوصفه تماساً أصلياً مع الوجود ، فإن المجرد هو دائماً هناك ولكنه قادم ، وفي المستقبل ، ومع مستقبلي أدركه : إنه مضايف للإمكان هذا السلب . والمجرد هو يعني الهذا من حيث أنه ينكشف في المستقبّل من خلال إمكاني ان احجِّر في ذاته السلب الذي عليٌّ أن أكونه . وإذا ذكِّرنا امرؤ بالشكوك (الأبوريات) الكلاسيكية الخاصة بالتجريد ، فإننا نجيب قائلن إنها تنشأ عن فرض تميز تركيب الهذا من فعل التجريد . ومن المحقق أنه إذا كان الهذا لا يتحمل مجرداته هو ، فليس ثم أي إمكان في سحبها فيا بعد . لكن في تكوين الهذا بوصفه هذا يم التجريد بوصفه انكشاف الجانبية لمستقبل . إن ما هو من أجل ذاته و مجرد ، ولكن لأنه ينبثق كحضور في الوجود مع مستقبل ، أعني أمر وراء الوجود . إن الوجود في أخاته ليس عينيا ولا مجردا ، ولا عمرما ولا مستقبلا أله هو ما هو . ومع ذلك فإن التجريد لا يُغني الوجود ، إنه ليس غير انكشاف عدم وجود من وراء الوجود . ولكننا فتحدى صياغة الاعتراضات الكلاسيكية على التجريد دون أن نشتقها ضمنيا من اعتبار الوجود بوصفه نوعاً من الهذا .

والعلاقة الأصلية بن الهذات بعضها وبعض لا يمكن أن تكون تبادل الفعل ، ولا العلية ، ولا حتى الانبئاق على نفس أساس العالم . فإننا إذا افترضنا ما هو من أجل خاته حاضراً في هذا ، فإن سائر الهذات توجد في نفس الوقت ه في العالم » ، لكن من حيث هو غير متفاضل: إنها تكون الأساس الذي عليه الهذا المتأمل يبرز . ولكي تتقرر علاقة ما بين هذا وهذا آخر ، لا بد أن ينكشف الهذا الثاني منبثقاً من أساس العالم بمناسبة سلب صريح على ما هو من أجل خاته أن يكونه . لكن كثالت في نفس الوقت أن يجعل كل هذا على مبعدة من الآخر بوصفه ليس يكون هو الآخر ، بسلب من نمط خارجي صرف . وهكذا فإن ليس يكون هو الآخر ، بسلب من نمط خارجي ورفاك يظهر أنسه ليس العلقة الأصلية بين هذا وهذا سلب خارجي . وذاك يظهر أنسه ليس علياً ، إنسه في الخارجي ينكشف لما هو من أجل خاته بوصفه علياً ، إنسه في الخارج ، إنه في خاته . فكيف ينبغي علينا أن نفهمه ؟

إن ظهور الهذا – ذاك لا ممكن أن يحدث أولاً إلا بوصفه شمولاً . والعلاقة الأولى هي هنا وحدة شمول قابل للتفكيك . وما هو من أجل أله تعيش جملة

واحدة ألا يكون ۽ هذا 🖰 ذاك ۽ على أساس العالم . • والهذا 🗕 ذاك، هو غرفتي كلها من حيث أني موجود حاضر فيها . وهذا السلب العيبي لن يختفي حين تتفكك الكتلة العينية إلى هذا وذاك . بل بالعكس ، إنه شرط التفكك نفسهُ . ولكن على أساس الحضور هذا وبواسطة أساس الحضور هذا فإن الوجود يُظهر خارجية سويته : إنها تنكشف لي من حيث أن السلب الذي هو أنا هو وحدة - كثرة أولى من أن يكون شمولاً غير متفاضل. وانبثاقي السلبي في الوجود يتجز ً أ إلى سلوب مستقلة ليس بينها أية رابطة غير كونها سلوباً عـــليُّ أن أكونها ، أي تستمد وحدتها الباطنة مني أنا ، لا من الوجود. إني حاضر أمام هذه المنضدة، وهذه الكراسي ، وبهــذا الوصف أكون نفسي تأليفياً كسلب متعدد الدلالات ، ولكن هذا السلب الباطني الخالص ، من حيث أنه سلب للوجود تتخلله مناطق عدم ؛ ويعدم نفسه من حيث هو سلب ، إنـــه سلب معر"ى عن الشمول . ومن خلال هذه الخاصة بالعدم الذي على" أن أكونها بوصفي عدماً سلبياً ، تتجلي سوية الوجود . ولكن علي أن أحقق هذه السوية بعدم السلب هذا الذي علي أن أكونه ، لا من حيث أنى حاضر" أصلاً في هذا ، ولكن من حيث أني حاضر" ايضاً في ذاك. ففي وبواسطة حضوري أمام المنضدة أحقّق سوية الكرسي ــ الذي علي" الآن ألا أكونه ، كغياب أسلم ، وتوقف وثبتي نحو ما لا كيكون، وقطع للدائرة . وذاك يظهر إلى جانب هذا ، في حضن انكشاف شامل بوصفه ما لا أستطيع الإفادة منه أبداً من أجل تحديدي في ألا أكون هذا . وهكذا فإن الخلل يأتي من الوجود ، ولكن لا يوجد خلل ولا انفصــال إلا بالحضور في كل وجود مــا هو من أجل $^-$ ذاته . وسلب وحدة السلوب من حيث انها كشف لسوية الوجود وانها تدرك سوية الهذا على الذاك ، والذاك على الهذا - هو كشف العلاقة الأصلية للهذات كسلب خارجي . والهذا ليس الذاك . وهذا السلب الحارجي في

وحدة شمول قابل للتفكك يعبِّر عنه بكلمة « و » (حرف العطف). و هذا ليس ذاك ۽ يكتب : و هذا وذاك ۽ . والسلب الحارجي لسه طابع مزدوج : أن يكون - في - ذاته ، وأن يكون مثالية خالصة . إنه في - ذاته ، من حيث أنه لا ينتسب أبداً إلى ما هو من أجل -ذاته ، بل إنه من خلال البطون المطلق لسلبه الخاص (لأنه في العيان الجالي ادرك موضوعاً متخيلاً) يكتشف ما هو من أجل $^-$ ذاته سوية الوجود كخارجيته . ولا يتعلق الأمر بسلب على الموجود أن يكونه : فإنه لا ينتسب إلى أي هذا موضوع النظر ؛ إنه فقط ؛ إنه هو ما هو . ولكن في نفس الوقت ليس طابعاً للهذا ، وليس أبداً احد كيفياته . بل هو مستقل تماماً عن الهذات ، لأنه ليس للواحد ولا للآخر . لأن سوية الوجود ليست شيئاً ، ولا نستطيع التفكير فيها ولا إدراكها . وهي تعنى فقط أن الاعدام أو تنويعات الذات لا يمكن أبدا ان تلزم الهذا ؟ وسُدًا المعنى فإنه فقط عدم في ﴿ ذاته يفصل الهذات ، وهذا العدم هو الطريقة الوحيدة التي عليها الشعور بمكن أن يحقق تماسك الهوية التي تميز الوجود . وهذا العدم المثالي وفي ذاته هو الكُّم . فالكم خارجية خالصة، ولا يتوقف أبداً على الحدود المجموعة ، وليس إلا توكيد استقلالهـــا . وأن يعد" معناه أن يضع تمييزاً مثالباً في داخل شمول قابل للتفكك ، ومعطى بالفعل . والعدد الناتج عن الجمع لا ينتسب إلى أي واحد من الهذات المعدودة ، ولا إلى الشمول القابل للتفكك من حيث أنه ينكشف بوصفه شمولاً . فهؤلاء الرجال الثلاثة الذين يتحدثون أمامي ، لا أعدُّهم من حيث أنا أدركهم أولاً كـ ﴿ مجموعة تتحدث ﴾ ؛ وكوني أعدُّهم ثلاثة بدع الوحدة العينية للمجموعة سليمة. وليس صفة عينية للمجموعة أن تكون و مجموعة من ثلاثة ، . ولكنها ايضاً ليست صفة لأعضائها . فلا ممكن أن يقال عن أي واحد منهم إنه ثلاثة ، بل ولا انه الثالث ــ لأن صفة الثالث ليست غير انعكاس لحرية ما هو من أجل $^-$ ذاته الذي يُعد ، فكل منهم يمكن ان يكون الثالث ، ولا أحد منهم هو الثالث. فعلاقة الكمية هي إذن علاقة في - ذاتها ، ولكنها سلبية ، للخارجية . ولأن الكم لا ينتسب إلى الأشياء ولا إلى الشمولات ، فانه ينعزل وينفصل على سطح العالم كانعكاس عدم على الوجود . وبوصفه علاقة خارجية بن الهذات فانه هو نفسه خارجي عن الذات ، وخارجي أيضاً عن نفسه . إن الكم هو السوية غير المدركة للوجود ــ التي لا يمكن أن تظهر إلا إذا كان ثم وجود ، والتي ، وإن كانت تنتسب إلى الوجود ، فإنها لا يمكن أن تأتي اليه إلا مما هو من أجل - ذاته ، من حيث ان هذه السوية لا مكن أن تنكشف إلا بالتخرج extériorisation الى غير نهاية لعلاقة الخارجية التي ينبغي أن تكون خارجية عن الوجود وعن نفسها . وهكذا نجد ان المكان والكم ليسا غير نمط واحــد أحد من السلب . ومن حيث ان هذا وذاك ينكشفان من حيث أنه ليس لما علاقة معي أنا الذي هو علاقي انا ، فإن المكان والـكم يأتيان إلى العالم ، لأن الواحد والآّخر هما علاّقة الأشياء التي لا علاقة ْبينها ، او اذا شئنا ، عدم علاقة مدرك كعلاقة بواسطة الوجود الذي هو علاقة نفسه . ومن هـــذا عينه یمکن ان نشاهد ان ما یسمی عند هسرل و المقولات ، (اوحدة ـــ أكثرة – علاقة الكل بالجزء ، أكثر واقل ، حسول ، الى جانب ، نتيجة لي ، أول ، ثان ِ ، الخ ، واحد ، اثنان ، ثلاثة ، الخ ، في وخارج كذا ، الخ ، الُّخ) ليست غير التقاءات مثالية بين الأشياء ، تدركها سليمة تماماً ، دون ان تغنيها ولا ان تفقرها بشيء ، تدل فقط على الكثرة اللامتناهية للطرق التي بها حرية ما هو من اجل - ذاته يمكن ان تحقق سوية الوجود .

وقد تناولنا مشكلة العلاقة الأصلية بين مـــا هو من اجل ⁻⁻ ذاته والوجود وكأن مـــا هو من اجل ⁻⁻ ذاته كان مجرد شعور آني كا ينكشف للكوجيتو الديكارتي . والحق اننا التقينا من قبل بنجاة ما هو

من اجل ذاته .. من ذاته ، من حيث انه شرط ضروري لظهور المذات والمجردات . ولكن الطابع المتخارج ek-statique هو من اجل ذاته لم يكن بعد لا ضمنيا . وإذا كنا قد التزمنا بهذا المسلك ابتغاء وضوح العرض ، فينبغي الا نستنج من هذا ان الوجود ينكشف لموجود سيكون اولا حضورا من اجل ان يتكون بعد لأي مستقبلا . ولكن الوجود في تذاته ينكشف لموجود ينبثق كأمر آت لنفسه . ومعنى هلذا ان السلب الذي يكونه ما هو من اجل تذاته في حضرة الوجود له بعمد السلب الذي يكونه ما هو من اجل تذاته في حضرة الوجود له بعمد متخارج المستقبل : فن حيث انني لست من انا (علاقة متخارجة عن المكانياتي الحاصة) فإن علي الا اكون الوجود في تذاته كتحقيق كاشف الهذا . ومعنى هذا انني حضور " في الهلذا داخل نقص شمول معرق عن الشمول . فاذا ينشأ عن ذلك بالنسبة إلى كشف الهذا ؟

من حيث انني دائماً وراء من "انا ، ومقبل على نفسي ، فإن الهذا الذي انا حاضر" فيه يظهر لي شيئاً اتجاوزه الى نفسي . والمدرك هسو اصلاً المتجاوز ، إنه شبيه بموصل في دائرة تيار الهوهوية ، ويظهر في حدود هذه الدائرة . وبالقدر الذي به اجعل نفسي سلباً للهذا ، فاني اهرب من هذا السلب الى سلب مكمل انصهاره مسع الأول ينبغي ان يُظهر ما هو في - ذاته الذي هو انا ، وهذا السلب الممكن على ارتباط في الوجود بالأول ، انه ليس امراً اياً كان ، بسل هو السلب المتمم لخصوري في الشيء . لكن لما كان ما هو من اجل - ذاته يتكون ، طفوري في الشيء . لكن لما كان ما هو من اجل - ذاته يتكون ، والسلب يعلن عن نفسه خارج نفسه بواسطة الوجود ، بما ليس هو إياه ، وهو يعلن عن نفسه خارج نفسه بواسطة الوجود ، بما ليس هو إياه ، وهو يسرد وجوده في الخارج على نحو و الانعكاس — العاكس ، والسلب المتمم الذي يكونه بوصفه إمكانه الخاص هو إذن سلب - حضور ، المتمم الذي يكونه بوصفه إمكانه الخاص هو إذن سلب - حضور ، المني ان ما هو من اجل - ذاته عليه ان يكونه كشعور لا - موضوعي thétique و non-thétique و الانجاز على نفسه به الوجود -

وراء " الوجود . والوجود " وراء " الوجود يرتبط بالهذا الحاضر ، لا بعلاقة ما للخارجية ، ولكن بعلاقة محددة للتمام تقوم في تضايف دقيق مع علاقة ما هو من اجل - ذاته ومستقبله . واولاً ، الهذا ينكشف في سلب وجود يجعل نفسه ليس يكون هذا ، لا بوصفه مجرد حضور، ولكن كسلب سيأتي إلى نفسه ، هو إمكانه الخساص وراء حاضره ، وهذ الامكان الذي يلاحق الحضور الخالص كمعناه خارج كل متناول وبوصفه مــا يعوزه كي يكون في ذاته ــ هو اولاً بمثابة إسقاط projection للسلب الحاضر من حيث هو التزام . وكل سلب لا يكون له وراء ذاته ، في المستقبل ، كإمكان يـــاتى اليه ويفر ّ اليه ، معنى الالتزام يفقد كل معناه بوصفه سلباً . وما ينكُّره ما هو من اجل آ ذاته ، ينكره ، مع بعد المستقبل ، ، سواء تعلق الأمر بسلب خارجي: هذا ليس ذاك ، هذا الكرسي ليس منضدة - او بسلب باطن يتعلق بالنسبة إلى الذاك ، إما الآن والمستقبل ــ وإما في الآن الدقيق ، ولكن السلب حينئذ يكون له طابع موقت يكو"ن المستقبل كخارجية خالصة بالنسبة الى التعن الحاضر ﴿ هَذَا وَذَاكُ ﴾ . وفي كلتا الحالتين ، يأتي المعنى إلى السلب ابتداءً من المستقبل ، وكل سلب متخارج ". ومن حهث أن ما هو من أجل - ذاته ينكر نفسه في المُستقبل ، فإن هذا الذي بجعل من نفسه سلباً له ينكشف بوصفه مقبلاً على نفسه من المستقبل. وإمكان أن الشعور هو لا موضوعياً non thétiquement كشعور (بـ) القدرة على ألا يكون هذا ينكشف كمكمنة potentialité للهذا أن يكون مــا هو . وأول مكمنة للموضوع ، مثل مضايف الالتزام ، والتركيب الانطولوجي للسلب ، هو الثباتpermanence الذي يأتي اليه دائماً من أعماق المستقبل. وانكشاف المنضدة كمنضدة يقتضي ثباتاً للمنضدة يأتيها من المستقبل وليس معطى شاهداً فقط ، بل مكمنة . وهذا الثبات لا

يأتي المنضدة من مستقبل موضوع في اللامتناهي الزماني : فـــان الزمان اللامتناهي لا يوجد بعد ُ ؛ والمنضدة لا تنكشف من حيث أن لها إمكان أن تكون منضدة إلى غير نهاية . والزمان الذي هو موضوع هذا البحث ليس متناهياً ولا لامتناهياً : بل فقط المكمنة تُظْهِر بُعْدَ المستقبل . ولكن المعنى المقبل للسلب هو ان يكون ما يعوز سلب مسا هو من أجل - ذاته ليصبح سلباً في ذاته . وبهذا المعنى ، فــــإن السلب ، في المستقبل ، تحديدٌ للسلب الحاضر . وفي المستقبل ينكشف المعنى الدقيق لما علي" ألا أكونه كمضايف للسلب الدقيق الذي عسليَّ ان أكونه . والسلُّب المتعدد الأشكال للهـــذا ، حيث الأخضر يتكون من شمول ه خشونة – ضوء ، ، لا يتخذ معناه إلا إذا كان عليه أن يكون سلباً للاخضر ، أي لوجود ــ أخضر أساسه ينحو نحو توازن السوية . وبالجملة فان المعنى ــ الغائب لسلبي المتعدد الأشكال هو سلب محكم لأخضر أصفى خضرة على أساس غير متفاضل (غير متنوع) وهكذا فإن الاخضر الحالص يأتي إلى و الأخضر ــ خشونة ــ ضوء ، من أعماق المستقبل جوصفه مرعناه . وهنا ندرك معنى ما سميناه باسم ۵ التجريد ۽ . والموجود الا علمك ماهيته ككيفية حاضرة . إنه سلب الماهية : فالأخضر ليس أبداً أخضر . ولكن الماهية تصدر عن أعماق المستقبل الى الوجود ، بوصفها معنى ليس معطى أبدأ ، ويات حقه ابدأ . وهــــذا هو المضايف الصرف المثالية الخلاصة، لسلبي . وبهذا المعنى لا توجد أبداً عماية تجريد ، إذا مفهمنا من قط م قعلاً تفسانياً توكيديًا للاعتيار يتم بفعل مكونُّن . وبللاً مِن تجريد يو يض الكيفيات ابتداء" من الأشياء ، فانه بجب ان ننظر في أن التجريد ، بوصفه فعل وجود أصلياً لمـــا هو من أجل ـــــ ذاته هو كيا يكون ثمّ بوَّجه عام أشياء وعالم . والمجرد تركيب للعالم خروري . لأنبئاق العيني ، والعيني لا يكون عينياً إلا من حيث أنه يذهب خروري نحو للب بر"د ، ويعلن عنه بواسطة المجرد بما هو عليه : فسا هو من

أجل ذاته كاشف " مجرد في وجوده . ومن هنا نرى أنه من وجهة النظر هذه الثبات والمجرد أنه هما امر واحد . فإذا كان للمنضدة ، عا هي منضدة ، مكمنة ثبات ، فللك عقدار ما عليها أن تكون منضدة . والثبات إمكان محض من اجل الملا كي يكون مطابقاً لماهيته .

وقد رأينا في الجزء الثاني من هذا الكتاب ، أن الممكن الذي هو انا والحاضر الذي أفر" منه كانت بينها علاقة ما ينقص مع مـــا ينقصه . والالتحام المثالي بين ما ينقص وما ينقصه . فالنقص ، بوصفه شمولاً لا يقبل التحقيق ، يلاحق ما هو من أجل - ذاته ويكو"نه في وجوده نفسه بوصفه عدم وجود . إنه ــ كما قلنا ــ ما هو ^{ــ.} في ^{ــ} ذاته ^{ــ} مـــن أجــل - ذاته او القيمة . ولكن هذه القيمة ليست ، على المستوى اللاإنعكاسي ، مدركة موضوعيّا thétiquement بواسطة ما هو من اجل ذاته ، إنها فقط شرط للوجود . فإن كانت استنباطاتنا صحيحة فسإن هذه الاشارة المستمرة الى انصهار (التحام) غير قابل للتحقيق فينبغي أن يظهر لنفسه لا كتركيب للشعور اللاإنعكاسي ، بـــل كإشارة عالية لتركيب مثاني للموضوع . وهذا التركيب بمكنّ الكشف عنه بسهولة ؛ فع الاشارة إلى انصهار السلب المتعدّد الأشكال في السلب المجرد الذي هو معنا ، فإن إشارة عالية ومثالية ينبغي أن تنكشف : هي إشارة انصهار الهذا الموجود مع ماهيته المقبلة.وهذا الانصهار ينبغي ان يكون عيث يكون المجرُّد أساساً للعيني وفي نفس الوقت يكون العيني أساساً للمجرد ؛ وبعبارة أخرى ، الوجود العيني ، بلحمه وعظمه ، ينبغي ان يكون المـــاهية ، والماهية ينبغي ان توجـــد هي عينها كتعيين concrétion كلّي ، أي مع الغنى الكامل لما هو عيني ، دون ان نستطيع مع ذلك أن نجســـد فيه شيئاً آخر غير نفسه في صفاته التامة . أو إذا شئنا الشكل ينبغي ان يكون لنفسه ... وبكامله ... مادُّتها . وفي مقابل ذلك المـــادة ينبغي أن تحدث كشكل مطلق . وهذا الانصهار المستحيل والمشار اليه دائماً الخاص بالماهية وبالوجود لا ينتسب الى الحاضر ولا الى المستقبل ، إنه بالأحرى يشبر الى انصهار الماضي والحساضر والمستقبل ، ويتراءى كتأليف ينبغى إجراؤه في الشمول الزماني . إنه القيمة ، من حيث هي علو ۖ ؛ إنها ما نسميه الجهال . فالجال يمثل إذن حالة مثالية للعالم ، مضايفة لتحقيق مثالي لما هو من أجل - ذاته ، فيه الماهية والوجود للاشياء تنكشف كهوية لموجود هو ، في هذا الانكشاف نفسه ، ينصهر مع ذاته في الوحدة المطلقة لما هو في - ذاته . ولأن الجميل ليس فقط تأليفاً عاليــــاً ينبغي إجراؤه ، بل لا مكن ان يتحقق إلا" في وبواسطة تشميل totalisation لانفسنا ، فإنه من أجل هذا نويد الجميل وندرك الكون بوصفه ينقصه الجال ، بالقدر الذي به نحن ندرك انفسنا كنقص . ولكن الجميل ليس مكمنة potentialité للأشياء كما ان ما هو " في " ذاته " من اجل" ذاته ليس إمكاناً خاصاً عا هو من اجل - ذاته . إنه يلاحق العالم كأمر لا عكن تحقيقه . وبالقدر الذي به الانسان محقّق الجميل في العالم، فإنه يحققه على نحو متخيّل . ومعنى هذا أنه في البيان الجـــالي أدرك موضوعاً خيالياً من خلال تحقيق تخيلي لي انا بوصفي شمولاً في 🖳 ذاتـــه ومن أجل - ذاتــه . وفي العادة فان الجميل ، مثل القيمة ، ليس موضوعياً thématiquement موضّحاً بوصفه قيمة - خارج - متناول-العالم . إنه يُدرَك ضمنياً في الاشياء بوصفه غياباً ؛ وينكشف ضمنيــــاً من خلال نقص العالم.

وهذه المكمنات الأصلية ليست وحدها التي تميز الهذا . فبالقدر الذي به ما هو من اجل $^-$ ذاته عليه ان يكون وجوده وراء حاضره ، فإنه انكشاف لما وراء الوجود موصوفاً ، يأتي إلى الهذا من أعماق الوجود . ومن حيث ان ما هو من اجل ذاته وراء هلال القمر ، لدى موجود $^-$ وراء $^-$ الوجود هو البدر المقبل ، فإن البدر يصبح مكمنة الهلال ؛ ومن حيث ان ما هو من اجل ذاته هو وراء الدرعم ، لدى الزهرة ، فالزهرة حيث ان ما هو من اجل ذاته هو وراء الدرعم ، لدى الزهرة ، فالزهرة

هي مكمنة البرعم. وانكشاف هذه المكمنات الجديدة يتضمن علاقة أصلية في الماضي . ففي الماضي انكشفت تدريجياً رابطة الهلال بالقمر ، والبرعم بالزهرة . وماضي ما هو من أجل $^-$ ذاته هو ما هو من اجل $^-$ ذاته بوصفه معرفة . ولكن هذه المعرفة لا تظل عثابة معطى في حالة قصور للمعرفة بوصفها كذلك وخـــارج المتناول . لكن في الوحدة المتخارجة لوجوده ، وابتداءً من هذا الماضي يعلن ما هو من اجل 🦳 ذاته عما هو في المستقبل . ومعرفتي الخاصة بالقمر ثندً" عني من حيث هي معرفــة موضوعية thématique . ولكني هي ، وطريقيّي في الوجود هي ــ على الأقل في بعض الأحوال .. أن أجلب إلى نفسى ما لست أنا إياه على شكل ما لست إياه بعد . وهذا السلب للهذا - الذي كنته - انا هو على نحو مزدوج : على نحو ما ليس بعد ، ولما اكون . فأنا وراء الهلال كإمكان لسلب جذري للقمر بوصفه قرصاً كاملاً ، وبالتضايف مع عودة سلبي المقبل إلى حاضري ، والبدر يعود إلى الهلال ليحدّده في الهذا بوصفه سلباً : إنه ما ينقصه وما بجعله النقص موجوداً كهلال . وهكذا فإنه في وحدة السلب الانطولوجي الواحد،فإني انسب 'بعد المستقبل إلى الهلال من حيث هو هلال _ على شكل ثبات ومـــاهية _ واكو"نه بوصفه هلالاً بالعود المحدَّد اليه لما ينقصه . وهكذا يتكون سلم المكمنات الذي يذهب من الثبات إلى القوى . والآنيــة (الوجود الانساني) ، بتجاوزها لنفسها نحو إمكانها الخاص للسلب ، تجعل نفسها تكون ما به السلب بالتجاوز يأتي إلى العالم ؛ فبواسطة الآنية يأتي النقص إلى الأشياء على شكل و قوة ، ، و وعدم تمام ، ، و تأجيل ، (وقف التنفيذ) ، مكمنة .

ومع ذلك فإن الوجود العالي للنقص لا يمكن ان تكـــون له طبيعة النقص المتخارج في المحايثة . ولننظر في هذا بإمعان . إن ما هو في ⁻⁻⁻ ذاته هو ما هو دون أي تشتت متخارج في وجوده . فليس عليه إذن ان يكون ثباته أو ماهيته أو الناقص اللَّتي ينقصه ، كما علي ان اكون مستقبلي . وانبئاتي في العسالم يفجِّر في نفس الوقت المكمنات . ولكن هذه المكمنات تتحجر في انبثاقها نفسه، وتنخرها الخارجية exteriorité وهنا تجد الوجه المزدوج لما هو عال ، الذي هو ، في اشتراكه نفسه، يولُّد المكان : شمول يتبدُّد الى اضَّافات خارجية . والمكمنة تعود مسن أعماق المستقبل على الهذا لتعيينه ، ولكن علاقة الهذا بوصفه في - ذاتمه مع مكمنته علاقمة ُ خارجية . فالهلال يتعيّن كناقص أو محروم من ـــ بالنسبة الى البدر . لكنه في نفس الوقت ينكشف بوصفه هو بكامله ما هو ، تلك العلامة العينية في الساء ، التي ليست في حاجة الى شيء كي تكون ما هي . والامر كذلك بالنسبة الى هذا البرعم ، وهذا العود من الكبريت الذي هو ما هو ، والذي معناه بكونه - عود كبريت يظل خارجيًا ، ويمكن ان يشتعل ، ولكنه الآن ما هو إلا هـذه القطعة من الحشب الابيض ذات الرأس الاسود . ومكمنات الهـــذا ، وان كانت على ارتباط وثبق به ، تتجلى كأمور في $\overline{}$ ذاتها ، وهي في حالة سوية بالنسبة إليه . وهذه الميزة يمكن أن تنكسر ، إذا ما قدَّف بها في وجه رخام المدخنة فتتحطم . ولكن هذه المكمنة مقطوعة تماماً عنها ، لأنهــــا ليست غير المضايف العالي لامكاني أنا ان اقذف بها في وجه رخـــام المدخنة ، ولكن المحرة في ذاتها ليست قابلة ولا غـــير قابلة للكسر : إنها كائنة . وليس معنى هذا ان في وسعي أن اعتبر الهذا خارجاً عسن كل مكمنة : فلكوني مستقبل نفسي ، فإن الهــــــذا ينكشف أنه مزو"د عكمنات ؛ وإدراك عود الثقاب بوصفه قطعة من الخشب الابيض ذات رأس أسود ليس تجريداً لها من كل مكمنة ، بل فقط منحها مكمنات جديدة (ثبات جديد ــ ماهية جديدة) . ولكي يتجرد الهذا من كل

ولكن الهذا له مكمنات عديدة متكافئة، أعنى أنها في حالة تكافؤ بالنسبة اليه . ذلك انه ليس عليه ان يكونها . وفضلًا عن ذلك فان ممكناتي ليست تكون ، بل هي تصبر ممكنة ، لأن حريثي تنخرها من الداخل . اعني انه ، مها یکن إمکانی ، فإن مضاده هــو الآخر ممکن . إني استطیع ان اكسر هذه المحبرة ، واستطيع ايضاً ان اضعها في درج ؟ وقـــد اقصد ، من وراء الهلال ، إلى البدر ، ولكني استطيع ايضاً ان اطالب بثبات الهلال بوصفه كذلك . وتبعاً لذلك فإن المحرة تزود بإمكانيات متكافئة : ان توضع في درج ، وان تكسر . وهـــذا الهلال يمكن ان يكون منحني مفلوحاً في الساء او قرصاً في حالة تأجيل (وقف التنفيذ). وهذه المكمنات التي تعود على الهذا دون ان تكون قد كانت به ودون أن يكون عليها ان تكونه ، نسميهـا محتم**لات** probabilité ، للدلالة على انها توجد على نحو ما هو في $^-$ ذاته . إن ممكناتي ليست تكون ، بل هي تصبر ممكنية . ولكن المحتملات لا تصبر محتملات : إنهــا في ذاتها ، من حيث هي محتملات . وجذا المعنى فسإن المحبرة تكون ، ولكن كونها - محبرة أمر محتمل ، لأن ، ان - يكون - عليه - ان - يكون - محبرة ، الحاص بالمحبرة هو مظهر محض يلوب حالاً في علاقة هي الخارجية . وهذه المكمنات ، او الاحمالات ، التي هي معنى الوجود ، وراء الوجود ، لأنها في - ذاتها وراء الوجود ، هي لا ا اشياء . وماهية المحرة قد كانت بوصفها مضايفة للسلب الممكن لما هو من اجل - ذاته ، ولكنها ليست المحمرة وليست الوجود : فن حيث انها في ذائها ، فإنها سلب مشخَّص ، مُشيًّا ، اعني انــه لا شيء ، وينتسب إلى كم العدم الذي يحيط بالعالم ويحدده . إن ما هو من اجل _ وجود المحبرة ، في ذلك المستقبل الـذي ليس يكون ؛ وكل مكمنات الوجود ، من الثبات حتى المكمنة المكيفة ، تحد بأنها ما ليس الوجود

بعد دون ان يكون عليه حقها ان يكونها. وهنا ايضاً المعرفة لا تضيف شيئاً إلى الوجود ولا تنقصه شيئاً ، ولا تزينه بأية كيفية جديدة . إنها تجعل ان ثم وجوداً بتجاوزه إلى عدم لا يقوم بينه وبينه غير روابط سالبة للخارجية : وطابع العدم المحض للمكمنة هذا يستخلص بوضوح من السبل التي يسلكها العلم ، الذي سهدف إلى تقرير علاقات خارجية عضة ، فيقضي جدرياً على ما هو بالقوة ، أي على الماهية والقوى . ومن ناحية اخرى فإن ضرورة كتركيب ذي دلالة للإدراك يظهر بوضوح إلى درجة لا حاجة معها إلى الإلحاح : إن المعرفة العلمية لا يمكن ان تتغلب ولا ان تقضي على التركيب المحدث للمكمنة في الإدراك ؟ بل

وقد حاولنا أن نبين كيف أن حضور ما هو من أجل - ذاته في الوجود قد كشف عن هذا كشيء ؛ وأبتغاء الوضوح في العرض كان علينا أن نبين تدريجياً التراكيب المختلفة للشيء : الهــــــــــــــــــــــــــ العرض الثبات ، الماهية والمكمنات . ولا غرو مع ذلك أن هذا العرض المتوالي البيناسب مع أولوية حقيقة لبعض هذه اللحظات على اللحظات الاخرى: فإن أنبثاق ما هو من أجل - ذاته يجعل الشيء ينكشف مــع مجموع تراكيبه . وليس ثم تركيب وأحد منها لا يتضمن سائرها : فالهذا ليس له أولوية منطقية على الماهية ، بل على العكس يفترضها، وبالمثل فإن الماهية أن يظهر إلا على أساس العـــالم ، ولكن العالم مجموعة من ألهذات ؛ والعلاقة المفككة للعالم مع الهذات ، وعلاقة الهذات مع العالم هي المكانية. والعلاقة المفككة للعالم مع الهذات ، وعلاقة الهذات مع العالم هي المكانية. فليس ثم هنا إذن أي شكل جوهري ، ولا أي ميداً وحدة كي يقف خلف أحوال ظهور الظاهرة : فكل شيء يعطى دفعة واحدة دون أية أولوية ، ولنفس الاسباب يكون من الحلاً أن نتصور أولوية ما لما هو المتالمي ، والوقة ، إلى الماقة ، إلى المناق ، والموقة ، أفضت بنـــا ، في الواقع ، إلى المناق ، إلى المناق ، إلى الموقة ، إلى المناق ، إلى ا

إبراز الشيء في العالم ، وجذا فقد يغرى بنا ان نعتقد ان العالم والشيء ينكشفان لما هو من اجل - ذاته في نوع من العيان التأملي: وفقط بعد لأي تترتب الموضوعات الواحدة بالنسبة إلى الاخرى في ترتيب عمسلي للأداتية . ومثل هذا الحطأ سيُتَجنَّب إذا شئنا ان نعتبر ان العالم يظهرً في داخل دائرة الهوهوية . إنه ما يفصل ما هو من اجل - ذاتـه عن نفسه ، او على حد تعبر هيدجر : ما ابتداء منه الآنية تعلمه عن نفسها ما هي هي . وهذا المشروع الاسقاطي projet نحو الذات لمــــا هو من اجل -- ذاته ، الذي يكون الهوهوية ، ليس ابدأ سكوناً تأملياً . إنه نقص ، كما قلنا ، ولكنه ليس نقصاً مُعطى : بل نقص عليه ان يكون نقصاً لنفسه هو . وينبغي ان نفهم ان النقص المشاهد او النقص في ¯ ذاته مختفى في خارجية ؛ وقد بينسًا ذلك في الصفحات السابقة . ولكن الموجود الذي يكون نفسه كنقص لا يمكن ان يتحدد إلا هناك على ذاك الذي ينقصه ويكونه ، وبالجملة ، بواسطة انتزاع لذاته من ذاته باستمرار ناحية الذات الذي عليه ان يكونها . ومعنى هذا ان النقص لا يمكن ان يكون لذاته نقص ذاته إلا كتقص مرفوض : والرابطة الوحيدة الباطنة حقاً بن ما ينقص شيئاً ، وما ينقص هو الرفض . وبالقدر الذي بـــه الوجود الذي ينقص شيئاً ... ليس ما ينقصه ، فإننا ندرك فيه سلباً . ولكن إذا كان هذا السلب ينبغي الا يزول في خارجية – محضة _ ومعها كل إمكان سلب بوجه عام ـ فإن اساسه هو في الضرورة التي للوجود الذي ينقص شيئاً ... بأن يكون ما ينقصه . وهكذا فإن اساس السلب هو سلب ُ سلب . ولكن هذا السلب - الاساس ليس مُعْظى : كما ان النقص الذي هو لحظة اساسية فيه ليس مُعْطَى : إنه عثابة ما عليه ان يكون ؛ ومــا هو من اجل - ذاته يوجد في الوحـــدة الشبحية « انعكاس ⁻ عاكس » نقصه هو ، أعني انــه يسقط نفسه نحــوه برفضه إياه . والنقص بوصفه فقط نقصاً ينبغي القضاء عليمه بمكن ان يكون نقصاً باطناً بالنسبة إلى ما هو من اجل ^ ذاته ، ومـــا هو من اجل ذاته لا عكن ان محقق نقصه هو الا بأن يكون عليه ان يكونه ، أعنى بأن يكون مشروعاً مسقطاً نحو القضاء عليه . وهكذا فإن علاقة ما هو من اجل ذاته مع مستقبله ليست ابــداً استاتيكية (سكونية) ولا معطاة ؛ بيد ان المستقبل يأتي إلى حاضر ما هو من اجل ذاته ابتغاء ان عدده في قلبه من حيث ان ما هو من اجل - ذاته هو هناك في المستقبل بمثابة القضاء عليه . وما هو من اجل ذاته لا ممكن ان يكون هنا نقصاً إلا إذا كان هناك قضاءً على النقص ؛ ولكنه قضاء عليه ان يكونه على نحو ان لا يكون. وهذه العلاقة الاصلية هي التي تمكِّن فها بعد من ان نشاهد تجريبياً مناقص جزئية بوصفها مناقص معاناة ً او متحملة . إنهسا الأساس ، بوجه عام ، للشعورية affectivité ؛ وهي ايضاً التي تحاول تفسيرها نفسيآ بأن نضع فيا هو نفسي تلك الاوثان والاشباح التي تسمى الميول او الشهوات appétits . وهذه الميول ، او هذه القوى ، الي تولج قسراً في اليسوخية psyché ، ليست مفهومة في نفسها ، لأن عالم النفس يقدمها على انها موجودات في ذاتها ، أعنى ان طابعها نفسه بوصفها قوة يناقضه سكونها الباطن السوية ، ووحدتهـا تتشتت إلى مجرد علاقة خارجية . ولا نستطيع ان ندركها الا بوصفها إسقاطاً في مـا هو في - ذاته لعلاقة وجود محايثة خاصة بما هو من اجل ذاته ، علاقة مع نفسه ، وهذه العلاقة الانطولوجية هي التقص بعينه .

لكن هــذا النقص لا يمكن ان يُدرك موضوعياً المقمر التأمل غير وان يُعرَف بواسطة الشعور اللاانعكاسي (كما أنه لا يظهر التأمل غير الخالص والظنين الذي يدركه كموضوع نفسي ، أعني كميل او كعاطفة). إنه ليس ميسوراً إلا للتأمل المطهر ، وليس لنا ان نشغل انفسنا هنا بهذا الاخير . فعلى مستوى الشعور العالم إذن لا يمكن هــذا النقص ان يظهر إلا في حال إسقاط projection ، بوصفه طابعاً عالياً ومثالياً .

فإذا كان ما ينقص ما هو من أجل `` ذاته هو حضور مثالي ٌ في وجود - وراء - الوجود ، فإن الوجود - وراء الوجود يُدرك أصلاً كنقص في - الوجود . وهكذا فإن العالم ينكشف بوصفه مُلاحقاً من جانب غيابات عليها أن تتحقق ، وكل هذا يظهر مع موكب مسن الغيابات التي تشر إليه وتعيّنه . وهذه الغيابات لا تختلفُ أساساً عن المكمنات . ولكننا ندرك معناها على نحو أفضل. وهكذا فإن الغيابات تدل على الهذا بوصفه الهذا ، وبالعكس ، الهذا يشير ناحية الغيابات . ولما كان كـل غياب موجوداً - وراء - الوجود ، أي في - ذاته غائب ، فإن كل هذا يشر ناحية حالة أخرى لوجوده او ناحية موجودات أخرى. ولكن من البيّن ان هذا التنظيم على شكل عُقَد مشيرة يتحجر الى في - ذاته، لان الامر يتعلق بما هو في 🗕 ذاته ، وكل هـــذه الاشارات الصامتة المتحجرة ، التي تسقط في سويّة العزلة في نفس الوقت الذي تنبثق فيه، تشبه بَسمة الحجر ، في العيون الخاوية للتمثال . حتى إن الغيابات التي تظهر خلف الاشياء لا تظهر كفيابات "ببها الاشياء صفة الحضور . ولا مكن أيضاً ان يقال الها تنكشف كأمور ينبغي على تحقيقها ، الأن الأنا تركيب عال اليسوخيه يظهر فقط الشعور التأملي". الها مقتضيات حالصة تقوم بخلاءاتَ تتطلب الامتلاء ، في وسط دائرة الهوهوية . غير ان طابع كونها و خلاءات تتطلب الامتلاء بما هو من اجل - ذائسه ، يتجل للشعور اللاإنعكاسي بواسطة ازوم مباشر وشخصي يُحيا بما هو كذلك دون ان محال إلى شخص ولا ان يموضع thematise . فغي وبواسطة ان تعاش كدعاوي ينكشف ما اسميناه ، في فصل آخر ، بأسم هوهويتها . إنها المهات taches ، وهذا العالم عالم مهات . وبالنسبة إلى فإن الهـذا الذي تدل عليه هو في وقت واحد و هذا من هذه المهات ، ـ اعني ما هو في ~ ذاته الوحيد الذي يتعين بواسطتها وتدل هي عليه بوصفها تستطيع ملئها ــ وما ليس عليه ابدأ ان يكون هذه المهمَّات ، لأنه في الوحدة المطلقة للهوية . وهذا الارتباط في العزلة ، وعلاقة القصور الذاتي هذه في الديناميكي هي ما سنسميه باسم علاقة الوسيلة بالغاية . إنه وجود - من أجــل منحط ، ثلمته الحارجية ، ومثاليته العالية لا يمكن أن تتصوّر إلاّ كمضايف للوجود - من اجل الذي على ما هو من أجل-ذاته أن يكونه . والشيء، من حيث أنه يسكن في وقت واحد في السعادة المطمئنة للسوية ، وأنه ايضاً يشير من وراثه إلى مهات تتطلب الإنجــــاز تعلنه عا عليه أن يكون ، ... هو الأداة او الآلة . والعلاق...ة الاصلية بن الاشياء بعضها وبعض ، تلك التي تظهر على أساس العلاقة الكميّة للهذات ، هي علاقة الادائية ustensilité . وهذه الادائية ليست متأخرة ولا خاضعة للتراكيب التي أشرنا اليها من قبل: فبمعنى ما هي تفترضها، وبمعنى آخر هي مفترضة بها . ان الشيء لا يكون أولاً شيئاً من أجـل أَنْ يَكُونَ بَعَدُ ذَلِكَ أَدَاةً ﴾ وليس أُولاً أَدَاةً كي ينكشف فيها بعد على أنه شيء : إنه شيء - اداة . ومن الحق، مع ذلك ، أنسه سينكشف للبحث اللاحق للعالم على انه شيء فقط ، اعني مجرداً من كل أداتية . ولكن ذلك لان العالم لا يهتم إلا" بتقرير العلاقة الحالصة للخارجية؛والنتيجة لهذا البحث العلمي هي ان الشيء نفسه مجرداً من كل أداتية ، يتبخر لينتهي إلى خارجية مطلقة . ومن هنا نرى بأي قدر بجب ان نصحح عبارة هيدجر : صحيح أن العالم يظهر في دائرة الهوهوية ، ولكن لما كانت الدائرة لاحموضوعوية non-thétique فإن إعلان مَن أنا لامكن هو نفسه ان يكون موضوعياً thétique . والوجود في العالم ليس معناه الفرار من العالم إلى الذات ، بل الفرار من العالم إلى ما وراء العالم الذي هو العالم المُقبل . وما يعلنه العالم لي هو فقط : عالمي ، mondain. بقي أنه اذا كانت الاحالة الى غير نهاية الحاصة بالادوات لا تحيل أبدآ إلى ما هو من اجل - ذاته هو انا ، فإن مجموع الادوات هو المضايف الدقيق لإمكانياتي . ولما كنت أنا إمكانياتي ، فإن ترتيب الادوات في

العالم هو الصورة المسقطة فيها هو في 🦳 ذاته لإمكانياتي ، أي لما أنا هو. ولكن هذه الصورة العالمية لا أستطيع ابدأ أن افك رموزها: بل اكيَّف نفسى لها في وبواسطة الفعل ؛ ولا بد من الانشقاق التأملي حتى أستطيع ان اكون لنفسي موضوعاً . فليس إذن باللاحقيقية تصنع الآنية في العالم؛ بل الوجود - في - العالم ، بالنسبة اليها ، هو الضياع جذرياً في العالم بالكشف نفسه الذي بحمسل ثم عالماً ، أعنى محالاً إليه بغير إبطاء ، غير الثورة التأملية . ولا يجدي فتيلاً ان يُعترض علينا فيقال ان سلسلة و من أجل ماذا ي معلقة ب و مين اجــل من ي Worunmwillen . صحيح أن ، من أجل مَن ، تحيلنا الى تركيب للوجــود لم نوضحه بعدُ : ما من أجل _ الغير . و « المين أجـــل مَن » يظهر دائمـــاً خلف الادوات . ولكن هذا و المين أجل مَن ، لا يقطع السلسلة . إنه حلقة فيها ، فقط ، ولا يسمح ، حين يُنظر اليه من وجهة نظر الاداتية ، بالفرار الى ما هو في - ذاته . صحيح ان لباس العمل هذا هو من اجل العامل . ولكن ذلك من اجل ان يستطيع العامــــل اصلاح السقف دون ان يتسخ . ولماذا لا يتسخ ؟ لكي لا ينفق في شراء الملابس الجزء الاكبر من اجره . ذلك ان هذا الاجر يعطى بوصفه الحد الادنى من المال الذي ممكنه من الوفاء بمعيشته ؛ وهو « يعيش » من أجل ان يقدر على استخدام قدرته على العمل في اصلاح السقف . ولمساذا مجب عليه ان يصلح السقف ؟ حتى لا يسقط المطر في المكتب الذي يشتغل فيه موظفون يقومون بأعمال المحاسبة ، الخ . وليس معنى هذا أنه بجب علينا دائماً أن ندرك الغير بوصفه أداة (آلة) من نمط خاص، ولكن فقط أنه حين ننظر في الغير ابتداء من العالم ، فإننا لن نفر أبدا مسن الاحالة ــ الى غير نهاية ــ لعقد الاداتية .

وهكذا فإنه بالقدر الذي به ما هو من اجل - ذاته هو نقض نفسه

بوصفه رفضاً ، وبالتضايف مع وثبته نحو ذاته ، فإن الوجود ينكشف له على أساس عالم بوصفه شيئاً آداة ، والعالم ينبثق كأساس غسير متفاضل من العُمَّد المشيرة اللاداتية . ومجموع هذه الاحالات مجرد من الممنى ، ولكنه بهذا المعنى لا توجد إمكانيات لتوضع مشكلة المعنى على هذا المستوى . نحن نعمل لنعيش ، ونعيش لنعمل . والسؤال عن معنى الجملة و الحياة حمل » : و لماذا اعمل ، أنا الذي احيا ؟ لماذا نحيا إذا كان ذلك من اجل ان نعمل » — هذا السؤال لا يمكن ان يوضع إلا على المستوى التأملي لأنه يتضمن كشفا لما هو من أجل — ذاته بنفسه .

بقى أن نفستر لماذا عكن الاداتية أن تنبثق في العالم ، بوصفها مضايف السلب الحالص الذي هو انا . ولماذا لست سلباً عقما متكرراً باستمرار للهذا من هذا هو هذا خالص ؟ وكيف يتأتى لهذا السلب أن يكشف عديداً من المهمات هي صورتي ، إذا لم أكن غير العدم الخالص الذي على" ان اكونه ؟ للجواب على هـــذا السؤال ينبغي ان نتذكر ان ما هو من اجل - ذاته ليس فقط مستقبلاً يأتي الى الحاضر . إن عليه ايضاً ان يكون ماضيه عملي شكل و كُنْتُ ، والتضمن المتخارج للابعاد الزمانية الثلاثة هو محيث أنه لو كان ما هو من أجل - ذاتسه موجوداً يعلن له عن معنى ما قد كان بواسطة مستقبله، فإنه، في نفس الانبثاق ، موجود ً عليه ان يكون ؛ ما سيكون ، في منظور نـوع من و كان ، يفر" هو منه . وبهذا المعنى ينبغي دائماً ان نبحث عن معنى البعد الزماني في مكان آخر ، في تُبعد آخر ؛ وهذا مـــا سميناه باسم التشتت diaspora ؛ لأن وحدة ما هو مشتت ليست مجرد انتساب معطى: إنها ضرورة تحقيق التشتت diaspora بأن بجعل نفسه مشروطاً هنا ، في الحارج ، في وحدة السذات . والسلب إذن الذي هـو انسا والذي يكشف و الهذا ، عليه إذن ان يكون على نحو ﴿ كَانَ ، . وهذا السلب

الخالص الذي هو ، من حيث انه مجرد حضؤو ، ليس يكون ، لـــه وجوده خلفه ، من حيث هو ماض أو فعلية facticité . ومن حيث هو كذلك ينبغي ان نقر " بأنه ليس ابداً سلباً بغير جذور . ولكنه، على العكس ، سلب مكيتف qualifiée ، إذا شئنا ان نفهم من هذا أنه يجر" تكييفه من خلفه بوصفه الوجود الذي عليه ألا يكونه عـــلى شكل « كان » . والسلب ينبثق كسلب غـــــر ـــ موضوعي non-thétique للماضي ، على نحو التعيُّن الباطن ، من حيث انه يصير سلباً موضوعياً thétique للهذا . والانبثاق يحدث في وحدة (وجود لاجل ، مزدوج، لأن السلب محدث في الوجود ، على نحو الانعكاس [—] العاكس، كسلّب للهذا، من اجل ان يفر" من الماضي الذي هو ويفر" من الماضي من اجل ان يتخلص من الهذا بالفرار منه في وجوده نحو المستقبل . وهـــــذا ما سنطلق عليه اسم ووجهة نظر»ما هو من اجل [—] ذاته الى العالم. ووجهة بوصفه علاقة أصيلةً بما هو في ¯ ذاته . ولكن رأينا من ناحية أخرى ان كل ما هو من أجل ذائسه - هو هو على نحو ما « كان » كانتساب متخارج إلى العالم . إني لا اجد حضوري في المستقبل ، لأن المستقبل يسلم إلى العالم كمضايف لشعور قادم ؛ ولكن وجودي يظهر لي في الماضي ، وإن كان ذلك على نحو لا [—] موضوعي non-thétique، في إطار الوجود ⁻⁻ في ⁻⁻ ذاته ، أعنى بارزاً في وسَطَ العالم . ولا شك فيّ ان هذا الوجود لا يزال شعوراً بـ ... أعني من اجل [−] ذاتــه ؛ ولكنه من اجل ^ ذاته متحجر فيما هو غي ^ ذاته ، وتبعاً لذلك هو شعور بالعالم المنحط في وسط العالم . ومعنى المذهب الواقعي réalisme ، والمذهب الطبيعي ، والمذهب المادي هو في المـــاضي : فهذه الفلسفات الثلات اوصاف للماضي كما لو كان حاضراً . فما هو من اجل - ذاته هو إذن فرار مزدوج من العالم : إنه يفر من وجوده — في — وسط —

العالم كحضور لعالم بهرب هو منه . والممكن هو الحد الحر للفرار . وما هو من اجل - ذاته لا يمكن ان يفر إلى عسال ليس هو إياه ، بل فقط إلى عال هوهو . وهذا مسا ينتزع كل إمكان وقوف من ذلك الفرار المستمر ، وإذا امكن استخدام صورة غليظة ، ولكنها تدل على ما اقصده بشكل اوقع ، لنذكر الحار الذي يجر وراءه عربة ويحاول ان ينقط جزرة وضعت على طرف عصا مشبوكة في السرج . فكل محاولة من الحار لالتقاط الجزرة ينتج عنها ان يتقدم العربة كلها والجزرة معها من ينظم العربة كلها والجزرة معها المخزرة دائماً على نفس المسافة من الحار . وهكذا نعدو خلف المتناول . نحن نعدو خلف انفسه : وليس إلا عدونا ، ويتحدد بهذا نفسه خارج المتناول . نحن نعدو خلف انفسنا ، ونحن بهذا ، الموجود الذي لا يمكنه ان يلحق بنفسه . ويمعنى ما فإن العدو مجرد من المعنى ، لأن الحد غير معطى ابداً ، بل مخترع ومقدوف بالقدر الذي به نعدو نحوه . ويمعنى من كل شيء فإن الممكن هو معنى ما هو من اجل - ذاته : ولكن من كل شيء فإن الممكن هو معنى ما هو من اجل - ذاته : ولكن بالاحرى يوجد ولا يوجد معنى الفرار .

وفي هذا الفرار نفسه الماضي الذي هو انا الى المستقبل الذي هو انا، يرتسم المستقبل مقدماً بالنسبة إلى الماضي وفي نفس الوقت بهب الماضي كل معناه . والمستقبل هو الماضي متجاوزاً بوصفه ما في تذاته معطى نحو ما في تذاته سيكون اساس نفسه ، أعني انه سيكون من حيث ان علي ان اكونه . وممكني استئناف حر لماضي من حيث ان هدذا الاستئناف يمكن ان ينقده وهو يؤسسه . إني افر من الوجود دون اساس الذي قد كنته إلى الفعل المؤسس الذي لا يمكن ان اكوند الإ عدلي نحو مدا ربما سأكونه وهو دائقه يكونه ، أعني مدا هو النقص الذي يجعل ما هو من اجل ذاته نفسه يكونه ، أعني مدا ينقص السلب الحاضر من حيث انه سلب عكيةف (اعني سلباً صنعسه ينقص السلب الحاضر من حيث انه سلب عكيقف (اعني سلباً صنعسه ينقص السلب الحاضر من حيث انه سلب عكيقف (اعني سلباً صنعسه ينقص السلب الحاضر من حيث انه سلب عكيقف (اعني سلباً صنعسه المناس المناسب الحاضر من حيث انه سلب عكيقف (اعني سلباً صنعسه المناسب الحاضر من حيث انه سلب عكيقف (اعني سلباً صنعسه المناسب الحاضر من حيث انه سلب عكيقف (اعني سلباً صنعسه المناسبة الحاصر عليه المناسبة المناسبة المناسبة الحاص المناسبة المناس

خارج ذاته في الماضي) . ومن حيث هو كذلك : فإنه مكيف . لا بوصَّه مُعطَى سيكُون صفته الخاصَّة على عالم مسا هو في 🗕 ذاته ، ولكن كإشارة للإستثناف السذي يؤسس الوصف المتخارج الذي كافه ما هو من اجل [—] ذاته . وهكذا نجد ان العطش ثلاثي البعد : إنه فرار حاضر من حالة خلاء كانها ما هو من أجل – ذاته. وهذا الفرار نفسه هو الذي يعطى الحالة المعطاة طابع الحلاء او النقص : في الماضي لا مكن النقص ان يكون نقصاً ، لأن المعلى لا عكن و ان ينقص ، الا إذا فرار إلى ... وهذا الـ و إلى ۽ هو الذي يعطيه معناه . ومن حيث هو كذلك ، فإنه هـــو نفسه نقص يصنع نفسه ، أي هــو في وقت واحد تكوين في الماضى للمعطى بوصفه نقصاً او مكمنة ، واستثناف حر للمعطى بواسطة مـــا هو من اجل ⁻⁻ ذاته يصنع من نفسه نقصـــاً على شكل ه انعكاس " عاكس ، أي كشعور بالنقص . وما اليه يفر النقص، من حيث انه بجعل نفسه مشروطاً في كُونه ــ نقصاً بواسطة ما ينقصه ــ هو إمكان ان يكون عطشاً لا يكون بعد نقصاً ، أعني عطشاً – امتلاءً . والممكن دليل امتلاء ، والقيمة ، بوصفها وجوداً 🦳 شبحاً محيط بما هو من اجل - ذاته من كل ناحية وينفذ فيه ، هو دليل عطش سيكون في وقت واحد معطى ــ كما قد «كانه ۽ ــ واستثنافاً ــ مثلما ان فعل و الانعكاس - العاكس ، يكونه تخارجاً . فالأمر إذن ، كما هو مشاهد، أمرُ امتلاء محدد نفسه بوصفه عطشاً . والعلاقة المتخارجة المساضي ¬ الحاضر تزود مجمل هذا الامتلاء بالتركيب و عطش ۽ بوصفه معناه ، والممكن الذي هو انا ينبغي ان يقلم الكثافة نفسها، لحم الامتلاء ، كتأمل . وهكذا فإن حضوري في الوجود الذي يحدده في هذا هو سلب الهذا من حيث انني ايضاً نقص مكيَّف لدى الهذا . وبالقدر الذي به ممكني هو حضور ممكن في الوجود وراء الوجود ، فإن تكييف ممكني يكشف عن وجود - وراء - الوجود بوصفه الوجود اللذي حضوره - معاً هو حضور - معاً مرتبط كل الارتباط بامتلاء قادم . وهكذا ينكشف في العالم الغياب بوصفه وجوداً يتطلب التحقيق ، من حيث ان هذا الوجود مضايف للوجود - الممكن اللذي يعوزني . فكوبة الماء تظهر كأن عليها - ان - تشرب ، أي بوصفها مضايفاً لعطش يدرك لا - موضوعياً معاد المسلم المسلم المسلم، ستكون اوضح هذه الأوصاف ، التي تتضمن كلها علاقة بمستقبل العالم، ستكون اوضح إذا بينا ، الآن ، كيف انه ، على اساس السلب الأصلي ، زمان العالم او الزمان الكل ينكشف للشعور .

٤

زمان العالم

الزمان الكوني يأتي إلى العالم بواسطة ما هو من اجل - ذاته . وما هو في - ذاته لا يملك زمانية لأنه في - ذاته ، والزمانية هي ضرب وجود واحدي موجود هو دائماً على مبعدة من ذاتسه من اجل ذاته . وما هو من اجل - ذاته ، على المكس ، هو زمانية ، ولكنه ليس شعوراً بد زمانية ، اللهم إلا إذا حدث هو نفسه في علاقة « التأملي - الانعكاسي » . وعلى النحو اللاانعكاسي يكتشف الزمانية على الوجود ، إن الزمانية الكونية موضوعية objective .

إن ﴿ الْهَذَا ﴾ لا يظهر كحاضر عليه أن يصير فسيها بعد ماضياً ، وكان ، سابقاً ، مستقبلاً . فهذه ألمحترة ، منى أدركها ، في وجودها من قبل توجد أبعاد الزمان الثلاثة . ومن حيث أدركها على أنها ثبات، أي بوصفها ماهية ، فانهـا قد صارت في المنتقبل ، وان كنت لست حاضراً لديها في حضوري الفعلي بل بمثابة قادم " الى " نفسي . وبنفس الأمر فاني لا استطيع إدراكه اللهم إلا بوصفه قد كان ، في العالم ، من حيث أني كنت من قبل ، انا نفسي ، كحضور . وبهذا المعنى لا يوجد ، تأليف تعرُّف ، ، إذا فهمنا من هذا عمليةً تدريجية للتحقق من الهوية ، بالتنظيم المتوالي للآنات ، تهب معة للشيء المدرّك . ولكن ما هو من أجل 🗀 ذاته ينظم انفجار زمانيته على طول ما هو في 🦳 ذاته المنكشف وكأنه على طول سور هائل رتيب لا يرى نهايته . إني هذا السلب الأصلي الذي عليَّ ان أكونه ، على نحو ما ليس بعد ومًّا قد كان ، لدى الوجود الذي هو ما هو . فاذا فرضنا إذن شعوراً منبثةاً الوجود سينكشف مع ماض ومستقبل ثابت لا يقتضيان أيـــة ﴿ عَلَيْهُ ﴾ تأليف وسيكونان الآنكشاف نفسه . والعملية لن تكون ضرورية إلا إذا كان على ما هو من أجل - ذاته ، في نفس الأمر ، أن يحتفظ بماضيه ويكو أنه . ولكن انكشاف ما هو في " ذاته ، من حيث أنه هو ماضي نفسه ، ومستقبل نفسه ، لا يمكن أن يكون إلا متزمناً . والهذا ينكشف زمانياً لا لأنه ينكسر من خلال شكل قبلي للمعنى الباطن ؛ ولكن لأنه ينكشف لانكشاف وجوده نفسه تزمُّن . ومع ذلك فإن الخلو من الزمانية a-temporalité الخاص بالوجود يتمثل في انكشافه نفسه : فمن حيث أنه لهذا يدرك في وبواسطة زمانية تتزمَّن ، فانه يظهر اصلاً بوصفه

زمانياً ؛ لكن من حيث أنه هو ما هو ، فإنه يرفض ان يكون زمانيته هو ، إنه يعكس فقط الزمان ، وفضلاً عن ذلك فإنه ينبذ العلاقة المتخارجة الباطنية التي هي ينبوع الزمانية البوصفها علاقة موضوعية للخارجية . والثبات ، بوصفه توفيقاً بن الهوية اللازمانية وبن الوحدة المتخارجة للترمن ، سيظهر إذن بوصفه الانزلاق المحضى الآنات في المتخارجة للترمن ، سيظهر إذن بوصفه الانزلاق المحضى ، ومجموعة بعلاقة عهرد الخارجية ، على سطح موجود يحافظ على ثبات محفرد من الزمان . فليس بصحيح اذن ان لازمانية الوجود تند عنا : إنها ، على العكس ، معطاة في الزمان ، وتؤسس طريقة وجود الزمان الكوني .

فن حيث إذن أن ما هو من أجل - ذاته و كان ۽ ما هو ، فان الأداة أو الشيء تظهر له كأنه كان ثم هناك من قبل . ومسا هو من أجل - ذاته لا عكن أن يكون حضوراً في الهذا الا كحضور قد كان؛ وكل ادراك هو في نفسه ، وبدون أية ﴿ عملية ﴾ ، تعرُّف . ومسا ينكشف من خلال الوحدة المتخارجة للماضي والحاضر هـــو موجود في حالة هوية . إنه لا يدرك من حيث أنه هو نفسه في الماضي وفي الحاضر ، بل من حيث أنه هو lui . والزمانية ليس غير عضو إبصار. ومع ذلك فهذا الهو الذي هو يكونه ، قسد كان هو الهذا من قبل . ولهذا يبدو كأن له ماضياً . غير ان هذا الماضي هو يريد ان يكونه ، إنه له فقط . والزمانية ، من حيث تدرك موضوعياً objectivement ، هي اذن شبح خالص ، لأنها لا تراءى كزمانية ما هو من أجل ذاته، ولا كالزمانية التي على ما هو في 🖰 ذاته أن يكونها. وفي نفس الوقت، لما كان الماضي العالي في - ذاته عثابة علو" ، لا يمكن ان يكون مثلما على الحاضر أن يكونه ، إنه ينعزل في شبح ، الاستقلال السذاتي ، Selbst standigkeit . ولما كانت كل لحظة من الماضي هي ، ما قد كان حاضراً ، فان هذا الانعزال يستمر في باطن الماضي نفسه . حتى

إن الهذا الثابت ينكشف من خلال تقطيع مستمر الى غير نهايسة لأمور في - ذاتها أشباح . وهكذا تنكشف لي هذه الكوية أو هذه المنضدة : إنها لا تدوم ، ولكنها تكون ؛ والزمان مجري عليها . وقد يقال انني لا ارى تغيراتها . ولكن هذا ادخال في غير محله لوجهة نظر علمية . ووجهة النظر هذه ، التي لا يبررها شيء ، يناقضها إدراكنا نفسه : فالغليون (البيبة) والقلم وكل هذه الموجودات التي تسلم ذاتها بأسرها في كل واحدة من جانبياتها Profila ، وثباتها يستوى لديه تعدد الجانبيات، هي أيضاً - وإن انكشفت في الزمانية - عالية عـلى كل زمانية . إن « الشيء » يوجد دفعة واحدة ، « كشكل » ، أعني ككل لا يتأثر بأي تغرات سطحية وطفيلية ممكن أن نراها فيه . وكل هذا ينكشف بقانون وجود محدد وصيده seuil ، أي محدد مستوى التغير الذي فيه يكفُّ عن أن يكون ما هو كما لا يكون بعدُ . وقانون الوجود هذا الذي يعبّر عن ۽ الثبات ۽ هو تركيب منكشف مباشرة لماهيته ، ويعيّن الأمر فها بعد . وهكذا يدرك ما هو من أجل - ذاته الزمانية عـــلى الوجود ، كانعكاس خالص يتلاعب عـلى سطح الوجود دون إمكان لتعديله . وهذه العدمية néantité المطلقة الشبحية الزمان يثبتها العسالم في تصور يطلق عليه اسم « التجانس » homogénéite . ولكن الادراك العالي وعلى ما هو في ^ ذاته الحاص بالوحدة المتخارجة لمسا هو من أجل - ذاته المزمِّن يتم كادراك لشكل فارغ لوحدة زمانية ، دون أي موجود يؤسس هذه الوُحدة بأن يكونها . وهكذا تظهر اذن ، عسلى مستوى الحاضر [—] الماضي ، تلك الوحدة العجيبة للتشتث المطلق التي هي الزمانية الخارجية ، التي فيها كل قبل وكل بعد هو ﴿ فِي ۖ ذاته ﴾ منعزل عن الباقي بخارجية سويته . وفيه هذه الآنات تتوحد في وحدة وجود موجود واحد ، وهذا الموجود المشترك أو الزمان ليس الا التشتت نفسه، متصوراً بوصفه ضرورة وجوهرية . وهذه الطبيعة المتناقضة لا يمكن ان تظهر إلا على الأساس المزدوج لما هو من أجل - ذاته وما هو في - ذاته . وابتداء من هذا سيتصور ما هو في - ذاته عند التأمل العلمي ، من حيث انه بهدف الى تشخيص علاقة الحارجية ... نقول إنه سيتصور أي سيفكر فيه على خواء ... لا كعلو مستهدف من خلال الزمان ، بل كمضمون ينتقل من لحظة الى اخرى ؛ بل كتعدد محتويات بعضها خارج عن بعض ومشابهة كل المشابة لبعضها البعض .

ووصفنا للزمانية الكونية قد حاولناه حتى الآن في اطار افتراض أنه لا شيء يأتي من الوجود ، اللهم الا ثباته اللازماني . لكن شيئاً يأتي من الوجود : وهو ما سنسميه ، اذ لا نجد تسمية أفضل ، إلغاءات وظهورات . وهذه الظهورات وهذه الالغاءات ينبغي ان تكون موضوع إيضاح ميتافيزيقي خالص ، لا انطولوجي ، لأنه لا عكن تصور ضرورتها ابتداءً من تراكيب وجود ما هو من اجل - ذاته ولاابتداءً من تراكيب ما هو في `` ذاته : ووجودها هو وجود واقعة ممكنة وميتافيزيقية. ولسنا نعرف على هي بالفعل واقعة هذا متزمِّن . ومع ذلك فان التجربة تدلنا على ان ثم انبثاقات وإعدامات لهمات متعددة ، وكما نعرف الآن ان الإدراك يكشف عما هو في " ذاته ، ولا يكشف شيئاً خارج ما هو في " ذاته، فاننا نستطيع ان نعتر ما هو في - ذاته الأساس في تلك الانبثاقات والإعدامات . ونرى بوضوح أيضاً ان مبدأ الهوية ، بوصفه مبدأ وجود ما هو في - ذاته ، يقتضي أن يكون الإلغاء والظهور خارجين عما هو في 🦰 ذاته الظاهر أو الملغى : وإلا فإن ما هو في 🖰 ذاته سيكون ولن يكون في وقت واحسد معاً . والالغاء لا عكن أن يكون ذلك السقوط للوجود الذي هو غاية (نهاية) وفقط ما هو من أجل $^-$ ذاته مكنه أن يعرف تلك السقوطات لأنه لذاته غاية نفسه . والموجود ، وهو شبه توكيد فيه التوكيد معجون بما يؤكد ، يوجد بغير تناه باطن ، في التوتر الحاص د لتوكيده لذاته به . د وإلى هذا الحد الحاص به خارج مماما عنه . وهكذا يعني الإلغاء لا ضرورة ما بعد ، بما لا يمكن أن يظهر إلا في عالم ومن أجل أمر في تذاته ، بل ضرورة شبه ... ما بعد التحو وسفة عالم ومن أجل أمر في تذاته ، بل ضرورة شبه ... ما للنحو التالي : إن الوجود في تذاته لا يمكن ان يعبر عنه على النحو وبن عدمه . وبالمثل فإن الظهورات ليست معاموات الوجود الظاهر وبن عدمه . وبالمثل فإن الظهورات ليست معاموات الوجود الظاهر وهذه الأسبقية المذات التي تفترضها المغامرة لا نستطيع ان نجدها الا فيا هو من أجل تذاته ، الذي ظهوره وغايته (نهايته) هما معامرتان باطنتان . إن الوجود هو ما هو . إنه بدون د أن يأخذ في الوجود ي باطنتان . إن الوجود هو ما هو . إنه بدون د أن يأخذ في الوجود ي منذ البداية وجود ، بغير علاقة مع قبل عليه ان يكون على نحو ما لا يكونه وعيث عليه ان يكون على نحو ما لا يكونه أغي خارجية كاملة لما ظهر بالنسبة الى عدمه .

ولكي تعطى هذه الخارجية المطلقة على شكل و يوجد ۽ (ثم م ، ها هنا) ، لا بد من عالم ؛ أعني انبثاق ما هو من أجل - ذاته . والخارجية المطلقة لما هو في - ذاته بالنسبة الى ما هو في - ذاته تجعل أن العدم الذي هو شبه - ما قبل الظهور أو شبه - ما بعد الإلغاء لا يمكن ان يجد له مكاناً في امتلاء الوجود . وفقط في وحدة عالم وعلى أساس عالم يمكن ان يظهر هــذا لم يكن قله كان ، وتنكشف هــذه العلاقــة لغياب - العلاقة التي هي الخارجية ؛ وعدم الوجود الذي هو الأسبقية بالنسبة الى أمـر ظهور لم و يكن ۽ لا يمكسن ان يأتي إلا استرجاعاً ، الى عالم ، بواسطة ما هو من أجل - ذاته هو عدم ذاته استرجاعاً ، الى عالم ، بواسطة ما هو من أجل - ذاته هو عدم ذاته وأسبقية ذاته . وهكذا فإن انبئاق الهذا وإعدامه هما ظاهرتان مشتر كتان :

فما يأتي الى الوجود بواسطة مـــا هو من أجل ــــ ذاته ، هنا أيضاً ، هو عدم خالص : ما لا " يوجد " بعد ، وما ليس " موجوداً " بعد (أن كان) . والوجود المنظور فيه ليس هو أساسه ، ولا أيضاً العالم بوصفه شمولاً مدركاً قبل أو بعد . ولكن من ناحية أخرى ، من حيث ان الانبثاق ينكشف في العالم بواسطة ما هو من أجل - ذاته هو ما قبل نفسه وما بعدها ، فإن الظهور يتراءى أولاً كمغامرة ، فنحن ندرك الهذا الظاهر بوصفه كان هناك في العالم بمثابة غيابـــه هو ، من الشيء ان ينبثق من علمه هو . وليس الأمر هنا أمر نظرة تصوريـــة للعقل ، بل أمر تركيب أصلي للإدراك . وتجارب نظرية الحشتالت تدل بوضوح على أن الظهور الحالص يُدرك دائماً على أنه انبثاق ديناميكي ، والظاهر يأتي واكضاً الى الوجود ، من أعماق العدم . وعندنا هنا ، في نفس الوقت ، الأصل في « مبدأ العَّلية » . والمثل الأعلى للعليّة ليس سلب الظاهر من حيث هو كذلك ، كما يذهب الى هسدا رجل مثل مايرسون ، ولا تعين رابطة مستمرة للخارجية بن ظاهرتين . إن العلية الأولى هي إدراك الظاهر قبل ان يظهر ، بوصفه هناك في عدمه ً هو من أجل تحضير ظهوره . والعلَّية هي الإدراك الأولى لزمانيسة الظاهر apparu بوصفها حالة متخارجة للوجود . لكن الطابع المغامو للحادث بوصفه التركيب المتخارج للظهور يتفكك في الإدراك نفسه ، والقبسل والبعد يتحجران في عدمه " في " ذاته ، والظاهر يتحجر في هويته سوي ً للوجود موجود في هذه اللحظة ، وعلاقة العلية تتفكك الى علاقةً خارجية بين الهذات السابقة على الظاهر وبين الظاهر نفسه . وهكذا فإن اشتراكَ الظهور والاختفاء يأتي من كونها يثراءيان - كالعالم، والمكان، والمكمنة (ما بالقوة) الأداتية ، والزمـــان الكوني هو نفسه ـــ تحت

مظهر شمولات في تفكك مستمر .

ذلك إذن هو ماضي العالم ، وهو مؤلف من آنات متجانسة مرتبطة فيا بينها برابطة خارجية . وكما لاحظنا ، إن ما هو من أجل خاته بواسطة يذوب في ما هو في خاته . وفي الماضي ينكشف ما هو من أجل خاته أجل خاته وقد صار في ذاته ، ينكشف أنه في وسط العالم : أنه يكون ، وقد فقد علوه . ومن هذا فإن وجوده يصبر ماضياً في الزمان : وليس ثم أي فارق بين ماضي ما هو من أجل خاته ، وماضي العالم الذي كان حاضراً فيه معه اللهم إلا ان على ما هو من أجل ذاته أن يكون ماضيه هو . وهكذا لا يوجد غير ماض واحد ، هو ماضي الوجود أو الماضي الموضوعي المواحود الذي فيه قد كنت نه ماضي الوجود أو الماضي الموضوعي المنابة الى أحد الأبعاد الزمانية بين وماض في العالم ، وانتساب هو أنا ، وأفر منه الى شمول الوجود الماضي . ومعنى هذا ان ثم تطابقاً بالنسبة الى أحد الأبعاد الزمانية بين الزمانية المتخارجة التي علي أن أكونها وزمان العالم بوصفه عدماً معطى . الزمانية المتخارجة التي علي أن أكونها وزمان العالم بوصفه عدماً معطى .

ب - الحاضر

حاضر ما هو من أجل - ذاته هو حضور في الوجود ، ومن حيث هو كذلك هو ليس يكون . لكنه انكشاف للوجود . والوجسود الذي يظهر للحضور يتراءى بوصفه ما يكون في الحاضر . ولهذا السبب فإن الحاضر يتراءى بالمناقضة antinomiquement على انه ليس يكون ، حيبا يعاش وعلى انه المقياس الوحيد للوجود من حيث أنه ينكشف بوصفه يكون ما هو في الحاضر . لا لأن الوجود لا يتجاوز الحاضر ، ولكن هذا الفيض في الوجود لا يمكن ان يُلدك إلا من خلال عضو الإدراك الذي هو الماضي ، أي بوصفه ما ليس موجوداً (بعسد أن كان) .

فثلاً هذا الكتاب على منضدتي هو في الحاضر ، وقد كان (في هويته مع ذاته) في الماضي . وهكذا ينكشف الحاضر خلال الزمانية الأصلية بوصفه الوجسود الكوني وفي نفس الوقت هو لا شيء – لا شيء إلا الوجود – إنه انزلاق خالص على طول الوجود ، وعدم محض .

والتأملات السابقه يبدو أنها تدل على أنه لا شيء يأتي من الوجود الى الحاضر إلا وجوده . ولكن هذا معناه نسيان أن الوجود ينكشف لما هو من أجل - ذاته . إمّا بوصفه ثابتاً ، وإمّا في حركـــة ، وان فكرتي الحركة والسكون في علاقة ديالكيتكية . والحركة لا يمكن ان تشتق أنطولوجياً من طبيعة ما هو من أجل - ذاته ، ولا من علاقتـــه الأساسية بما هو في 🗀 ذاته ، ولا مما نستطيع كشفه أصلاً في ظاهرة الوجود . ويمكن تصور عالم بغير حركة . صحيح أننا لا نستطيع ان نتصور إمكان عالم بغر تغر ، إلا من حيث ان هذا الإمكان إمكان صوري خالص ، ولكن التغـر changement ليس هو الحركـة mouvement . إن التغير استحالة في كيف الهذا ؛ ومحدث كما رأينا ، دفعة واحدة بانبثاق شكل أو تفككه . أما الحركه فتفترض ، عــــلي العكس من ذلك ، دوام الماهية . فاذا كان الهذا بجب في وقت واحد ان رُينْقُلَ من مكان إلى آخر وان يعاني إبَّان هذا النقل استحالة جلرية في وجوده ، فإن هذه الاستحالة ستكون سالبة (نافية) للحركة لأنه لن تكون بعدُ شيئاً كان في حركة . والحركة تغير خالص في المكان لهذا يظل مع ذلك غير مستحيل ، كما يدل على ذلك بوضوح المصادرة القائلة بتجانس المكان . والحركة ، ولا عكن استنباطها من أية خاصية جوهرية للموجودات الحاضرة ، والتي أنكَّرتها انطولوجيا المدَّرسة الإيلية، وتطلبت ، في انطولوجيسا ديكارت ، التجاءه المشهور إلى ، النغزة ، chiquenaude ... هذه الحركة لها القيمة الدقيقة التي لواقعته ، وتشارك في الإمكان الكلى للوجود ، وبجب أن تُقبّل على أنها مُعطى . صحيح

اننا سنجد فيا بعد أنه لا بد من ما هو من أجل - ذاته حتى يكون و ثم م حركة ، وهذا يجعل من الصعب خصوصاً ان نحدد بالدقة ما يأتى إلى الوجود في الحركة المحضة ، ولكن مما لا شك فيه ، على كل حال ، ان ما هو من اجل $^{--}$ ذاته ، هنا کها في أي موضع آخر ، لا يضيف شيئاً إلى الوجود . وهنا كما في أي موضع آخر يكون هـــو اللاشيء الحالص الذي على أساسه تبرز الحركة . لكن إذا مُحرّم علينا، من طَّبيعة الحركة نفسها ، أن تحاول استنباطها ، فعلى الأقل من الممكن بل ومن الضروري أن نصفها . فماذا ينبغي أن نفهم إذن من معنى الحركة؟ إننا نعتقد أن الحركة مجرد انفعال للموجود لأن المتحرك يوجد بعد الحركة كما كان قبلها . وكثيراً ما صيغ كمبدأ أن النقلة لا تغير من شكل المنقول ، إذ ظهر بجلاء أن الحركة قد انضافت الى الوجود دون أن تغره : ومن المؤكد ، كما رأينا ، أن ماهية الهذا تظل غر متغرة . ولا شيء أدلَّ على طبيعة هذا التصور من المقاومة التي لقيتها نظرية ، مثل نظرية فتزجر لد Fitzgerald عن « الانقباض ، contraction ، أو نظرية اينشتين في و تغيرات الكتلة ۽ ، لأنهـما بدوا بهاجان خصوصاً ما يصنع وجود المحرك . ومن هنا ينشأ مجلاء مبدأ نسبية الحركة،الذي يُعْهَم جيداً إذا كانت الحركة مميزاً خارجيــاً للوجود ، وإذا لم يعين الحركة أي تغير في باطنها وتركيبها . هنالك تصبح الحركة علاقــة خارجية للوجود مع محيطه بحيث يستوى أن يقال ان الموجود في حركة وعيطه في سكون ، أو بالعكس إن محيطه في حركة والموجود في سكون. ومن وجهة النظر هذه فــإن الحركة لا تظهر كوجود ولا كضرب من الوجود ، ولكن كعلاقة معرَّاة من الجوهرية تماماً .

ولكن كون المتحرك هو هو نفسه عند البداية وعند الوصول، أعني في الحالتين اللتين تحيطان بالحركة كإطار لها ، ــ لا يؤثر أبداً في الحكم على شائمًا حيبًا كان متحركاً . وإلا لكان ذلك بمثابة أن نقول ان الماء

الذي يغلي في مغلاة التطهير \ لا يعاني أي تحول إبان الغليان ، بدعوى أن له نفس الخصائص حياً كان بارداً ولما برد . وكوننا نستطيع أن نعين أوضاعاً متوالية مختلفة للمتحرك إبان حركته ، وفي كل وضع يبدو مشابها لنفسه _ ينبغي ألا يقف في سبيلنا ، لأن هذه الأوضاع تحد للكان المقطوع ، لا الحركة نفسها . بل على العكس هذا الميل الرياضي إلى اعتبار المتحرك كموجود في سكون ينقل على طول خط دون ان ينتزعه من سكونه ، هذا الميل هو الأصل في الشكوك (الأبوريات) التي أثارتها المدرسة الإيلية .

وهكذا نجد أن القول بأن الوجود يظل خسر متغير في وجوده ، سواء كان في سكون وفي حركة ، يجب أن يبدو لنا مجرد مصادرة لا نستطيع التسليم بها دون نقد ولإخضاعها لهذا النقد ، لنرجع الى حجج الإيليين ، وخصوصاً إلى حجة السهم . تقول هذه الحجة أن السهم حين يمر بالوضع إ ب يكون تماماً كما يكون سهم في سكون ، وأحد طرفيه في إ والطرف الآخر لذيله في ب . وهذا يبدو بيناً إذا سلمنا أن الحركة توضع فوق الوجود ، وتبعاً لذلك فإنه لا شيء يكشف ما إذا كان الوجود في حركة أو في سكون . وبالجملة ، فإنه إذا كانت الحركة عرضاً من أعراض الوجود ، فإن الحركة والسكون لا يمكن تمييزها . والحجج التي اعتاد القوم أن يسوقوها لتنفيذ أشهر حجج الإيلين وهي حجة آخيلوس والسلحفاة ، لا أهمية لها ها هنا ولا قيمة . فاذا يفيد أن حجرض فيقال إن الإيليين قد أهابوا هنا بالقسمة إلى غير نهاية للمكان يعترض فيقال إن الإيليين قد أهابوا هنا بالقسمة إلى غير نهاية للمكان

 ⁽١) Autoclave أي مطهرة بالبخار المضفوط ، وهي صارة عن مرجل من المعدن يقع
 تَعت ضفط البخار ، ويستخدم لتطهير أدوات الجراحة والضادات ».

 ⁽٢) راجع عرض هذه الحجج ونقدها بالتفصيل في كتابنا : « ربيع الفكر اليوناني » ،
 القاهرة » . (المترجم) .

دون أن يحسبوا نفس الحساب الزمان ؟ ان الأمر هنا ليس أمر وضع ولا آن ، بل أمر وجود . ونحن نقترب من التصور الصحيح المشكلة حين نجيب الإيلين قائلين لهم إنهم نظروا لا في الحركة ، بل في المكان الذي تقوم عليه الحركة . ولكننا نقتصر حينتل على الإشارة الى السؤال دون ان نحلة : فماذا ينبغي أن يكونه وجود المتحرك حتى تظل ماهيته غير مستحيلة ، ولكنه مع ذلك في وجوده متميز من الموجود في سكون ؟

إذا حاولنا ان نوضّح معارضتنا لحجج زينون الإيسلي ، فإننا نشاهد أنها ترجع إلى تصور طبيعي للحركة ، فنحن نقر ً بأن السهم ، عمر ، في ١ س ، لكن يبدو لنا أن المرور في مكان لا عكن أن يكون مكافئاً للبقاء فيه ، أي للكون فيه . بيد اننا ، بوجه عـــام ، نرتكب خلطاً شنيعاً ، لأننا نقد ّر ان المتحرك لا يفعل الا أن عمر ۚ في إ ب (أي انه لا يكون فيه أبداً) ، وفي نفس الوقت ، نستمر في افتراض أنه ، في ذاته ، يكون . ومهذا سيكون ، في وقت واحد ، في ذاته ولن يكون في ١ س . وهذا منشأ شك (أيوريا) الإيلين : كيف لا يكون السهم في إ ب ، لأنه ، في إ ب ، يكون موجوداً ؟ وبعبارة اخرى، وتجنباً للشك الإيلى ، ينبغي التخَّلي عن المصادرة المسلم بها عامة والقائلة بأن الوجود في حركة محتفظ بوجوده 🦰 في 🦳 ذاته . والمرور فقط في إ ب ، هو ان يكون " في " مرور . فما معنى أن يمر" ؟ معناه في وقت واحد ان يكون في مكان وألا يكون فيه . ولا يمكن أن يقال في أية لحظة ان الوجود في مرور هو هنا ، خوفاً من وقفه فجأة ً ، ولكننا لا نستطيع ايضاً ان نقول انه ليس يكون ، ولا انه ليس فيه ، ولا انه في مكانّ آخر . وعلاقته بالمكان ليست علاقة احتلال . لكننا رأينا من قبل ان مكان الهذا الساكن كان علاقة للخارجية مع الأساس من حيث ان هذه العلاقة مكن ان تتداعى الى كثرة من العلاقات الخارجية مع

هذات اخرى حـن يتفكك الاساس نفسه الى كثرة من الأشكال . . فأساس المكان هو ّإذن الخارجية التبادلية التي تأتي الى الوجود بواسطة ما هو من أجل - ذاته وأصله هو أن الوجود هو ما هو . وبالجملة فان الوجود هو الذي محدّد مكانه منكشفاً لما هو من أجل - ذاته بوصفه غير مكترث لسائر الموجودات . وعدم الاكتراث هذا (السوية) ليس إلاً هويته نفسها ، وغياب حقيقته المتخارجة ، من حيث انهسا تدرك بواسطة ما هو من اجل 🗀 ذاته هو حضور في هذات اخرى . فلكون الهذا هو ما هو ، فإنه يحتل (يشغل) مكاناً ، انه في مكان ، اعني إنه وضع في علاقة ، بواسطة ما هو من اجـــل ذاته – مع الهذات الأخرى من حيث انه ليست له علاقات معها . والمكان هو عدم العلاقة مُدَّركاً كعلاقة بواسطة الوجود الذي هو نفس عـــلاقته . والمرور في مكان ، بـــدلاً من الكون فيه ، لا يمكن إذن ان يفسَّر الا بألفاظ الوجود . ومعنى هذا ان المكان أسَّسه الوجود ، والوجود ليس بعدُ كافياً لتأسيس مكانه : إنه بخططه فقط ، وعلاقات الحارجية مع ساثر الهذات لا عكن أن تتقرر بواسطة ما هو من أجل - ذاته ، لأنه من الضروري أن يقررها ابتداء من هذا هو يكون موجوداً . ومع ذلك تتقرر لميس عدماً محضاً ولكن في « الآن ، maintenant نفسه الذي فيه تتقرر يكون بالفعل خارجاً عنها ، أي أنه في معيته مع انكشافها ، تنكشف علاقات جديدة للخارجية الهذا موضوع النظر هــو أساسها ، وهي بالنسبة إلى الأولى في علاقة الخارجية . ولكن هذه الخارجية المستمرة للعلاقات المكانية التي تحدّد مكان الوجود لا مكن ان تجد أساسها الا في كون الهذا موضوع النظر هو خارج عن ذاته . والقول يأن الهـــذا

⁽١) الفصل الثالث ، القسم الثاني .

عر" في مكان يعني انسه ليس بعد فيه حين يكون فيه ، أعني أنه ، بالنسبة إلى ذاته ، ليس في علاقة متخارجة للوجود ، ولكن في علاقة الحارجية . وهكذا يوجد « ثم » (مكان) بالقدر الذي فيه الهلل ينكشف بوصفه خارجاً عن سائر الهذات . وثم مرور في هذا المكان بالقدر الذي فيه الوجود لا يتلخص بعد في هذه الحارجية ، بل على المكس يكون خارجياً عنها . وهكذا فإن الحركة هي الوجود لموجود خارج عن ذاته . والسؤال المتنافيزيقي الوحيد الذي يوضع بمناسبة الحركة هو السؤال عن خارجيها عن ذاتها . فاذا نقصد بهذا ؟

في الحركة لا يتغير الموجود حين يمر من ا الى ب . ومعنى هذا أن كيفيته ، من حيث هي تمثل الوجود الذي ينكشف كهذا لما هو من أجل - ذاته ، لا تتحول إلى كيفية اخرى ، والحركة لا بمكن تسببها بالصبرورة devenir ، أنها لا تغير الكيفية في ماهيتها ، ولا تجعلها متحققة بالقعل . ان الكيفية تظل تماماً ما هي : وإنما طريقة وجودها هي التي تغيرت . فهذه الكرة الحمراء التي تدور على منضدة البلياردو لاً تكفُّ عُن ان تكون حراء ، ولكن هذا الأحمر الذي هي هو ، هي ليست إياه بنفس الطريقة التي كانت عليها وهي في سكون : إنهــــا تظلُّ في تعلُّق بين الإلغاء والثبات . ومن حيث هي في ب ، فأنهـــا خارجة عما كانته في ١ ؛ إن ثمَّ إعداما للاحمر ، لكن من حيث بجد نفسه في ح ، وراء ب ، يكون خارجــاً عن هذا الإعدام نفسه . وهكذا ينجو من الوجود بواسطة الإلغاء ، ومن الإلغاء بواسطة الوجود. فتوجد إذن مقولة ﴿ الهٰذَا ﴾ في العالم ، وخاصيتها ألا تكون ابدًا، دون أن تكون بسبب ذلك أعداماً . والعلاقة الوحيدة التي يمكن ما هو من أجل - ذاته أن يدركها أصلاً على هذه الهذات هي علاقة الخارجية عن وجود يكون لذاته علاقة هو حتى يكون ثم ﴿ خارجية عن الذات ﴾ .

وبالجملة فمن المستحيل علينا أن نحد " بألفاظ ما هو في " ذاته الحالصة ، ما ينكشف لما هو من أجل – ذاته بوصفه خارجية – على – اللـات. وهذه الحارجية لا يمكن أن تنكشف إلا لموجود هو لذاته هناك ما هو كمرض خالص الوجود ، أي كاستحالة أن يكون لبعض الهذات في نفس الوقت ان تكون ذاتها وان تكون عدم ذاتها ، بجب أن تتميز بشيء يكون مثل لا شيء في العالم ، أي مشــل لا شيء مجوهر. والخارجية " على " الذات لمسا لم تكن ابدآ متخارجة ، فسان علاقة المتحرك مع ذاته هي علاقة سو"ية محضة ولا يمكن ان تنكشف الالشاهد. إنه الغاء لَا يمكن أن يتم وظهور لا يمكن أنَّ محدث . وهـــذا اللاشيء الذي يقيس ويعني الحارجية - عن - الذات هو المسار trajectoire ، بوصفه تكويناً للخارجية في وحدة موجود واحد. والمسار هو الخط الذي عتد ، أعنى ظهوراً مفاجئاً لوحدة تأليفية في المكان ، وشبيه ـ زائف سكون يكون المكان موجوداً ، وحين يكون في حركة ، فإن المكان يولد نَفْسه أو يصبر . والمسافة ليستُ ابدأ ، لأنها لا شيء : بل تختفي حالاً في علاقات خالصة للخارجية بن أماكن متباينة ، أعنى في الخارجية البسيطة للسوية أو المكانية . والحركة ليست تكون ، انهـــا الوجود -الأدنى لوجود لا يمكن ان يصل الى ان يُلْغى نفسه ولا الى ان يكون تمامًا ، انها الانبثاق ، في حضن ما هو في 🦳 ذاته ، لحارجيته السوية . وهذا الترنح للوجود مغامرة ممكنة للوجود . وما هو من أجل $^-$ ذاته لا ىمكن ان يَدركه الا من خلال التخارج الزماني،وفي تحديد هوية متخارج ودائم للمتحرك مع ذاته . وهذا التحديد للهوية لا يفترض أية عملية ، ولا خصوصاً أي و تأليف تعرُّف ، synthèse de récognition ، الوجود المتخارجة الماضي مع الحاضر . وهكذا فان تحديد الهوية الزماني الممتحرك مع ذاته ، من خلال الوضع المستمر لخارجيته ، يجعل المسافة تنكشف ، اي يجعل المكان ينبثق على شكل مستقبل زائل . وبالحركة يحر الحط ، من حيث هو مرسوم الحارجية عن ذاتها . والحط يختفي في نفس الوقت مع الحركة ، وهذا الشبح للوحدة الزمانية المكان يذوب باستمرار في المكان اللازماني ، أعنى في الكثرة الخالصة للتشت الذي يكون دون ان يصبر .

والوجود من أجل - ذاته هو ، في الحاضر ، حضور ً في الوجود. ولكن الهوية السرمدية للمستمر لاتمكِّن من ادراك هذا الحضور كانعكاس على الأشياء ، لأنه لا شيء يأتي ليفاضل ما هو كاثن مما قلد كان في الاستمرار permanence . والبُعث الحاضر للزمان الكوني سيكون إذن غير قابل للادراك إذا لم تكن ثم حركة . لأن الحركة هي التي تحدد في حاضرً خالص الزمان الكليّ أولاً لأنه يتجلى ترنُّحًا حاضرًا : وفي المَاضِي ليَّس شيئاً غير خط زائل ، وأثر يتبدد ، وفي المستقبل هـــو ليس شيئاً أبداً ، لأنه لا يستطيع ان يكون مشروع ذاته ، انـــه مثل تقدم مستمر في شرخ في الجدار . ووجوده فيه الاشتراك غير القابـــل للادراك الذي للآن ، لأننا لا نستطيع ان نقول انه يكون ولا إنـــه لا يكون ، وفضلاً عن ذلك فانه لا يكاد يظهر حتى يكون قـــد تجووز وصار خارجاً عن ذاته . إنه يرمز تماماً إلى مع حاضر ما هو من أجل ذاته : الخارجية عن الذات للوجود الذي لا تمكن ان يكون ولا ان لا يكون تحيل الى ما هو من أجل - ذاته صورة مسقطة على مستوى ما هو ني - ذاته - لوجود عليه ان يكون ما ليس هو والا يكون مــــا هو . وكل الفارق هو ذلك الذي يفصل الخارجية عن [—] الذات [—] حيث الوجود ليس من اجل ان يكون خارجيته ولكنه ه هو الوجود ، ، على العكس ، بتحديد هوية شاهــد متخارج ... يفصلها عن التخارج

الخالص المزمن حيث الوجود عليه ان يكون ما ليس هو . ومسا هو من أجل تذاته يُعلن له عن حاضره بواسطة المتحرك ، انه حاضر دائه في معية مع الحركة الفعلية ، انه الحركة التي ستقوم بتحقيق الزمان الكوني ، من حيث ان ما هو من اجل ذاتسه يُعلن له عن حاضره يواسطة حاضر المتحرك . وهذا التحقيق يستغل الحارجية المتبادلة للآفات، لأن حاضر المتحرك يتحدد — بسبب طبيعة الحركة نفسها — كخارجية عن تلك الحارجية . وقسمة الزمان الى غير نهاية تتأسس في هذه الحارجية المطلقة .

ح ـ المستقبل

المستقبل الأصلي إمكان لهذا الحضور الذي علي ان أكونه وراء الواقع أن ما هو في أذاته الذي هو وراء ما هو في أذاته حقيقي . ومستقبلي يستدعي ، كحضور معا مستقبل ، محطط علم مستقبل ، أينا فإن هذا العالم المقبل هو الذي ينكشف لما هو من أجل أداته نفسها ، التي ذاته اللهي سأكونه وليس ممكنات ما هو من أجل أداته نفسها ، التي لا ممكن ان تدرك إلا بالنظرة التأملية . ولما كانت ممكناتي هي معنى ما أنا وهي تنبثق بنفس الفعل كأمر وراء ما هو في ذاته الذي أنا محور فيه ، فان مستقبل على ارتباط مباشر وثيق بالواقع الذي انا حضور فيه . انه ما هو في ذاته الماضر معدلاً ، لأن مستقبلي ليس إلا ممكناتي للحضور في ما هو في أنا الحاضر معدلاً ، لأن مستقبلي ليس إلا ممكناتي للحضور في ما هو في أنه ذاته الذي أكون قد عد ًلته . وهكذا ينكشف مستقبل العالم لمستقبلي أنا . إنه مصنوع من سلسلة متدرجة من المكمنات (الأمور التي بالقوة) التي تمتد من مجرد الدوام والماهية الخالصة للشيء إلى القوى . وإذا ما ثبت ماهية الشيء ، وأدركتها منضدة أو عبرة ، فإني بالفعل هناك في

المستقبل ، أولاً لأن ماهية الشيء لا يمكن ان تكون غير حضور معماً في إمكاني اللاحق لكوني " لست " بعد ُ " غير " هذا " السلب ، وثانياً لأن دوام الشيء واداتيته بوصفه منضدة أو محسرة تحيلاننا الى المستقبل. وقد توسعنا في هذه الملاحظات بدرجة كافية في الفصول السابقة عيث لا نحتاج الى مزيد الحاح عليها . وما نريد تسجيله فقط هـو أن كل شيء ، منذ ظهوره شيئاً - أداة ً ، يؤوي بعض تراكيبه وخصائصه دفعة " في المستقبل . ومنذ ظهور العالم والهذات ، ثم مستقبل كــوني . لكننا لاحظنا من قبل أن كل و حالة ، مستقبلة العالم تظل أجنبية عنه، في خارجية تبادلية تامَّة للسويَّة . وثم مستقبلات للعالم تتحدد باللهُرَ ص chances وتصبح محتملات ذات استقلال ذاتي ، ولا تصبر محتملة ولكنها توجد من حيث هي محتملة ، عثابة « آنات ، maintenant متكو ّنـــة المستقبلات تنتسب الى كسل و هذا ۽ أو مجموعة هذات ولكنها في الخارج . فما هو اذن المستقبل الكوني ؟ ينبغي ان نراه بوصفه الإطـار المجرَّد لتلك المجموعة المرتبة من المُكافيئات الَّتي هي المستقبلات ، إنــه الحاوي للخارجيات التبادلية وهو نفسه ، أي هذا الحاوي ، خارجية ، ومجموع مما هو في [—] ذاته ، وهو نفسه في ذاته . ومعنى هذا أنه ، أيًّا مَا كَانَ المُحتملُ الذي يجب ان يتغلب ، فإن ثم وسيكون ثم مستقبل، ولكن لهــــذا السبب فان هذا المستقبل السوي الخارجي عن الحاضر ، المؤلف من « آنات » سويّة بعضها بالنسبة الى بعض مضمونة بواسطة العلاقة المجوهرة للقبل - البعد (من حيث ان هذه العلاقة مفرغة مـن طابعها المتخارج ليس لها بعد ً غير معنى السلب الحارجي) هـــو سلسلة من الحاويات الخاوية المضمومة بعضها إلى بعض بواسطة وحدة التشتت. وبهذا المعنى ، فأحياناً يظهر المستقبل كأمر ملِح وتهديد ، من حيث أني ألصق مستقبل هذا بحاضره بواسطة مشروع ممكناتي الخساصة وراء

الحاضر معاً ؛ وأحياناً اخرى يتفكك هذا التهديد إلى خارجية خالصة ، ولا أدرك المستقبل بعد للآ تحت مظهر حاو صوري خالص ، يستوي لديه ما يملأه ومتجانس مع المكان ، من حيث أنه قانون بسيط للخارجية، وأحياناً ثالثة ينكشف بوصفه عدماً في ألاته ، من حيث أنسه تشتت صرف من وراء الوجود .

وهكذا فإن الأبعاد الزمانية التي من خلالها الهذا اللازماني يُعطى لنا، مع عدم زمانيته نفسها ، تتخذ كيفيات (صفات) جديدة حن تظهر على الموضوع : الوجود - في - ذاته ، الموضوعية ، خارجية السوية ، التشتت المطلق . والزمان،من حيث انه ينكشف لزمانية متخارجة تتزمّن، هو في كل مكان علو" على نفسه واحالة من القبل الى البعد ومن البعد إلى القبل . ولكنَّ هذا العلو" على الذات ، من حيث ان الزمان يُدرك على ما هو في - ذاته ، ليس على الزمان ان يكونه ، لقد كان فيه. وتماسك الزمان شبح خالص ، وانعكاس موضوعي للمشروع المتخارج لما هو من اجل - ذاته نحوذاته وللبَّاسك في حركة الآنية.ولكن هذا البَّاسك ليس له اي" سبب وجود ، إذا نظرنا الى الزمان في نفسه، إنه يتداعى فوراً إلى كثرة مطلقة من الآنات الي اذا نظرت على حدة تفقد كــل طبيعة زمانية وترتد فقط إلى عدم زمانية a-temporalité الهذا . وهكذا نجد ان الزمان عدم محض في - ذاته يبدو أنه ليس له وجود إلا بنفس الفعل الذي فيه ما هو من أجل [—] ذاته يتجاوزه ابتغاء استعاله . ثم إن هذا الوجود هو وجود شكل مفرد يبرز على أساس غبر متفاضل للزمان سنسميه انقضاء laps الزمان. إن إدراكنا الاول الزمان الموضوعي عملي": فبكوني ممكناتي من وراء الوجود الحاضر معاً اكتشف الزمان الموضوعي بوصفه المضايف في العالم للعدم الذي يفصلني عن إمكاني . ومن هــــذه الناحية يظهر الزمان كشكل متناه ، منظم ، في حضن تشتت لا ينتهى،

والقضاء الزمان مضغوط الزمان في حضن تخلخل مطلق ، ومشروع النسا نحو ممكناتنا الذي يحقق الانضغاط ، ومضغوط الزمان هذا هـو شكل من التشت والانفصال ، لأنه يعبر في العالم عن المساقة التي تفصلني عن ذاتي . ومن ناحية أخرى ، لما كنت لا أقذف (اسقط) بنفسي أبداً نحو ممكن إلا من خلال سلسلة منظمة من الممكنات المتوقفة هي ما علي أن اكونه من أجل ... ولما كان انكشافها غـير الموضوعي إن انكشافها غـير الموضوعي الانكشاف غـير الإيضاعي non-thématique معطى في الانكشاف غـير الإيضاعي المحكن الأكبر الذي اقذف بنفسي نحوه ، الانكشاف غير كشكل زماني موضوعي ، وتسلسل منظم مسن المحتملات : وهـدا الشكل الموضوعي او الانقضاء هو بمثابة مساو فعلى أنا .

وهكذا فإن الزمان يظهر عسلى مساوات . ولكن كما ان المساوات المكانية ، تتخلخل وتنهار إلى مكانية استاتيكية ، فكذلك المساو الزماني ينهار إذا ما صار غير معاش فقط بوصفه ما يضمر موضوعيا انتظارنا الأنفسنا . والمحتملات التي تتكشف في تميسل بسالطبع إلى الانعزال في محملات في ذاتها وإلى ان تشغل كسراً مفصولاً باللقة من الزمان المالموضوعي objectif ، وانقضاء الزمان مختفي ، وينكشف الزمان انسه ممثابة دغدغة العدم على وجه موجود بمعزل عن الزمان تماماً .

0 المعرفة

وهذا المجمل السريع لانكشاف العالم لما هو من اجل في عكننا (١) « مِنْ والقرس؛ في الادرية الطبية : قرص أحديث ، الغ ع . (المترجم)

من استخراج نتيجة . فنحن نسلم لمذهب المثالية بأن وجود مـــا هو من اجل - ذاته هو معرفة الوجود ، ولكن مع إضافة ان ثم موجوداً لهذه المعرفة . والهوية بين وجود ما هو من اجل [—] ذاته وبين المعرفة لاتأتي من كون المعرفة هي مقياس الوجود ولكن من كون ما هو من اجل – ذاته يُعلن له عما هو بواسطة ما هو في *** ذاته ، أعنى مما هو ، في وجوده علاقة بالوجود . والمعرفة ليست شيئاً آخر غير حضور الوجود في ما هو من اجل - ذاته ، وما هو من أجل - ذاته ليس إلا اللاشيء الذي محقق هذا الحضور. وهكذا نجد ان المعرفة نفسها، بطبعها، متخارجة، وتختلطٌ لهذا السبب بالوجود المتخارج لما هو من اجل ذاته.وما هو من اجل ذاته ليس يكون من اجل ان يعرف بعد ذلك، ولا عكن ان نقول إنه ليس يكون إلا من حيث يتعرف أو من حيث يعرف ، وهذا من شأنه أن بجعل الوجود يزول في لا نهائية منظمة من المعارف الجزئية . ولكن هذا الانبثاق المطلق لمسا هو من اجل – ذاته وسط الوجود ووراء الوجود ، ابتداءً من الوجود الذي ليس هو إياه ويمثابة سلب لهذا الوجود وإعدام للذات، وهذا الحادث المطلق الأول ــ هو المعرفة . وبالجملة فإن المعرفة ، بقلب جذري للوضع المثالي ، 'تمتَص في الوجود : إن المعرفـــة ليست صفة attribut ، ولا وظيفة ، ولا عرضاً للوجود ، ولكن ليس ثم غير الوجود . ومن هذه الناحية يظهر ان من الضروري النخلي تمامــــأ عن الموقف المثالي ، وخصوصاً يصبر من الممكن اعتبار علاقة ما هو من اجل - ذاته عا هو في - ذاته علاقــة أنطولوجية اساسية ؛ وممكننا ، عند نهاية هذا الكتاب ، ان نعتبر هذا التحديد لما هو من اجل - ذاته بالنسبة إلى ما هو في 🖰 ذاته كمجمل متحرك دائمــــاً لشبه ـــ شمول نستطيع ان نسميه الوجود . ومن ناحيةً هذا الشمول فإن انبثاق ما هوّ من أجل - ذاته ليس فقط الحادث المطلق بالنسبة إلى ما هو من اجل -ذاته ، بل هو ايضاً شيء محدث لل هو في ت ذاته والمنسامرة الوحيدة الممكنة لما هو في - ذاته : وكل شيء بجري كما لو كان مــا هو من

اجل 🖰 ذاته ، بإعدامه هو نفسه ، قد تكوّن في ه شعور بـ ... ي ، أعنى انه بعلوه نفسه قد نجا من قانون ما هو في - ذاته الذي فيه التوكيد يُعجن بما يؤكد . وما هو من اجل " ذاته ، بإنكاره لذاته ، يصبح نوكيداً لما هو في 🗕 ذاته . والتوكيد العصري هـــو بمثابة الوجه الآخر للسلب الباطن ؛ ولا يمكن ان يكون ثم توكيد إلا بواسطة موجود هــو عدم ذاته ولموجود ليس هو الموجود الذي يؤكد. لكن حينئذ في شبه – شمول الوجود التوكيد يأتي إلى ما هو في - ذاته : إن من حظ ما هو في - ذاته ان يؤكد . وهذا التوكيد الذي لم يكن من الممكن ان يتم كتوكيد للذات من جانب ما هو في " ذاتــه دون ان يحطم وجوده - ني - ذاته ، يحدث لما هو ني - ذاته ان يتحقق بواسطة ما هو من اجل - ذاته ، إنه بمثابه تخارج ek-stase سلبي (إنفعالي) لمسا هو في " ذاته يدعه غير متغير ومع ذلك فإنه يتم فيه وابتداء" منه . وكل شيء بجري كما لو كان ثم وُجدان لما هو من اجل - ذاته ضاع من اجل ان يصل التوكيد : ﴿ عَالَمْ ﴾ إلى ما هو في $^-$ ذاته . ومن الْمؤكد ان هذا التوكيد لا يوجد إلا من اجل ما هو من اجل ذاته ، إنه المن اجل - ذاته هو نفسه ويزول بزواله . ولكن هذا التوكيد في ما هو من اجل ^ ذاته ، لأنه التخارج نفسه ، وإذا كان ما هو من ^ اجل ^ ذاته احد حدوده (مَن يؤكد) فان الحد الآخر ، وهو ما هو في --ذاته ، حاضر " فيه معاً ؛ هناك في الحارج ، على الوجود يوجد عسالم ينكشف لي .

ومن ناحية أخرى نحن نسلم لأصحاب المذهب الواقعي بأن الوجسود نفسه هو الحاضر في المشعور أثناء المعرفة ، وأن ما هو من اجل أذاته لا يضيف شيئاً إلى ما هو في أذاته ، اللهم إلا أن ثم ما هو في ذاته ، أعني السلب المؤكد (الموجب) . وقد أخذنا عسلى عاتقنا ان نبيّن ان العالم والشيء ألاداة ، والمكان والكم وكذلك الزمان الكوني

هي اعدام متجوهرة خالصة ، ولا تغيّر شيئاً في الوجود الحالص الذي ينكشف من خلالها . وسهذا المعنى فكل شيء مُعطى، وكل شيء حاضرٌ " لي بغير مسافة ومحقيقته الكاملة ؛ ولا شيء مما ارى يصدر عني،ولا شيء خارج ما ارى او خارج ما ممكنني ان اراه . إن الوجود في كل مكان من حولي ، ويبدو أني استطيع ان المسه ، وأن امسك به ؛ والامتثال كحادث نفسي ، اختراع محض اخترعه الفلاسفة . ولكن هذا الوجـود الذي و يشملني ، من كـل ناحية ولا يفصلني عنه شيء ، لا شيء يفصلني عنه ، وهذا اللاشيء ، لأنه عدم ، فإنسه لا مكن اجتيازه . إن و ها هنا ۽ وجوداً لأنّي سلب للوجود ، والعالمية (صفة الوجود في العالم) والمكانية ، والكم ، والأداة ، والزمانية لا تأتى الى الوجـــود إلا لأني سلب الوجود ؛ إنها لا تضيف شيئًا إلى الوجود ، بــل هي مجرد شروط معدمة للـ و ها هنا ، ولا تفعل غير أن تحقق الـ و ها هنا ، il ya . ولكن هذه الشروط التي ليست شيئاً ، تفصلني على نحو أشد عمقاً ، من الوجود أكثر مما تفعل التشويهات المنشورية\ التي مـــن خلالها لا أزال آمل في اكتشاف الوجود . والقول بأن ها هنا وجــوداً ليس بشيء ، ومع ذلك فإن في هذا إجراء " لتحويل شامل ، الأنه ليس ثم وجود إلا بالنسبة إلى ما هو من أجل - ذاته . فالوجود لا يكون نسبياً إلى ما هو من أجل - ذاته ، في صفته الخاصة، ولا في وجوده، وبهذا ننجو من النسبية الكنتية ، ولكن في ﴿ هَا هَنَاهُ ۚ ۗ ، لأَنْ مَا هُو من أجل - ذاته ، في سلبه الباطن ، يؤكد (يوجب) ما لا مكن أَنْ يَوْكُنَّهُ ﴿ يُورَجِبُ ﴾ ، أن يعرف الوجود بما هو كذلك بينها ﴿ بما هو ۽ لا ممكن ان تنتسب الى الوجود . وبهذا المعنى ، فإن ما هو من أجل 🗀 ذاته هو في آن واحد حضور " مباشر في الوجود ، في نفس

⁽١) و نسبة الى المنشور البلوري الذي يغير من الإشكال » .

الوقت ينزلق كمسافة لامتناهية بينه وبين الوجود . ذلك ان المعرفة مثلها الاعلى هو ان يكون ـ المرء ما يعرفه ، وتركيبها الأصلي هــو ألا - يكون ⁻⁻ ما ⁻⁻ يُعرف . والعالمية ، والمكانية ، الخ لا تَفْعل إلاَّ ان تعبّر عن هذا الد و ألا - يكون ۽ . وهكذا اجد نفسي دائماً بسين نفسي والوجود كاللاشيء الذي ليس يكون الوجود . إن العالَم إنساني.ونحُن نرى الوضع الحاص جداً بالشعور : إن الوجود في كل مكان، ضَدَّي، حولي ، إنه يُثقيل علي ، ويحاصرني وانا أحال ُ دائماً من موجــود إلى موجود ، فهذه المنضدة القائمة هناك هي من الوجود ولا شيء أكثر من ذلك ؛ وهذه الصخرة ، وهذه الشجرة ، وهذا المنظر : هي كلها من الوجود ، وإلا فليست بشيء . إني أريد الإمساك بهذا الوجود ولكني لا أجد غير نفسي (أناي) . ذلك أن المعرفة؛وهي وسيط بن الوجود واللا وجود ، تحيلني إلى الموجود المطلق إذا أردتهــــا ذاتية ، وتحيلني إلى ذاتي أنا حين أعتقد أنني أمسك بالمُطلِق . ومعنى المعرفة هو ما ليس هو ، وليس يكون ما هو ، لأنه من أجل معرفة الوجود بما هو كذلك لا بد أن نكون هذا الوجود ، لكن ليس ثم ، بما هــو ، إلا لأنبي لست الوجود الذي أعرفه، وإذا صرته فان ﴿ بما هُو ﴾ يزول ولا يمكن حتى أن يُفكِّر فيه . إن الامر ها هنا ليس أمر شك _ يفترض أن و مما هو ، ينتسب إلى الوجود – ولا أمر نسبية . إن المعرفة تضعنا في حضرة المطلق ، وثم حقيقة للمعرفة . ولكن هذه الحقيقة ، وإن لم تعطنا شيئاً أكثر ولا شيئاً أقل من المطلق ، تظل إنسانية تماماً .

وقد يدهش البعض إذ يرونا قد عالجنا مشكلة المعرفة دون ان نضع مشكلة الجسم والحواس ، ولا ان نشير اليها مرة واحدة . ولكن ليس من قصدنا ان نتجاهل او بهمل ونغض من شأن الجسم ودوره . لكن المهم قبل كل شيء ، في علم الوجود كما في أي موضع آخر ، ان نراعي في القول ترتيباً محكماً . والجسم ، مها تكن وظيفته ، يظهر اولاً

كأمر معروف . فلا نسطيع إذن ان نرد المعرفة اليه ، ولا ان نبحث فيه قبل ان نحد ما هي المعرفة ، ولا ان نشتق منه ، على أي نحو كان ، المعرفة في تركيبها الأساسي . وفضلاً عن ذلك فسإن الجسم السبخا عن ذلك فسإن الجسم القير : وما اعرفه هو جسم الآخرين ، والجوهري فيا اعوف عسن جسمي ينشأ عن الكيفية التي بها يراه الآخرون . وهكذا نجد ان طبيعة الآخرين ولمل وجودي مسن اجل جسمي افا تحيلني إلى وجود الآخرين ولمل وجودي مسن اجل في الآتية (الوجود الإنساني) الآتيم من الوجود أساسياً مثلما الوجود من اجل في اكتشف معه ، بالنسبة إلى الآتية (الوجود الإنساني) وسأطلق عليه اسم و الوجود من أجل في الغير ه . فإذا أردت ان أصف ، على نحو مستقصى ، علاقسة الانسان بالوجود ، فينبني علي أصف ، على نحو مستقصى ، علاقسة الانسان بالوجود ، فينبني علي أما من أجل في دواسة ذلك التركيب الجديد لوجودي ، ألا وهسو : ما من أجل الغير ، لأن الآتية بجب ان تكون في وجودها ، بانبثاقة واحدة ، من أجل المغير .

القِهِ مُ الثالث

ماهوللغيز

النَصَلُالاُول وجودا لغت پُر

الشكلة

وصفنا الآنية ابتداء من المسالك السلبية ومن الكوجيتو . واكتشفنا ، ونحن نتابع هذا الخيط الحادي ، أن الآنية كانت من أجل ذاتها. هذا هو كل وجودها ؟ إننا نستطيع ، دون ان نخرج عن موقفنا من الوصف التأملي، أن نجد أحوالا الشعور يبدو أنها تشير مع بقائها في ذاتها من أجل ذاتها ما إلى نمسط من التركيب الانطولوجي المختلف جذريا . وهذا التركيب الانطولوجي هو محاص بهي انا ، وأنا اهم جنديا . وعدا فإن هسال المهم و من أجل أنا ، يكشف لي عن بنفسي، ومع هذا فإن هسال الم و من أجل أنا ، يكشف لي عن وجود هو وجودي أنا دون ان يكون وجوداً من أجل ذاتي . ولينظر مثلاً في الحجل . إنه ضرب من الشعور تركيبه مماثل تماماً لكل التراكيب التي أتينا على وصفها . إنه شعور غير إيضاحي بالذات

كخجل ، وجذه المثابة هو مثال لما يسميه الألمان باسم والتجربة الحيَّة ، erlabnis ، وميسور التأمل . وفضلاً عن ذلك فإن تركيبه قصدي ، إنه إدراك خجلان لشيء ما ، وهذا الشيء هو أنا . إني خجلان مما أنا اكونه . فالحجل محقق إذن علاقة باطنة بن الانا والانا : وقد اكتشفت الحجل مظهراً من وجودي . ومع ذلك ، فإنه على الرغم من ان بعض الاشكال المركبة والمشتقة للخجل يمكن ان تظهر على المستوى التأسلي ، فإن الحجل ليس أصلاً ظاهرة تأمل . والحق أنه مها تكن النتائج الــي مكن الحصول عليها في الخلوة بواسطة المارسة الدينية للخجل ، فإن الحجل في تركيبه الأوّل هو خجل امام شيء ما . لقد قمت بحركـــة غير حكيمة او عاميّة وهذه الحركة تلتصق بي ، ولا احكم عليها ولا الومها، بل احياها فقط ؛ واحققها على نحو ما هو من أجل `` ذاته. لكن هأنذا أرفع رأسي فجأة : كان هناك إحد ٌ ورآني ؛ وأتحقق فجأة من كل ما في حركتي من سوقية ، فأخجل . ومن المؤكد أن خجلي ليس تأملياً ، لأن حضور الغير في شعوري حتى لو كان ذلك طريقــة عامل مساعد ، لا يتوقف مع الموقف التأملي : ففي مجال تأملي لا استطيع أبداً أن اجد أن الشعور هو شعوري . ولكن الغير هو الوسيط الذي لا غى عنه بين انا ونفسي : فأنا حجلان من نفسي من حيث اتبدَّى للغير. وبظهور الغبر ، أصبح في مقدوري أن اصدر حكماً على نفسي كما اصدره على موضوع ، لأني أظهر للغير بوصفي موضوعاً . ومع ذلك فإن هذا الموضوع المتبدّي للغير ، ليس صورة عابثة في عقل الغير . بــل هذه الصورة ستنتسب كلها إلى الغسير ولا يمكن أن و تمسني ، . ويمكنني الاحساس بالضيق ، والغضب في مواجهتها ، كسما بحدث أمام صورة لنفسي ، تضيف الي" قبحاً او خساسة في التعبير ليسا عندي ؛ لكن لا يمكنني ان اصاب اصابة تبلغ العصب . إن الحجل ، بطبعه، تعرف من جَديد . فإنى أتعرَّف أنى اكسون مثلها الغير يواني . ولا يتعلق الامر بمقارنة ما أنا بالنسبة الى ذاتي مع ما انا بالنسبة الى الغير، وكأني وجدت في نفسي ، على نحو وجود ما هو من اجل _ ذاته ، مكافئاً لما أنا هو من أجل (= في نظر) الغير . ويلاحظ ان هذه المقارنة لا توجـــد فينا ، كعملية نفسية عينية : بل الحجل رعدة مباشرة تشيع في نفسي مستحيلة : فإني لا أستطيع ان اصنع عُلاقة بين ما انا هـــو في الباطن الذي بغير مسألة ، ولا تراجع ، وَلا منظور َلما هو من اجل ⁻⁻ ذاته، مع ذلكُ الوجود غير القابل للتبرير والذي هو في - ذاته ، وهو ما أنا هو بالنسبة إلى الغير . وليس هنا معيار ، ولا لوحة مقارنات . وحتى فكرة السوقية تتضمن علاقة بين أحادات . فلا يكون المرء سوقياً وحده بغير وجود الغير . وهكذا نجًاد ان الغير لم يكشف لي فقط عما كنته : بل كوَّنني على نمط موجود جديد ، ينبغي عليه ان يتحمل اوصافــــاً جديدة . وهذا الوجود لم يكن بالقوة في نفسي قبل ظهور الغير ، لأنه ما كان له ان بجد حينتذ مكاناً في ما هو من اجل - ذاتـــه ؛ وحتى لو للا لأحد ان يمنحني جسماً مؤلفاً تماماً قبل أن يكون هذا الجسم من أجل الآخرين وفي نظرهم ، فإنه لا يمكن ان نقيم فيسه بالقوة سوقيتي أو عدم حصافتي ؛ لأنهـما معان ٍ ، وبوصفها كذَّلْك ، فإنهـما يتجاوزان الجسم ومحيلان آلى شاهد قابل لَفهمها ، وإلى كلية آئيتي (وجــودي الإنساني) . ولكن هذا الموجود الجديد الذي يتبدَّى للغسير لا يقيم في الغير ؛ بل أنا مسؤول عنه ، كما يدل على ذلك النظام الربـوي الذي يقوم على اساس ﴿ إخجال ﴾ الاولاد مما يفعلون . وهكذا نجد أن الحجل خجل من الدات أمام النسر: فهذان الركيبان لا ينفصلان. ولكن في نفس الوقت أنا في حاجة إلى الغير الأدرك إدراكاً كاملاً كل تركيبات وجودي ، ولهذا فإن ما هو من أجل ^ ذاته يحيل الى ما هو من أجل الغير ﴿ فِي نَظُرِ الغَبْرِ ﴾ . فإذا شئنا إذن أن ندرك العلاقة بين وجــود الإنسان وبين الوجود - في - ذائسه ، لا نستطيع أن نقنع بالأوصاف التي أوردناها في الفصول السابقة من هذا الكتاب : وعلينا أن نجيب عن سؤالين مروّعين : أحدهما خاص بوجود الغير ، والثاني خاص بعلاقسة وجودي مع وجود الغير .

۲

عقبة الهووحدية ١ (الانانة)

من الغريب ان مشكلة الآخرين لم تقلق أبداً بال الواقعين . فبالقدر الذي به الواقعي ويبدل نفسه كلها ، ، فإنه يبدو له من غير شك انه يعطي نفسه الغير . ففي وسط الواقع ، أي شيء اكثر واقعية من الغير ؟ إنه جوهر مفكر من نفس ماهيتي ، لا يمكن ان ينحل إلى صفات ثانوية وصفات اولية ، وأجد في نفسي تراكيبه الجوهرية . ومع ذلك فإنه بالقدر الذي به الواقعية تحاول ان تفسر المرفة بواسطة فعل العالم

⁽١) و الأتانة ، او : الهورحدية solipsisme ؛ نزمة فكرية تقول و ان الانا الفردي الدي نشمر به وبكل تغيراته اللذاتية ، هو كل الحقيقة وسائر الانوات (جمع : أنا) كلها التي تمثلها ليس لها وجود مستقل اكثر من رؤيا الاحلام ؟ – او عل الاقل ان من المستعمل اثبات مكس هذا » (معجم لا لاند ، تحت المادة) . وبوجه عام يطلق هذا الفظ على القول بأن الانا هو وحده الموجود ، وان سائر الكائنات (من اسياء واشياء) ما هي إلا افكاري وتصوراتي. والاصل في هذه النزعة هو الملهب المثالي لأن المثالية ترى ان افعال الذات تعرف يطريقة مباشرة ممتازة ، ولما إذن يقين مطلق . اما ما هو خارج الانا فلا يمرف إلا بالأنا ، وليس ثم ضمان أو حكم بين الخارج والانا غير الانا نقسه – المترجم »

المفكرة فيما بينها : إنه بواسطة العالم تتصل فيها بينها ؛ وبين شعور الغير وشعوري أنا ، فإن جسمي بوصفه شيئاً في العالم وجسم الغير هما الوسيطان الضروريان . فنفس الغبر إذن مفصولة عن نفسي بمسافـــة تفصل نفسي عن جسمي ، ثم جسمي عن جسم غيرى ، ثم جسم الغير عن نفسه . وإذا لم يكن من المؤكد أن رابطة ما هو لذاته بالجسم هي رابطة تخارج ﴿ وَسَنَّعَالُجُ هَٰذُهُ الْمُشْكُلُةُ فَيَا بَعْدُ ﴾فن البين على الأقلُ انَّ علاقة جسميَّ بجسم غيري هي علاقة تخارج يستوي لديه الأمر. وإذا انفصلت النفوس بواسطة الأجسام فإنها تبايز كما تبايز هذه المحرة من هذا الكتاب ، أي لا يمكن تصور أي حضور مباشر من الواحد في الأخرى . وحتى لو سلمنا بحضور مباشر لنفسي في جسم الغير ، فلا بد أيضـــــــاً من كل سمك الجسم لكي أبلغ نفسه . فــإذا كانت الواقعية تؤسس تعيينها على الحضور و بالشخص ، الشيء المكاني ت الزماني في شعوري ، فإنه لا يمكنه أن يطالب بنفس البيّنة لحقيقية نفس الغير ، لأن هذه النفس ، بَاعِبْرافها هي لا تبذل نفسها بشخصها لنفسي : إنَّها غياب ، ومعنى ، والجسم يشير اليها دون ان يسلمها ؛ وبالجملة فإنه في فلسفة مؤسسة على العيان ، لا يوجد عيان لنفس الغير . فاذا لم يكن ثم تلاعب بالألفاظ فإن معنى هذا ان الواقعية لا تدع أي مكان لعيان اللهير : ولا يجدي فتيلاً ان نقول إن الجسم على الأقل معطى لنا ، وأن هذا الجسم هــو نوع من حضور الغير او حضور جزء من الغير : ومن الحق أن الجسم ينتسب إلى الشمول الذي نسميه «آنية» (وجُّوداً إنسانياً) بوصفه أحد مركباته . لكنه ليس جسم انسان إلا من حيث انــه يوجد في الوحدة غير القابلة للانفصام لهذا الشمول ، كما ان العضو ليس عضواً حياً إلا في شمول الكائن العضوي . وموقف الواقعية وهو يسلم لنسا الجسم لا مشمولاً في الشمول الإنساني ، بل على حدة ، كشجرة او حجر او قطعة من الشمع ، قـد قتل الجسم مثل مبضع الفسيولوجي وهـو يفصل قطعة لحم من مجموع الكائن الحي . فليس جسم الغير هـ و الحاضر في الحيان الواقعي : بل جسم عا . إنه جسم من غير شك ، لسه مظاهر وملكة خاصة ، ولكنه ينتسب مع ذلك إلى أسرة الأجسام الكبيرة . وإذا كان المذهب الواقعي الروحي يرى أن النفس أسهل في الإدراك من الجسم ، فإن الجسم سيكون أسهل في المعرفة من نفس الغير .

والحق ان الواقعي لا يحفل كثيراً بهذه المشكلة : ذلك أنه يعتقد ان وجود الغير يقيني . ولهذا قسان علم النفس الواقعي الوصفي في القرن التاسع عشر ، وقد عد من المسلمات وجود جاري ، فإنه يهم فقط بتقرير الشعور الغريب عني استناداً إلى الجسم. وهنا قد يقال إن الجسم موضوع" ملكته تتطلب تفسيراً خاصاً . والفرض السذي يفسر سلوكه على خير نحو هو فرض شعور مماثل لشعورى ، يعكس هو انفعالاته المختلفة . بالمناظرة مع ما اعرف عن نفسي ، واحيانًا أن التجربة هي التي تعلمنا كيف نفسر ، مثلاً ، التلون المفاجيء للوجه كوعد بضربات وصرخات تعطى عن الغير معرفة محتملة : ويبقى دائماً من المحتمل ان الغير لا يكون إلا جسماً . فإذا كانت الحيوانات آلات ، فلإذا لا يكون الرجل الذي اراه ماشياً في الطريق هو الآخر آلة ؟ ولمساذا لا يكون الفرض الجذري للسلوكيين الفرض الصحيح؟ إن ما أدركه على هذا الوجه ليس إلا أثر بعض الانقباضات العضلية ، وهذه بدورها ليست غير اثر سيال عصبي أعرف مجراه . ولماذا لا نرد مجموع هذه الأفعسال المرتدة إلى أفعالُ منعكسة بسيطة أو مشروطة ؟ لكن الغالبية من علماء النفس مقتنعون بأنها بوجود الفر ككلية شاملة من نفس تركيبهم همم . وعندهم ان وجود الغير مؤكَّد ، وان المعرفة التي لدينا عنهم محتملة . ومـــن هنا

نشاهد سفسطة الواقعية . إذ يجب قلب حدود هــــذا التقرير والاعتراف بأنه إذا كان الغير ليس ميسوراً لنا الا بالمعرفة التي لدينا عنه ، وإذا كانت هذه المعرفة محتملة فحسب تخمينية ، فإن وجود الغير هو فقط تخميني ، ودور التأمل النقلي هو تحديد درجـــته من الاحبال بدقة . وهكذًا بقلب غريب للوضع نجد ان الواقعي ، لأنه وضع حقيقة العالم الحارجي ، فإنه مضطر الى الوقوع في المثالية حين ينظر في وجود الغير. وإذا كان الجسم موضوعاً حقيقياً يفعل حقاً في الجوهر المفكر" ، فإن الغسير يصبح المثثالاً خالصاً ، وجوده هو مجرد كينونته مدركاً percipi ، أي أن وجوده يقاس بما لدينا من معرفة عنه . والنظريات الحديثة القائلة بالشعور المستبطن Ein fuhlung وبالمشاركة الوجدانية sympathie والأشكال formes لا تفعل غير ان تكمل وصف وسائلنا لاستحضار الغبر ، لكنها لا تضع المشكلة في مجالها الحقيقي : ان يكون الغبر أولاً مشعورًا به أو أن يظهر في التجربة كشكل فريد قبل كل عادة وفي غيبة من كل استنتاج بقياس النظير ، فإنه يظل صحيحاً ان الموضوع ذا المعنى والمشعور به ، وأن الشكل التعبري يشران (يحيلان) فقط الى شمول إنساني يظل وجوده تخمينياً فحسب .

فإذا كانت الواقعية تحيلنا إذن الى المثالية ، أفليس من الأصوب ان نصح أنفسنا مباشرة في المنظور المثالي والنقلدي ؟ ما دام الغسير هو وإمتنالي ۽ أنا ، أفليس الأصح ان نسأل هذا الامتثال في نطاق نظام يرد مجموع الأشياء الى تجميع مترابط من الامتثالات يقيس كل وجود بالمعرفة التي عنه ؟

ومع ذلك فإننا لا نجد كبر عون عند كنّت: فإنه مشغول بتقرير قوانين كلية للذاتية ، واحدة بالنسبة ألى الجميع ، ولهذا لم يتناول مسألة الأشخاص . والذات هي فقط الماهية المشتركة لحؤلاء الأشخاص ، وهي لا تسمح بتحديد كثرتها أكثر من ماهية الإنسان في إمكانها ، عنسد اسينيوزا ، ان تحدّ د ماهية الناس العينين . ولهذا يبدو إذن أولا ان كنت قد رتب مشكلة الغير بين تلك المشاكل التي لا تتوقف على نقده . ومع ذلك فلنتأمل الأمر بإمعان أعمق : إن الغير ، عسا هو كذلك ، معطى في تجربتنا : إنه موضوع ، وموضوع خاص . وكنت قد وضع نفسه من وجهة نظر الذات المحض ابتغاء تحديد شروط إمكان ليس فقط أي موضوع كان ، بل ومختلف أنواع الموضوعات : الموضوع الغزيائي، الموضوع الزياضي ، الموضوع الجميل أو القبيح ، والموضوع الذي يكشف عن خصائص غائية . ومن وجهة النظر هذه أمكن ان يؤخد على مذهبه نقائص ، ومن ثم قامت محاولة ، في اثر و دلتاي » التقرير شروط إمكان الموضوع التاريخي ، وبالمثل ، فإذا كان صحيحاً ان الغير عمل نمط خاصاً من الموضوع يتكشف بتجربتنا ، فمن الضروري ، في نفس منظور الكنية الدقيقة ، أن نتساءل كيف تكون معرفة الغير ممكنة ، أي تقدير ظووف إمكان تجربة الآخرين .

وسيكون من الحطأ الفاحش ان نشبه مشكلة الغير بمشكلة الحقائق في ذاتها (النومينالية). صحيح أنه إذا وجدت أغياو، وإذا كانت مشابهة لنفسي ، فإن مسألة وجودها المعقول يمكن ان توضع بالنسبة اليهم مثلا مسألة وجودي النومينائي توضع لي ؛ وصحيح ان نفس الجواب يصدق بالنسبة اليها وبالنسبة إلي وهذا الوجود النومينائي يمكن فقط ان يُفكر فيه ، لا ان يُتصور ر . لكن حين أقصد الغير في تجربتي اليومية ، فليست هذه حقيقة نومينائية أقصدها ، كما أني لا أدرك ولا أقصد فليست هذه حقيقة نومينائية أقصدها ، كما أني لا أدرك ولا أقصد حقيقي المعقولة حين أعرف انفعالاتي أو أفكاري التجريبية . إن الغير ظاهرة تحيل الى طلسلة أفكار تظهر للغير على أنها ظواهر لإحساسه الباطن ، فا أقصده في الغير ليس شيئاً آخو أكثر عما أجده في داخل ذاتي . غير أن هذه الظواهر مهايزة جلرياً من سائر الظواهر .

فأولاً ، ظهور الغير في تجربني يتجلى بحضور أشكال منظمة مشــل الأشكال المنظمة تحيل الى وحدة منظمة توجد مبدئيــــا خارج تجربني . فغضب الغير من حيث انه يظهر لحسَّه الباطن ويتأبسي بطبعه على إدراكي، هو الذي يدل على المعنى وربما كان السبب في سلسلة الظواهر التي أدركها في تجربتي تحت اسم التعبير أو المحاكاة (الميميك) . والغنر، بوصفه وحدة تأليفية لتجاربه وإرادة ووجداناً انفعالياً ، ينظم تجربني أنا . فلا يتعلق الأمر إذن بفعل بسيط خالص لشيء في ذاته (نوسينا) مجهول في حساسي ، بل بتكوين طوائف من الظواهر مترابطة في مجال تجربتي بواسطة موجود ليس إياي . وهـــذه الظواهر ، على خــــلاف ساثر الظواهر ، لا تَعيل الى تجارب ممكنة ، بل الى تجارب هي ، من حيث المبدأ ، خارج تجربتي وتنتسب الى نظام غير ميسور لي . ومن ناحية أخرى فإن شرط إمكان كل تجربة ، هو ان تنظم الذات انطباعاتها على هيئة نظام مترابط . ولهذا لانجد في الأشياء و الأ ما وضعناه فيها ي فالغير لا يمكن إذن ان يظهر لنا بغير تناقض على أنه ينظم تجربتنا : بل سيكون ثم إفراط في تحديد الظاهرة . فهل نستطيع بعــد هنا ان نستخدم العَّلية ؟ هذا السؤال موضوع من أجل تحديد الطابع الغامض المشترك للغبر في فلسفة مثل فلسفة كنت . فالحق أن العلبية لا عكن ان تربط غرّ ظواهر فيها بينها . لكن الغضب الذي يستشعره الغــــــــــــــــــ ظاهرة ، والتعبير الثاثر الذي أدركه هو ظاهرة أخرى . فهل بمكن تقرير رابطة علية بن كلتيها ؟ إنها ستكون مطابقة لطبيعتها الظاهرية : وبهذا المعنى فإني لا أحرم نفسي من النظر الى حمرة وجه بولس على أنهسًا من أثر الغضب : فهذا جزء من توكيداتي المعتادة . لكن العلية ، من ناحية اخرى ، لا معنى لهذا اذا ربطت بن ظواهر من ففس التجربة ، وتسهم في تكوين هذه التجربة . فهل بمكن ان تكون جسراً بين تجربتين منفصلتين كل الانفصال ؟ هنا ينبغي ان نقرر أنبي باستخدامي اياها على هـــذا النحو ، فاني اجعلها تفقد طبيعتها بوصفها موحدة مثالية بين ألوان الظواهر التجريبية : فالعلية عند كنت توحيد للحظات زماني على شكل عـــدم قابلية الاعادة irreversibilité . فكيف نقر بأنها تُوحد زماني وزمســان الغبر ؟ وأية علاقة زمانية نقررها بن قرار التعبير ، وهو ظاهرة بدت في نسيج تجربة الغسر ، والتعبر ، ظاهرة تجربتي ؟ هل هي المعية ؟ هل هي التوالي ؟ لكن كيف يمكن لحظة " من زماني ان تكون عــلى علاقة المعية او التوالي مع لحظة زمان الغير ؟ فانه حتى لو كان ثمُّ انسجام أزلي ــ وغير مفهوم ــ في المنظور الكنتي يجعل الزمانين متناظرين لحظة بلحظة ، فانهما سيظلان مع ذلك زمانين اثنين دون علاقة ، لأنه بالنسبة الى كل واحد منها فان التأليف التوحيدي للحظات هــو فعل الذات . وكلية الأزمنة ، عنه كنَّت ، ليست غير كلية التصور ، وتدل فقط على ان كل زمانية لا بد لها من تركيب معيّن ، وان شروط امكان تجربة زمانية هي شروط صحيحة بالنسبة الى كل الزمانيات. لكن هـــذا الاتحاد في الماهية الزمانية لا يمنع من التعدد غير الموصَّل للأزمنة ، كما أن اتحاد ماهية الانسان لا يمنع من التعدد غير الموصل للمشاعر الانسانية . وهكذا فانه لما كانت علاقة المشاعر (جمع شعور) بطبعها لا مكن التفكير فيها ، فسان تصور الغير لا مكن أن يؤلف تجربتنا : ولا بد من إدراجه ، مع التصورات الْغائبة ، ضمن التصورات المنظَّمة. فالغبر ينتسب اذن الى مقولة و كما لو كان ، ، أنه فرض قبلي ليس له تبرير غير الوحدة التي يسمح بإمجادها في تجربتنا والتي لا عكَّن التفكير فيهَا بغير الوقوع في التناقض . فإذا كان من الممكن ان نتصور، كفرصة للمعرفة ، فعل حقيقة معتدلة في حساستنا ، فلا بمكن ان تفعل ظاهرة "، حقيقتُها نسبية إلى ظهورها في تجربة الغير ، في ظاهرة تجربتي فعلاً حقيقياً . وحتى لو أقررنا بأن فعل ما هو معقول يتم في تجربتي وتجربة الغير (بالممى الذي به الواقع المعقول يؤثر في الغير بالقدر نفسه الذي به يؤثر في أنا) ، فانه يبقى من المستحيل ايضاً ان نقرر ، او ان نفترض توازياً ولوحة تناظر بين نظامين يتكونان تلقائياً .

ومن ناحية أخرى ، فإن صفة التصور المنظِّم هل تناسب تصور الغبر ؟ إن الأمر لا يتعلق بتقدير وحدة أقوى بسن ظواهر تجربتي بواسطة تصور صوري خالص بمكّن من القيام باكتشافات تفصيلية في الموضوعات التي تتراءى لي . وليس الأمر أمر نوع من العرض القبلي الذي لا يتجاوز ميدان تجربتي ، ويدعو الى مباحث جديدة في نطاق هذا الميدان. وإدراك الموضوع - الغير محيل الى نظام مهاسك للامتثالات، وهذا النظام ليس نظامي أنا . ومعنى هذا أن الغير ليس ، في تجربتي ، ظاهرة " تحيل الى تجربتي ، بل بحيل - من حيث المبدأ - الى ظواهسر قائمة خارج كل تجربة ممكنة عندي . والحق ان فكرة الغير تسمح باكتشافات وتنبؤات في نطاق نظام امتثالاتي ، وحبك نسيج الظواهر . وبفضل التعبر . ولكن هذا التصور لا يتمثل كهذه الأفكار العلمية (الأعداد الخيالية مثلاً) التي تتداخل في مجرى عملية حسابية في الفيزياء ، كأدوات دون أن تكون حاضرة في الصياغة التجريبية للمشكلة ولكن تستبعد من النتائج . وفكرة الغير ليست ادادية (النسبة الى الأداة) حرفة : فهي لا توجد من أجل استخدامها في توحيد الظواهر ، بل ينبغي على العكس ان نقول ان بعض مقولات الظواهر يبدو أنها لا توجد إلا من أجلها. ووجود نظام من المعاني والتجارب المتميز تماماً من نظامي أنا هو الإطار

 ⁽١) وحتى لو أقررنا بميتافيزيقا كنت في العلبيمة ولوحة المبادي، التي وضمها كنت ، فعن الممكن ان تتصور نظريات في العلبيمة مختلفة تماماً ابتداء من هذه المبادى.

الإطار ، وهو من حيث المبدأ خارج عن تجربني ، يمتلىء شيئاً فشيئاً . وهذا الغير الذي لا يمكن ان ندرك علاقته مع الأنا والذي لا يُعطى أبداً ، نحن نكو ّنه شيئاً فشيئاً كموضوع عيني : إنه ليس الأداة التي تفيد في توقع حادث تجربني ، بل أحداث تجربني هي التي تفيـــد في تشييد الغير بما هــو غير ، أي من حيث هو نظام من الامتشــالات بعيد عن المتناول بوصفه موضوعاً عينياً وقابلاً لأن يُعرف. وما أقصده دائماً خلال تجاربي هو مشاعر الغير ، وأفكار الغير ، وإرادات الغير، وطابع الغسير . ذلك ان الغير ليس فقط من أشاهد ، بــل هو من يشاهدني . فأنـــا أقصد الغير من حيث هو نظام مترابط من التجارب خارج التناول فيه أكون أناً موضوعاً بين عدة موضوعـــات أخرى . لكن بالقدر الذي بــ أجتهد في تعين الطبيعة العينية لهــذا النظام من الامتثالات والمكانة التي أشغلها فيه بوصفي موضوعاً ، فإني أعلى جذرياً وأتجاوز نطاق تجربتي : فأنا أهمّ بسلسلة من الظواهر التي ـــ من حيث المبدأ ــ لا يمكن ان تكون ميسورة لعياني ، وبالتالي ، أنَّا أتجاوز حقوق معرفتی ؛ وأسعى كي أربط فيا بينها تجارب لن تكون أبداً تجاربي ، وتبعاً لذلك فإن عمل التركيب والتوحيد هذا لا يمكن ان يغيّر في توحيد تجربتي الحاصة ؛ فالبقدر الذي به الغير هو غياب فإنه يند عن الطبيعة. فلا يمكن إذن وصف الغير بأنه تصوّر منظم . صحيح ان أفكاراً مثل : العالم ، تند من حيث المُبدأ عن تجربتي : وَلَكُنها عَلَى الْأَقَل ترجع اليها ولا معنى لها إلا بتجربتي . أما الغير فعلى العكس من ذلك ، بمعنى ما ، مثل السلب الجذري لتجربني ، لأنَّه من لأجله (له) أنا لست ذاتــــاً بل موضوع . فأنا أسعى جهدي إذن ، بوصفي ذاتـــــاً يعترف ، أن أحدد كموضوع الذات التي تنكر طابعي بوصفي ذاتـــــا ، وتحددني بوصفني موضوعاً .

وهكذا نجد ان الغير لا يمكن ، في المنظور المثالي ، ان يعد تصوراً

مكوُّناً ولا تصوراً منظماً لمعرفتي . وهو يتصوَّر بوصفه واقعياً ، ومع ذلك فإني لا أستطيع ان أتصور علاقته الحقيقية لي ، بل أشيده كموضوع ومع ذلك فهو ليس معطى من العيان ، بل أصنعه بوصفه ذاتاً ، ومع ذلك فإني أعد"ه من حيث هو موضوع لأفكاري . فلم يبق إذن غــــــر حلَّىٰ عند المثالي : فإما ان يتخلص تماماً من فكرة الغير وينبثق أنسه غير مفيد في تكوين تجربتي ، أو يؤكد الوجود الحقيقي للغير ، أي يضُّع اتصالاً" حقيقياً خارجاً عن التجربة بين المشاعر (جمع شعور) . فإذا وضع ، على اتفاق مع اسمه ، بوصفه توكيداً لوحدتي الانطولوجية ، فهو فرض ميتافيزيقي خالص ، ليس له أي مرر ، فرض مجاني ، لأنه يعود الى القول بأنه لا يوجد خارجاً عني شيءً" ، فهو يتجاوز إذن نطاق تجربتي . لكنه إذا تبدى على نحو ِ أكثر تواضعاً بوصفه رفضاً لمغادرة أرض التجربة الراسخة ، ومحاولة أيجابية لعدم استخدام فكرة الغير ، فإنه منطقي تماماً ، ويظل على مستوى الوضعية النقدية ، وعلى الرغم من انه يتعارض مسع الميول الأعمى في وجودنا ، فإنه يستمد تبريره من متناقضات فكرة الآخرين منظوراً اليها في المنظور المثالي. وعلم النفس الذي يريد ان يكون دقيقاً وموضوعياً ، مثل « السلوكية » عند واطسن ، لا يفعل أكثر من ان يتخذ الهووحدية كغرض للعمل . فليس المقصود انكار الحضور ، في نطاق تجربني ، لموضوعـــات يمكن ان نسميهـــا ، كاثنات نفسية ، ، بـــل فقط ممارسة نوع من الإيوخية ١

⁽١) الايرغية عند الشكاك الأقدمين : هو تعليق الحكم فلا تحكم على الأشياء سلباً ولا ايجاباً.
وعند همرل هي الرضع بين أقواس ، أي و أن تضع خارج الفعل القول العام الخاص بالموقف
الطبيعي ، ونضع بين أقواس كل ما ينطوي عليه : وبهذا قان العالم الطبيعي كله الذي هو دائماً
هنا من أجلنا ؟ و و في متناولنا ٤ ، ويستعر يؤلف واقماً بالنسبة الى الشعور ، حتى لو لذ لنا
أن نضمه بين أقواس . وحين أقعل هذا، ولي الحرية النامة في أن أفعله، فاني لا أنكر العالم، ح

فيا يتعلق بوجود أنظمة من الامتثالات المنظمة بواسطة ذات والموضوعة خارج تجريتي .

وَأَمَا هَذَا الْحَلِّ ، فإن كَنْت وغالبية خالفائـــه يستمرون في توكيد وجود الغير ، لكنهم لا يملكون إلا ان يلجأوا الى الذوق السلم أو الى ميولنا العميقة من أجل تبرير قولهم . ونحن نعلم ان شوبنهور ينعت القائل بالهووحدية بأنه « مجنون محبوس في حصن حصين ، . وهذا اعتراف بالعجز . ذلك انــه ، بوضع وجود الغـــير ، فأننا ننسف إطـــارات المثالية ونقع من جديد في وآقعية ميتافيزيقية . ذلك أننا أولاً إذا وضعنا كثرة من الأنظمة المغلقة لا تتواصل إلا من الحارج ، فإننا نعيد إقرار فكرة الجوهــر ضمنياً . ولا شك في ان هـــذه الأنظمة ليست قائلة بالجوهر ، لأنها أنظمة امتثالات بسيطة . ولكن تخارجها المتبادل هو تخارج في ذاته : إنــه غبر معروف ؛ ولا ندرك منه آثاره على نحو مؤكد ، لأن الغرض الهووحديّ يظلّ دائماً ممكناً . ونكتفي بوضع هذا العدم في - ذاته كواقعة مطلقة : إنه ليس نسبياً الى معرفتناً بالغبر ، بل هو الذي يقع شرطاً لها . وإذن فحتى لو لم تكن المشاعر (جمع وجودها هي و الإدراك ، وان يكون و مدركاً ، ، فن الحق أيضاً ان تعدُّد هذه الأنظمة الإضافية (العلاقية) هو تعدُّد في ذاته وأنه بحولها مباشرة الى أنظمة في ذاتها . وفضلاً عن ذلك ، فإني إذا وضعت ان تجربتي لغضب الغير يضايفها في نظام آخر تجربة ٌ ذاتية للغضب ، فإني أعيد نظام الصورة الصحيحة ، الذي اهم كنَّت أمما اهمَّام بالتخلص منه . صحيح ان الأمر يتعلق بعلاقة توافق بن ظاهرتسن : الغضب

كا لو كنت صوفسطائيساً ، ولا أشك في وجوده هنا ، كما لو كنت شكاكاً ، بل أمارس
 الايوخية الظاهرياتي ، الذي يحرم علي تحريماً تاماً كل حكم يتملق بالوجود المكاني الزماني »
 و أفكار في ظاهريات محضة ° ۱ ، ۳۲ - المترجم »

متصوراً في حركات وإشارات ، والفضب مدركاً كواقع - ظاهري للحس الباطن - لا علاقة بين ظاهرة وشيء في ذاته . لكن من الحق أيضاً أن معيار الحقيقة هنا هو تطابق الفكر مع موضوعه ، لا اتفاق الامتثالات فيا بينها . ولأن كل التجاء الى الشيء في ذات مستبعد ، فإن ظاهرة الغضب المشعور به هي بالنسبة الى ظاهرة الغضب المشاهد مثل الموضوعي الحقيقي في نسبته الى صورته . والمشكلة هي مشكلة الامتثال الموافق ، إذ هناك واقعي وضرب إدراك لهذا الواقعي . ولو تعلق الأمر بغصبي أنا ، فإني في الواقع أستطيع ان أعد مظاهره الذاتية ومظاهره الفسيولوجية ، ويمكن الكشف عنها موضوعياً كسلستين من المعلولات لنفس العلة ، دون ان تمثل إحدى السلاسل حقيقة الغضب أو واقعيته ، والأخرى تمثل أثره أو صورته فحسب . لكن إذا وجدت إحدى سلسلي والأحرى تمثل أثره أو صورته فحسب . لكن إذا وجدت إحدى سلسلي والاسكم الواقعي المحقيقة هو وحده الذي عكن أن ينطبق هنا .

وهكذا فإنناً لم نترك الوضع الواقعي للمشكلة إلا لأنه أفضى بالضرورة الى المثالية ، ووضعنا أنفسنا — عن قصد — في المنظور المثالي ، ولكننا لم نكسب فيه شيئاً ، لأن هذا ، بالقدر الذي فيه يرفض الفرض الهو وحدي ، يفضي الى واقعة دجاطيقية غير مبررة أبسداً . فلننظر هل نستطيع ان نفهم هذا القلب المفاجيء للمذاهب، وهل نستطيع ان نستخلص من هذه المفارقة درساً يسهل وضع السؤال وضعاً سليماً ؟

وفيا يتعلق بمشكلة وجود الغير ، هناك افتراض سابق أساسي : إن الغير هو الآخو ، أي الآنا الذي ليس إياي ؛ فنحن ندرك هنا إذن سلباً بوصفه بنية مكونة لوجود الغير . والافتراض المشترك بن المثالية والواقعية ، هو ان السلب المكون هو ساب تخارج . فالغير هو من ليس إياي ومن لست أنا إياه . و « ليس » تشير هنا الى العدم بوصفه عنصر فصل معطى بين الغير وبين نفسي . فين الغير وبين أنا

عدم الفصل . وهذا العدم لا يستمد أصوله من ذاتي أنا ، ولا من الغير ، ولا من علاقة متبادلة للغير ولي أنا ؛ بل هو أصلاً أساس كل علاقة بين الغير وبيني ، كغياب أو لي للعلاقة . ذلك ان الغير يبدو لي تجريبياً بمناسبة إدراك جسم ، وهذا الجسم هو في – ذاته خارج ٌ عن أحساس ، ونمط العلاقة الذي يصل ويفصل بسين هذين الجسمين هو العلاقة الممكنة مثل رابطة الأشياء التي ليس بينها علاقة ، ومثل التخارج الحالص من حيث أنه معطى . فالواقعي الذي يعتقد أنه يدرك الغير من خلال جسمه محسب إذن أنه مفصول عن الغير كما يفصل جسم عن جسم ، ومعنى هذا ان المعنى الانطولوجي للسلب المتضمَّن في الحكم : « أنَّا لست بولس » هو من نفس النمط الذي منه السلب المحتوى في الحكم: و المنضدة ليست الكرسي ، . وهكذا فإنه لما كان الانفصال بين الضائر (المشاعر) راجعاً الى الأجسام ، فإن ثم مكاناً أصيلاً بين المشاعر المختلفة ، أي عدماً معطى ، ومسافة مطلقــة تحتمل سلبياً . صحيح ان المثالي يردّ جسمي وجسم الغير الى أنظمة موضوعية للامتثال . فجسمي ، في نظر شوبنهور ، ليس شيئاً آخر غير ، الموضوع المباشر ي . ولكنناً لا ننسخ بهذا المسافة المطلقة بين الضائر . والنظام الكلّ للامتثالات _ أعنى كل أحادية monade ـ لما كان لا مكن ان محد الا بنفسه فإنه لا يمكن ان يتم علاقة مع ما ليس إياه . والذَّات العارفة لا يمكن ان تحد" ذاتاً أخرى ، ولا ان تتحدد بها . إنها معزولة بامتلائها الابجابسي ، وبهذا فإنه يقوم بينها وبين نظام آخر منفصل انفصال مكاني بوصفه نمُوذج التخارج . وهكذا نجد ان المكان لا يزال هو الذي يفصّل ضمنياً شعوري عن شعور الغير. وينبغي ان نضيف الى هذا ان المثالي، دون ان يلحظ لذلك ، يلجأ الى ﴿ شخص ثالث ، من أجل إظهار سلب هذا التخارج ، لأن كل علاقة ، كما رأينا ، من حيث أنها ليست متكونة محدودها نفسها ، تحتاج الى شاهد من أجل وضعها . وهكذا فإنـــه بالنسبة الى

المثالي وبالنسبة الى الواقعي ، ثم نتيجة محتومة : فمن كون الغير ينكشف لنا في عالم مكاني ، فإن مكاناً واقعياً أو مثالياً يفصلنا عن الغير .

وهذا الافتراض السابق يجر نتيجة خطيرة : فإذا كان على ۖ أَن أكون بالنسبة إلى الغير في حال تخارج سو"ية ، فسانني لا يمكن أن أتأثر في وجودي بانبثاق أو الغاء الغبر ، كما لا يتأثر ما هو ت في ح ذاته من ظهور أو زوال ما هو - أي - ذاته آخر . وتبعاً لذلك فن اللحظة التي منها الغبر لا بمكن أن يؤثر في وجودي بوجوده ، فـــإن الحالة الوحيدة التي بها يمكن أن ينكشف لي ، هو ان يظهر كموضوع لمعرفتي. لكن ينبغي أن نفهم من هذا أنني بجب أن أكو "ن الغير كتوحيد تلقائيني تفرضه علَى تنوع انطباعات ، أي أنني من ْ يؤلَّف الْغير في مجالَّ تجربته. وهكذا فان الغير لا يمكن في نظري ان يكون غير صورة image ، حيى لو كانت كل نظرية المعرفة التي أقتهـــا تهدف إلى نبذ فكرة الصورة هذه ، وفقط الشاهد الذي يكون خارجاً عني وعن الغير هو الذي يمكنه أن يقارن بنن الصورة وبنن النموذج وان يقرر هل هي صادقة . وهذا الشاهد ، كي يكون عدلاً ، ينبغي أن يكون بدوره في مقابلي أنا والغير في علاقة تخارج، والا فانه لن يعرفنا إلا بصور . فيجب اذن أن يكون، في وحدة متخارجة لوجوده ، في وقت واحد هنا ، على ً ، كسلب باطن لذاتي ، وهناك على الغير كسلب باطن للغير . وهكذًا فإن الالتجاء الى الله ، عند ليبنتس ، هــو فقط مجرد التجاء إلى سلب البطون intériorité : وهذا ما تحجبه الفكرة الدينية في الخلق : فالله هو في آن واحد أنا وليس إياي ولا الغير لأنه يخلقنا . وجدير أن يكون هو أنا لإدراك حقيقتي دون وسيط وفي بيَّنة بقينية ، وألا يكون هو أنا ، لكي محافظ على حياده كشاهد ، ولكي يكون هناك هو الغبر وليس هو الغير . وأوفق الصور هنا هي صورة الحلق ، لأنه في الفعل الحالق أشاهد حتى الأعماق ما أخلقه ــ لأن ما أخلقه هو أنا ــ ومع ذلك فان

ما أخلقه يتعارض مع ذاتي بانغلاقه على ذاته في توكيد للموضوعية . وهكذا فإن الافتراض المنشيء للمكان لا يترك لنا الخيار : بل لا بسد من اللجوء الى الله أو الوقوع في احتمالية تترك الباب مفتوحاً للهو وحدية لكن هذا التصور لله على انه هو مخلوقاته بجعلنا نقع في ارتباك جديد : وهو ما يكشف عنه مشكلة الجواهر في الفكر اللاحق عـــلي مذهب ديكارت . فاذا كان الله هو أنا وإذا كان هو الغمر ، فما الذي يضمن وجودي الخاص ؟ وإذا كان من الضروري استمرار الحلق ، فاني أظل دائماً معلقاً بين وجود مبايز واندماج حلولي في الوجود الخالق . فاذا كان الخلق فعلاً أصلياً واذا حصرت نفسي في مقابل الله ، فانه لاشيء يضمن قه وجودي ، لأنه ليس متحداً بعد معي الا بعلاقة تخــارج ، مثل النحات بالنسبة الى التمثال التام الصنع ، ولذلك فانه لا يمكن حينئذ ان يعرفني الا بالصور . وفي هذه الأحوال فان فكرة الله ، مع كشفها لنا عن سلب البطون كعلاقة وحيدة ممكنة بنن الضائر ، تبدي عن كل عدم كفايتها : فالله حينتذ لن يكون ضرورياً ولا كافياً كفهان لوجود الغبر ، وفضلاً عن ذلك فان وجود الله كوسيط بيني وبن الغبر يفترض مقدماً حضور ارتباط بين الغير وبيني ، لأن الله ، لمُساكَّان مزوداً بالصفات الجوهرية للعقل ، يبدو كأنه خلاصة الغير ، ولأنه كان بجب أن يكون على علاقة بطون سي ، لكي يكون ثُمَّ ضيان الأساس وأقعي لوجود الغير . فيلوح إذن أنه لا بد من نظرية ابجابية في وجود الغير لإمكان تَجْنَب الهووحدية والاستغناء عن الالتجاء الى الله ، اذا كانت تنظر الى علاقي الأصلية مع الغير على انها سلب للبطون interiorite; أي سلب يضع التمييز الأصلى للغير ولذاتي بالقدر الدقيق الذي به أتحدد بواسطة الغير ويتحدد الغير بواسطي أنا . فهل يمكن النظر في هــــذه المسألة من هذه الزاوية ؟

هسرل ، هیجل ، هیدجر

ويبدو أن فلسفة القرن التاسع عشر والعشرين قد فهمت أنه لا يمكن تفادي الهووحدية إذا تنظر أولا الى ذاتي وغيري من ناحية اننا جوهران منفصلان : ذلك أن كل أتحاد بين هذين الجوهرين ينبغي أن يُعد مستحيلا . ولهذا فإن الفحص عن النظريات الحديثة يكشف لنا عن جهد لكي ندرك في نطاق الفهائر ارتباطاً أساسياً عالياً على ما عاداه يكون مكون المدل شعور في انبئاق هو نفسه . لكن إذا بادا اننا نتخلى عن مصادرة النفي الحارجي ، فاننا نحتفظ بلازمه الجوهري ، أعني توكيد أن ارتباطي الأساسي مع الغير يتحقق بالمعرفة .

وحين بهم هسرل في و التأملات الديكارتية ، وفي و المنطق الصوري والمتعالي ، بدحض الهووحدية فانه يظن انسه يصل الى ذلك ببيان ان اللهوء الى الغير هو شرط لا غي عنه لتكوين عالم . ودون ان ندخل في تفصيلات مذهبه نقتصر على الاشارة الى المحرك الأساسي فيه : ان العالم ، في نظر هسرل ، كما ينكشف للشعور هو بين أحاديات. فالغير ليس حاضراً فيه كظاهرة عينية تجريبية ، بل كشرط دائم لوحدته ليس حاضراً فيه كظاهرة عينية تجريبية ، بل كشرط دائم فوحدته في خلوة او في جهاعة ، فان الغير هسو دائماً هناك كطبقة من المعاني في خلوة التي تنتسب الى الموضوع نفسه الذي انظر فيه . والخلاصة أنه الفهان الحقيقي لموضوعيته . ولما كان النفسي الفالهرياتي ، فان العالم ويؤلف جزءاً منه ويقع مع العالم تحت طائلة الرد الظاهرياتي ، فان الغير يبدو ضرورياً لتكون هذا الأنا نفسه . فاذا كان علي ان أشك في وجود بطرس ، صديقي — او الغير بوجه عام — من حيث ان هسذا

الوجود هو من حيث المبدأ خارج تجربي ، فلا بد ان اشك ايضاً في وجودي العيني ، وواقعي التجربي كأستاذ ، عندي هذا الميل او ذاك، هذه العادات او تلك ، هذا الحائق أو ذاك . وليس ثم امتياز لآناي: فأناي التجربي والأنا التجربي للغبر يبدوان في نفس الوقت في العالم ، والمعنى العام و الغبر به ضروري لتكوين كلا النوعين من الأنا . وهكذا فان كل موضوع ، بدلا من من الدكون – كما هي الحال عند كنت متكوناً بواسطة مجرد علاقة مع الذات ، يبدو في تجربي العينية متعدد متكوناً بواسطة مجرد علاقة مع الذات ، يبدو في تجربي العينية متعدد متناهية من المشارات إلى كثرة غير متناهية من المشاعر (الضائر) ، فالغبر ينكشف لي على المنضدة ، متناهية من الموضوع المنظور دائماً ، كما بمناسبة الظهورات العينية لبطرس او بولس .

صحيح ان هذه النظرات تحقق تقدماً على المذاهب الكلاسيكية . ومما لا جدال فيه ان الشيء آلأداة محيل منذ اكتشافه الى كثرة من الموجودات التي من اجل آذاتها . وسنعود الى هدة المسألة مرة اخرى . ومن المؤكد ايضاً ان معنى و الغبر » لا يمكن ان يأتي من التجربة ، ولا المؤكد ايضاً ان معنى و الغبر » لا يمكن ان يأتي من التجربة ، ولا ضوء تصور الفبر تنفسر التجربة فهل معنى هذا ان تصور الغبر قبل "إستحاول ، فيا بعد ان نحد ذلك . لكن على الرغم من هذه المزايا التي لا نزاع فيها ، فان نظرية هسرل لا تبدو لنا محتلفة عن نظرية كنت اختلافاً فيها ، فان نظرية هسرل لا تبدو لنا محتلفة عن نظرية كنت اختلافاً الغبر ، فان هسرل قد حافظ على اللهت المتعالية ، التي هي مميزة منه التوازي بن الأناوات التجريبية ، الذي لا يشك فيه احد ، بل توازي الذوات المتعالية . ذلك لأن الغبر ليس أبلاً ذلك الشخص التجربي الذي يلكي في تجربي : بل هو الذات المتعالية التي عيل اليها هذا الشخص التجربي الذي

بطبعه . وهكذا نجـــد ان المشكلة الحقيقة هي مشكلة ارتباط الدوات المتعالية وراء التجربة . فإذا أجيب بأنه منذ الأصل والذات المتعالية تحيل الى ذوات أخرى من أجل تكوين المجموع المعرفي noématique ، فمن اليسر الجواب بأنها تحيل في ذلك كها تحيسل الى مكان . فالغر هنا سيكُون مقولة إضافية تمكّن من تكوين عالم ، لا كموجودُ واقعي يوجد وراء هذا العالم . ولا شك في أن ﴿ مقولة ﴿ الغير تتضمن ، في معناها نفسه ، إحالة من الجانب الآخر للعالم الى ذات ، ولكن هذه الإحالة لا يمكن ان تكون الا شرطية (افتراضية) ، وثم تيمة خالصة لمضمون تصوّر موحَّد ؛ وقيمتها في وبالنسبة الى العالم ، وحقوقها تقتصر على العالم ، والغير هو بطبعه خارج العالم . ثم إن هسرل تخـلى عن إمكان فهم ما هو معنى الوجود خارج العالم للغير ، لأنه بحدًد ا**لوجود بأنــه** الإشارة البسيطة الى سلسلة لا متناهية من العمليات المطلوب إجراؤها . ولا يمكن قياس الوجود بالمعرفة على نحو أفضل من هسذا . ونحن إذ أقررنا بأن المعرفة بوجه عام تقيس الوجود ، فإن وجود الغير يقاس في واقعه بمعرفة الغبر بذاته ، لا بتلك التي لي عنه . وما علي " بلوغه هو الغير ، لا من حيث اني اعرفه ، بل من حيث انه يعرف ذاته ، وهذا مستحيل : فانه يفترض في الواقع الهوية بين ذاتي والغير باطنياً . فنحن نجد هنا اذن ذلك التمييز المبدئي بين الغير وبيني ، وهو لا ينشأ عن تخارج اجسامنا ، بل من كون كل واحد منا يوجد في البطون وان المعرفة الصحيحة للبطون لا يمكن ان تُم الاً في البطون ، وهذا يمنع من حيث المبدأ ، كل معرفة للغير كما يعرف نفسه ، أي بما هو هو . وقد فهم هسرل هذا ، لأنه محدد و الغبر ، كما ينكشف في تجربتنا العينية، بأنه غياب . لكن في فلسفة هسرل على الأقل ، كيف يمكن الوصول الى عيان كامل للغياب ؟ ان الغير موضوع مقاصد خاويسة ، والغير يُرفض مبدئياً ويهرب : والواقع الباقي الوحيد هو واقع قصدي انسا : والغير هو النوئيا الخاوية التي تناظر اتجاهي الى الغير ، بالقدر الذي به يبدو عينياً في التجربة ، انه مجموع من العمليات الخاصة بتوحيد وتكوين تجربي ، بالقدر الذي به يبدو تصوراً متعالياً . وهسرل بجيب علم الهووحدي بأن وجود الغير مؤكد بنفس درجة توكيد وجود العالم حمع ادراج وجودي النفسي الفزيائي في العالم ، لكن الهووحدي لا يقول شيئاً آخر : إن وجوده مؤكد بنفس الدرجة ، لكن لا اكثر . ووجود العالم يقاس بالمعرفة التي لدي عنه ، ولا يمكن ان يكون الأمر غلاف هذا فيا يتعلق بوجود الغير .

وقد اعتقدت فيا مضى أنني أستطيع الافلات من المووحدية بأن أرفض ما يقول به هسرل من وجود أنا متعال ٢. وكان قد بسدا لي آذلك انه لم يبق شيء في شعوري متميزاً بالنسبة الى الغبر ، لأني أفرغته من موضوعه . ولكن في الواقع على الرغم من أنني أبقى متأكداً ان فرض موضوع متعال أمر عبر مفيد ونحس ، فإن تركه لا يقدم السؤال عن وجود الغبر خطوة . وحتى إذا لم يكن يوجسد ، خارج الأنا التجريبي ، شيء آخر غير الشعور جذا الأنا – أعني عجالاً متعالياً دون ذات – فإن من الصحيح ايضاً ان توكيدي للغسير يفترض ويطالب بوجود مثل هذا المجال المتعالي وراء العالم ؛ وتبعاً لهذا فإن الطريقة بوجود مثل هذا المجال المتعالي وراء العالم ؛ وتبعاً لهذا فإن الطريقة الوحيدة للتخلص من الهووحدية هي ، هنا أيضاً ، اثبات ان شعوري

⁽١) و النوليا noema عند هسرل هي الجانب الموضوعي في التجربة الحية : أمني الموضوع ، منظوراً اليه من الانمكاس في غتلف أحواله ، يوصفه معطى (مثل المدرك ، المتذكر ، المتخيل) والنوثيا يتبيز من الموضوع نفسه ، اللي هو الشيء : فئلا موضوع ادراك الشجرة هو الشجرة، ولكن توثيا هذا الادراك هي مجموع المحمولات وأحوال الوجود المطاة التجربة ، مثل الشجرة المضراء ، المضارة ، المضارة ، المدركة ، المتذكرة ، واجع و أفكار في ظاهريات محضة ، المدركة ، المتذكرة ، واجع و أفكار في ظاهريات محضة »

⁽٢) و طلو الأنا ٥ مقال في و مباحث فلسفية ٥ ، سنة ١٩٣٧ .

المتعالي ، في وجوده نفسه ، يتأثر بالوجود خارج العالم لشعورات اخرى من نفس النمط . وهكذا فإن هسرل ، برده الوجود إلى سلسلة من المعاني ، قد جعل الرابطة الوحيدة بين وجودي ووجود الغير هي رابطة المعرفة : وله ذا لا يمكنه ، شأنه شأن كنت ، الإفلات من الهووحدية .

وإذا لم نلاحظ قواعد التوالي الزمني وراعينا قواعد نوع من الديالكتيك اللازماني ، فإن الحل الذي يقدمه هيجل للمشكلة ، في الجزء الأول من و ظاهريات الروح ۽ يبدو انسه محقق تقدماً مهماً على مسا يقترحه هسرل . فظهور الغير ليس ضروريًّا لتكوين العالم والأنا التجريبي ؛ بل هو ضروري لشعوري كشعور بالذات . والأتا ، بوصفه شعوراً بالذات، يدرك نفسه . والمتساوية ﴿ الْأَنَا = الأَنَا ﴾ او ﴿ انَّـا مَنَ انَّـا ﴾ تعبيرُ عن هذه الواقعة . فأولاً هذا الشعور بالذات هوهوية محضة مع الذات؛ ووجد خالص لذاته . إنه متيقن من نفسه ، ولكن هذا اليقن عار عن الحقيقة . والواقع ان هذا اليقن سيكون صحيحاً فقط بالقدر الذي بسه وجوده لذاته يبدو له كموضوع مستقل. وهكذا فإن الشعور بالذات هو أولاً علاقة تلفيقية بغنر حقيقة بن ذات وموضوع غير متموضع بعد هو هذه الذات نفسها . ولما كان واقعه هو تحقيق تصوره بصيرورته واعيــاً بنفسه من كل النواحي ، فإنه عميل إلى أن يصبر صادقاً خارجياً بسأن يعطى نفسه الموضوعية والوجود البن : والأمر هــو أمر إيضاح و أنا مَن انا ، وانتاج الذات لذاتها على هيئة موضوع ابتغـــاء بلوغ الدرجة النهائية للنمو" – وهذه الدرجة هي ، بمعنى آخر، المحرك الأول لصيرورة الشعور ــ وهي الشعور بالذات بوجه عام الذي يدرك ذاته في شعورات أخرى بالذات وهو في هوية مع الذوات الأخرى ومع ذاتها . والوسيط هو الغير . والغير يبدو مع ذاتي ، لأن الشعور بالـذَات في هويــة مع ذاته بواسطة استبعاد كل غير . وهكذا فـــإن الواقعة الأولية هي تعدُّد الشعورات، وهذا التعدد يتحقق على شكل علاقة مزدوجة تبادلية للاستبعاد. وها نحن أولاً" بإزاء رابطة السلب بالبطون ، التي طالبنا بها منذ قليل . وليس ثم عدم خارجي وفي ذاته يفصل شعوري عن شعور الغير ، ولكن بكوني انا فإني استبعد الفير : فالغير هو ما يستبعدني بكونه ذاتسه ، وهو ما أستبعده بكوني ذاتي . والشعورات يتوجه بعضهما إلى بعض مباشرة في تشابك متبادل لوجودها . وهذا يمكننا ، في نفس الوقت ، من تحديد الحالة التي عليها يظهر الغير : إنه ما هو غير ذاتي ، وهكذا فإنه يتبدى انه موضوع غير جوهري ، وفيه طابع السلب . ولكن هذا الغبر هو ايضاً شعور بالذات . وعما هو كذلك يظهر لي كموضوع معتَّاد ، غائص في وجود الحياة . وهكذا أيضاً أظهر للغير : كوجود عيني ، محسوس ، مباشر . وهيجل يقف هنا على أرض العلاقة التبادلية التي بحددها بأنها : ﴿ إِدْرَاكَ ذَاتَ الواحِدُ فِي الْآخِرِ ﴾ ، لا على أرض العلاقة المتواطئة التي تذهب من الأنا (الملدرَّك بواسطة الكوجيتو) إلى الغير . والواقع ان الإنسان يكون لذاته مطلقاً حين يعارض الغبر ؛ إذ هو يؤكد ضدَّ الغير وبإزاء الغير حقه في ان يكوَّن فردية . وهكذا فإن الكوجيتو نفسه لا يمكن ان يكون نقطة ابتداء للفلسفة ؛ ولا يمكن ان يتولد ، في الواقع ، إلا كنتيجة لظهوري بالنسبة إلى نفسى كفردية ، وهذا الظهور مشروط بإقرار الغبر . فشكلة الغبر لا تبدأ من الكوجيتو، بل وجود الغير هو الذي بجعل الكوجيتو ممكنـــاً بوصفه اللحظة المجدّدة الَّتِي فيها يدرك الأنا نفسه كموضوع . وهكذا نجد ان ﴿ اللحظة ﴾ الَّتِي يسميها هيجل والوجود للغير ، مرحلة ضرورية في نمو" الشعور بالذات؛ وطريق البطون يمر" بالغير . ولكن الغير لا أهمية لــه عندي إلا بالقدر الذي به يكون ذاتاً اخرى ، ذاتا " موضوعـــاً للأنا " وبالعكس ، بالقدر الذي به يعكس ذاتي ، أي من حيث أني موضوع " بالنسبة اليه. وسهذه الضرورة التي أجد فيها أنني لست موضوعاً لذاتي إلا هناك ، في

الغير ، فعليَّ أن أحصل من الغير على اقرار بوجودي . لكن إذا كان شعوري لذاته pour sot ينبغي أن يتوسط له معه بواسطة شعور آخر ، فإن وجوده " من اجل " ذَّاته _ وبالتالي وجوده بوجه عام ... يتوقف على الغير . وبحسب مـاً أبدو للغير أكون . وفضلاً عــن ذلك ، فن حيث أن الغير هو كما يبدو لي وان وجودي يتوقف على الغير ، فإن النحو الذي عليـه أبدو لنفسي ــ أعني لحظــة تطور شعوري بنفسي ـــ تتوقف على النحو الذي يتبدى عليــه الغبر . وقيمة اعبرافي (إقرار) بالغير يتوقف على قيمة اعتراف الغير بي . وبهذا المعنى فانه بالقدر الذي به الغير يدركني مرتبطاً بجسم ومغموساً في الحياة ، فإني لست انا نفسي إلّا غيراً . ولكي يعترف بني الغير ، لا بد أن أخاطر بحياتي. والمخاطرة بالحياة هي انكشاف عدم الارتباط بالشكل الموضوعي او بوجود معيَّن ، كغير مرتبط بالحِياة . لكني في نفس الوقت اطارد هوت الغير. ومعنى هذا انني أريد توسط الغير الذي هو غير فقــط ، أي بواسطة شعور معتميد ، طــابعه الجوهري هو عدم الوجود إلا من اجل الغبر (الغبر) وسيحدث هذا في نفس اللحظة الَّتي أغامر فيها محياتي ، لأني، في كفاحي ضد الغير ، أجرد وجودي المحسوس بالمخاطوة به ؛ والغير، على العكس ، يفضل الحياة والحرية مظهراً بهذا أنه لم يستطع ان يضع نفسه غير مرتبط بالشكل الموضوعي . فيظل إذن مرتبطاً بالأمور الخارجية بوجه عام ؛ إنه يظهر لي ويظهر كنفسه كأمر غير جوهري . إنه العبد وانا المولى (السيَّد) ؛ وعنده أني أنا الجوهر (المساهية) . وهكذا تتجلى العلاقــة المشهورة : « العبد ۖ المولى » التي أثَّرت في ماركس تأثيراً بالغاً . وليس لنا ان ندخل في تفاصيلها بـــل يكفي ان نقرر ان العبد هو حقيقة المولى ؛ لكن هذا الاقرار من طرف واحد وغير المتكافيء غبر كاف ، لأن حقيقة يقينه بذاتـه هي بالنسبة إلى المولى شعور غير جوهري؛ فليس واثقاً إذن با**لوجود لذاته** مـن حيث هو حقيقة . ولبلوغ

هذه الحقيقة ، لا بد من و لحظة فيها المولى يفعل بإزاء ذاته ما يفعله بإزاء الغير ، وفيها العبد يفعل بإزاء الغير ما يفعله بازاء الذات ا » . وفي هذه اللحظة يتجلى الشعور بالذات العام الذي يتعرف نفسه في شعورات أخرى بالذات ، وهو في هوية مع هذه ومع نفسه .

وهكذا نجد أن الفكرة البارعة التي قال بها هيجل هي أنه جعلني اتوقف على الغير في وجودي .. إنه يقول إنني وجود لذاته ليس لذاته إلا بواسطة الغير . فغي قلبي إذن ينفذ الغير . ولا يمكن الشك فيه من غير أن أشك في نفسي لأن و الشعور بالذات واقعي فقط من حيث أنه يعرف صداه (وانعكاسه) في آخر على . ولما كان الشك نفسه يتضمن شعوراً يوجد لذاته ، فإن وجود الغير يحد محاولتي الشك فيه بنفس الصورة التي بها وجودي محدد الشك المنهجي عند ديكارت. وهكذا يبدو أن الهووحدية قد أستبعدت من الميدان . وبانتقالنا من هسرل الى هيجل أن الهووحدية قد أستبعدت من الميدان . وبانتقالنا من هسرل الى هيجل فينا بتقدم هاثل ؛ أولا السلب الذي يكو ن الغير هـو سلب مباشر ، فينا ، متبادل ؛ وثانياً هو يشغل كل شعور في أعمق عمائق وجوده : والمشكلة وضعت على مستوى الوجود الباطن ، والانا الكلي والمتعالي ؛ وأن نعارض وجودي لذاتي بوجودي لفيري ، فإن الوجود — من أجل أن نعارض وجودي لذاتي بوجودي لذاتي .

ومع ذلك فإن هذا الحل ، على الرغم من اتساعه ، وعلى الرغـم من غنى وعمق النظرات التفصيلية التي تتضمنها نظرية المولى والعبد ، هل يرضينا ؟

صحيح ان هيجل وضع السؤال عن وجــود الشعورات . ودرس

^{() «} ظاهريات الروح » ص ١٤٨ . طبعة كوسون Cosson

⁽ ٢) و المدخل : Propedentik ، الطبعة الاولى من مجموع مؤلفاته .

الوجود - من أجل - ذاته ، والوجود - من أجـــل - الغــر ، ويقرر أن كل شعور ينطوي على واقع الآخر . لكن من المؤكد َّأيضاً ان هذه المشكلة الانطولوجية تظل دائماً مصوغة بألفاظ المعرفة . والسرّ الاكبر في صراع الضائر هو مجهود كل منها في سبيل تحويل يقينه بذاته إلى حقيقة . ونحن نعلم أن هذه الحقيقة لا مكن بلوغها إلا من حيث أن شعوري بصبح موضوعاً للغبر في نفس الوقت الذي فيه الغبر يصبح موضوعاً لنفسى.وهكذا عن السؤال الذي وضعته المثالية وهو:كيف يتسنى للغير أن يكونَ موضوعًا لي ؟ -- بجيب هيجل وهو متشبث بأرض المثالية: فإذًا كان ثم انا في الحق من اجله الغير موضوع فذلك لأن ثم غيراً من أجله الأنا موضوع" . والمعرفة لا تزالُ هنا مقياس الوجود ، وهيجل لا يتصور إمكان وجّود موجود " من اجل " الغير ليس قابلاً في النهاية أن يرد" الى و موجود ــ موضوع ۽ . وبهذا فإن الشعور الكلي بالذات الذي يسعى إلى التخلص ، خلال كل هذه المظاهر الديالكتيكية ، مكن أن يُشبِّه ، بحسب اعترافه ، بشكل خالص فارغ هو : ﴿ أَنَا مَن ۗ أَنَّا ﴾ . وهو يقول : ﴿ إِنَّ هَذَهُ القَضِيةُ الْخَاصَّةُ بِالشَّعُورُ بِالذَّاتِ خَالِيَّةٌ مَنْ كُلِّ محتوى١ ، . ويقول في موضع آخر : ﴿ إِنَّهُ عَمَلَيْهُ التَّجْرِيدُ الْمُطَلَّقُ الَّذِي يقوم في تجاوز كل وجود مباشر ويفضي إلى الوجـــود السلبي الخالص للشعور الذي هو في هويّة مع نفسه . ﴾ وحدّ هذا النزاع الديالكتيكي، أي الشعور الكلِّي بالذات ، لم يُشر خلال تحولاته : بل على العكس من ذلك تجرُّد تماماً، ولم يعد غير : أنا اعرف ان آخر يعرفني مثل نفسي. ذلك أنه بالنسبة إلى المثالية المطلقة الوجود ُ والمعرفة واحد . لكن إلى أين تقتادنا هذه المشاسة ؟

أُولاً" هذه الْكُلمه ﴿ أَنَا مَنَ * أَنَا ﴾ ، وهي صيغة كلية للهوية ، لا

⁽١) و المدخل ، Propedentik ص ٢٠ ، الطبعة الاولى من مجموع مؤلفاته .

شأن لها بالشعور العيني الذي حاولنا وضعه في المقدمة . هنالك قررنا ان وجود الشعور (بـ) الذات لا يمكن ان يتحدد بألفاظ المعرفة . والمعرفة تبدأ معالتأمثُل ، ولكن لعبة ﴿ الانعكاس ﴿ العاكس ﴾ ليست زوجاً من ذات – موضوع ، ولا حتى على نحو مضمر ، ولا تتوقف في وجودها على أي شعور عال ، ولكن نحو وجودها هو ان تكسون في موضع التساؤل بالنسبة إلى نَفسها. ثم بيَّنا بعد ذلك، في الفصل الاول من القسم الثاني ، أن علاقة الانعكاس بالعاكس لم تكن ابداً علاقة هوية ولايمكن ردُّها إلى و أنا = أنا ي ، أو إلى و أنا مَنْ أنا ي لهيجل . إن الانعكاس بجعل نفسه أنه ليس العاكس ؛ والأمر هنا يتعلق بموجود يعدم نفسه في وجوده ويسعى عبثاً أن يذوب في ذاته كذات . فإن صح أن هذا الوصف هو وحده الذي يمكّن من فهم الواقعية الاصلية للشعور ، فإننا نقرر أن هيجل لم يصل الى تفسير هذا الازدواج المجرّد للأنا الذي يضعه مساوياً للشعور بالذات . واخــــــــراً توصلنا إلى تخليص الشعور اللاإنعكاسي الخالص من الأنا المتعالي الذيّ يعكّره ، وبيّنا ان الهوهوية، وهي الاساس في الوجود الشخصي ، مختلفة تماماً عن الانا او عن إحالة الأنَّا إلى نفسه . فلا عكن أن يتعلق الأمر بتحديد الشعور بلغة الأنانـــة المتعالية . وبالجملة فإن الشعور وجود عيني نسيج وحده ، وليس علاقة مجرَّدة وغير قابلة للتبرير خاصة بالهوية ، إنها هوهوية وليست محلاً لأنا مُعيَّمُ لا فائلة منه ، ووجوده قابل للوصول إليه بواسطة تأمَّل متعال ، وثم " حقيقة للشعور لا تتوقف على الغير ، بل وجود الشعور ، لما كأن مستقلاً عن المعرفة ، فإنه سابق على حقيقته ؛ وفي هذا المجال ، كما هي الحال بالنسبة إلى الواقعية الساذجة ، الوجود هو الذي يقيس الحقيقة، لأَن الحقيقة لعيان تأمُّلي تقاس بانطباقها عـــلى الوجود : والشعور كان هناك قبل أن يُعرَف . فإذا كان الشعور يؤكد نفسه في مواجهة الغير فذلك لأنه يطالب بالاقرار بوجوده لا بحقيقة مجرّدة . وليس من المعقول

أن يكون الصراع العنيف الحطر بن المولى والعبد موضوعه الوحيد هو الاقرار بصيغة فقيرة مجردة مثل و أنا من أنا و . وسيكون ثم خداع في هذا النضال نفسه ، لأن الهدف الذي يراد الوصول اليسه سيكون الشعور الكلي بالذات و عيان الذات الموجودة بذاتها و . وينبغي ان نعارض هيجل هنا ، وفي كل موضع ، يكبر كوجور ، الذي عثل مطالب القرد عما هو فرد . فالفرد يطالب بتحقيق نفسه بوصفه فردا ، ويطالب بالاعتراف بوجوده العيني ، لا بالايضاح الموضوعي لتركيب كلي . ولا شك في أن الحقوق التي اطالب الغير بها تضع كلية الذات ؛ واحترام الاشخاص يقتضي الاعتراف بشخصي بوصفي كلية الذات ؛ واحترام العيني الفردي هو الذي بجري في هذا الكلي وعلوه ، ومن اجل هذا المجود أطالب معقوق ، والجزئي هنا حامل وأساس لكاملي ؛ والكلي في هذه الحالة لا يمكن ان يكون له معني إذا لم يوجد بقصله الفردي . ومن هذه الحالة لا يمكن ان يكون له معني إذا لم يوجد بقصله الفردي . ومن هذه الخالة التشبيه بن الوجود والمعرفة تنشأ هنا أيضاً عسدة أخطاء وعاولات ، ناخصها هنا تحت بابن ، أي اننا سنتهم هيجل تهمة م وحوجة بالتغاؤل .

قاولاً ، هيجل يبدو لنا أنه عطى، بتفاؤله الخاص بنظرية المعرفة . إذ يبدو له أن حقيقة الشعور بالدات يمكن ان تظهر ، أي ان مسسن الممكن تحقيق اتفاق موضوعي بين الشعورات تحت اسم الاعتراف بالذات بواسطة الغبر ، والاعتراف بمكن أن يكون في حالة معينة أو تبادل : « انا اعرف ان الغسر يعرفني كذاتي » ، وهذا الاعتراف ينشىء في الحقيقة كلية الشعور بالذات . ولكن الصياغة الصحيحة لمشكلة الغير تجعل من المستحيل همذا الانتقال الى الكُلِّي . فإذا كان الغسير عليه ان يحيل إني « ذاتي » ، فينبغي عند نهاية التعلور الديالكيتكي على الاقل ان يكون ثم مقياس مشترك بين ما انا بالنسبة إليه ، وما هو بالنسبة إلى ، وما انا بالنسبة الى نفسي،

وما هو بالنسبة إلى نفسه . صحيح أن هذ التجانس لا يوجــد عنــد الابتداء ، وهيجل يسلّم بهذا : فالعلاقة : مولى ــ عبد ، ليست تبادلية لكنه يؤكد أنه ينبغي أن يكون من الممكن إقرار التبادل. ذلك أنه نخلط في البداية – خلطاً قد يبدو بارعاً – بنالموضوعية وبين الحياة . فهـو يقول إن الغير يبدو لي كموضوع . والموضوع هو الأنا في الغبر . وحين يريد تحديد هذه الموضوعية على نحو أدق ، يلحظ فيها ثلاثة عناصرا": ه ذلك الإدراك للذات للواحمد في الآخر همو : ١ ــ اللحظة المجردة للهوية مع الذات ٢ – لكلِّ هذه الحاصيّة وهي أنه يتجلي للغير مــن حيث هو موضوع خارجي ، ووجود عيني محسوس مباشر . ٣ ــ كل إنسان هو مطلقاً لذاته وفردي من حيث هو معارض للغير ... ۽ ومـن هنا يشاهد ان اللحظة المجردة للهوية مع الذات معطاة في معرفة الغير . وهي معطاة مع لحظتين أخريين للبنية الكلية . لكن من الغريب بالنسبة إنى فيلسوف البركيب ، هيجل ، أنه لم يتساءل هل هذه العناصر الثلاثة لا يؤثر بعضها في بعض محيث تكوّن شكلاً جديداً يتأتى عملي التحليل ويوضّح وجهة نظر. في ﴿ ظاهريات الروح ﴾ بأن يصرّح بأن الغسر يبدو اولاً امراً غير جوهري" (وهذا هو معنى اللحظة الثالثة المذكورة فها سبق) و ه شعوراً مغموساً في وجود الحياة ، . لكن الأمر يتعلق هُنا بالوجود معاً للحظة المجردة وللحياة . ويكفى إذن ان يكون الأنسا أو الغبر يخاطر محياته حتى يمكنه ، في نفسي فعسل التمرض للخطر ، أن يحقَّق الفصل التحليلي بين الحياة والشعور : ﴿ وَمَا هُوَ الْغَيْرِ بِالنَّسِبَةِ إلى كلُّ شعور ، يكون بالنسبة إلى الغير ؛ وكل منها محقق في نفسه وبدوره ، عن طريق نشاطه الخاص ، ونشاط الغير ، هـذا التجريـــد الخالص للوجود من أجل ذاته ... والتبدي كتجريد خالص للشعور بالذات

⁽¹⁾ و المنشل 4 ص ١٩ .

هو التجلّي كسلب خالص الشكل الموضوعي ؛ وهو التجلي كأمر غير مرتبط بالحياة ، ولاشك مرتبط بالحياة ، ولاشك في أن هيجل سيقول في موضع آخر إن الشعور بالذات يعلم ، بواسطة تجربة المخاطرة وخطر الموت، أن الحياة جوهرية له مثل الشعور الحالص بالذات ؛ لكن ذلك من وجهة نظر أخرى تماماً ويبقى صحيحاً أني استطيع دائماً فصل الحقيقه المحضة عن الشعور بالذات ، في الغسر ، عن حياته . وهكذا نجد أن العبد يدرك الشعور بالذات الحاص بالمولى، وهو حقيقته ، وإن كانت هذه الحقيقة - كا رأينا - ليست مطابقة بعد ال

لكن هل هو شيء واحد أن نقول إن الغير يظهر لي من حيث المبدأ أنه موضوع أو نقول إنه يظهر لي مرتبطاً بوجود جزئي، بوصفه مغموساً في الحياة ؟ لو بقينا هنا على مستوى الفروض المنطقية الخالصة ، فإننا نلاحظ أولا أن الغير يمكن أن يعطى للشعور على شكل موضوع دون ان يرتبط هذا الموضوع بذلك الموضوع الممكن الذي يسمى الجسم الحي. وفي الواقع أن تجربتنا لا تقدم لنا غير افراد واعين احياء ، ولكن عسب الواجب ، ينبغي أن نلاحظ أن الغير موضوع لي لأنه الغير ، لا لأنه يظهر مناسبة جسم موضوع ؛ وإلا لوقعنا في الوهسم المحيز (الموجد للحيز أو المكان) الذي تحدثنا عنه من قبل . وهكذا فإن ما هو جوهري بالنسبة الى الغير من حيث هو غير هو الموضوعية لا الحياة . على ان هيجل قد ابتدأ من هذه المشاهدة المنطقية . لكن إذا صح أن الرابطة بين الشعور وبين الحياة لا تشو"ه طبيعة و اللحظة المجر"دة للشعور بالنسبة إلى الموضوعية لا تشو"ه طبيعة و اللحظة المجر"دة للشعور بالنسبة إلى الموضوعية ؟ وبعبارة أخرى ، ما دمنا نعرف الأمر كذلك بالنسبة إلى الموضوعية ؟ وبعبارة أخرى ، ما دمنا نعرف

⁽١) ۽ ظاهريات المقل »، الموضع نفسه .

أن الشعور يوجد قبل أن يُعرف ، فهسل الشعور المعروف لا يتعدُّل كُليةً من كونه يُعرف ؟ هل الظهور كموضوع بالنسبة الى الشعور ، لا يزال شعوراً ؟ عن هذا السؤال من السهل ان نجيب بأن وجود الشعور بالذات هو محيث أنه في وجوده يكون ثمُّ تساؤل عن وجوده ، ويعني هذا أنه بطون interiorité. إنه إحالة مستمرة الىذات عليها ان يكونه. ووجوده يتحدُّد بأنه هو ذلك الوجود الذي وجوده عَلَى نحو مـــا ليس هو ، وليس وجوده على نحو ما هو . فوجوده إذن هو الاستبعاد الجذري لكل موضوعية : فأنا مَن لا يمكن أن اكون موضوعاً لذاتي، وأنا مَن لا يستطيع حتى إدراك الوجود لذاته على شكل موضوع ﴿ إِلاَّ عـــلى مستوى الازدواج التأمُّلي ــ ولكننا شاهدنا ان التأمل هو دراما الوجـود الذي لا ممكن أن يكون موضوعاً لنفسه).وليس هذا بسبب افتقار للابتعاد او تشبث عقلي او حدود مفروضة على معرفتي ، ولكن لان الموضوعية كوني موجوداً ، انا ، الذي اجعل نفسي موجوداً . فأنا في كل مكان، ولا استطيع ان انجو من نفسي ، وامسك بنفسي من الحلف ، وحتى لو حاولت ان اجعل نفسي موضوعًا ، لكنت اناً في قلب ذلك الموضوع الذي هو انا ، وفي مركز هذا الموضوع على ان اكون الذات الستى تنظر إليه . وهذا ما ادركه هيجل حين قال إن وجود الغير ضروري كما أكون موضوعاً لذاتي . لكن بوضع ان الشعور بالذات يعبِّر عنه ب و انا من انا ، ، اي بتشبيهه بمعرفة اللـات ، تعوز النتائج السنى الشعور شيئاً شبيهاً بالموضوع بالقوة ، مما على الغير ان يستخلصه دون ان يعدُّل فيه . لكن إذا كان الكون موضوعاً هو عدم [—] الكون [—] ذاتاً فإن الكون موضوعاً لشعور يعدّل جذرياً الشعور لا فيما هو من اجــــل ذاته ، بل في ظهوره للغير . والشعور بالغير هو ما استطيع تأمَّله فقط،

وبهذا يظهر لي معطى خالصاً ، بدلاً مـن ان يكون ما ينبغي ان يكون انا . وهذا هو ما يُسليم نفسه لي في الزمان الكُلِّي ، اعني في التشتُّت الاصلى للحظات ، بدلاً من ان يظهر لي في وحدة تزَّمنه الحساص . لأن الشعور الوحيد الذي يمكن ان يظهر لي في تزمَّنه الحاص هو شعوري، ولا يمكن ان يكون كذلك إلا بالتخلي عن كل موضوعية. وبالجملة ، للاته . فالمرضوع الذي ادركه تحت اسم الغير يظهر لي عـــــلى شكل مختلف تماماً ؛ إن الغير ليس لذاته كما يُظهر ، وانسا لا اظهر لذاتى كما اناً اظهر بالنسبة الىالغير؛ وأنا ايضاً عاجز عن إدراك ذاتي لذاتي كما انا اكون بالنسبة الى الغير ، عاجز عن إدراك ما هو الغير لذاتسه ابتداءً مسن الموضوع ألله اللي يظهر لي . فكيف عكّن إذن ان نقر"ر تصوراً كليـاً يـدرج تحت اسم الشعور بالـذات ، شعوري لذاتي وبذاتي ومعرفتي بالغبر ؟ لكن ثمّ ما هو اكثر من هذا : فتبعًا لهيجل، التوكيدات يَقضي على الآخر : فلكي يمكن ان أظهر لذاتي كموضوع في الغير ، فينبغيُّ ان أدرك الغير من حيث هو ذات،اعني أن ادركه فيَّ بطونه . لكن من حيث ان الغير يظهر لي كموضوع ، فان موضوعيتي بالنسبة اليه لا عكن ان تظهر لي : ولا شك انني ادرك ان الموضوع ــ الغير يعود أني مقاصد وافعال ، لكن من حيث هو موضوع فـــإن المرآة ــ الغير أيظلم ولا يعكس شيئًا ، لأن هذه المقاصد وهذه الافعال هي اشياء في العالم ، مُدرَكة في زمان العالم ، وتُشاهد ، وتتأمّل ، ومَّمناها موضوع ُ بالنسبة إلي ﴿ وهكذا يمكنني ان اظهر لذاتي كصفة ِ عالية تحيل إليها أفعال الغير ومقاصده ؛ لكن موضوعية الغير اذا حطمتُ موضوعيتي بالنسبة الى الغير ، فإني ادرك نفسي كذات باطنة وكأمـــر ترجع اليه هذه المقاصد وهذه الافعال . ولا بد من فهم هذا الادراك للذات بذاتي بمعاني الشعور ، لا المعرفة : فلأن علي ان اكون مَن انا

على شكل شعور متخارج (ب) الآثا ، فاني ادرك الغير كموضوع يشير إلى . وهكذا يفضي تفاؤل هيجل الى اخفاق : فبين الموضوع الغير والاتا – الموضوع ، لا يوجد مقياس مشترك ، وكذلك لا يوجد مقياس مشترك ، وكذلك لا يوجد مقياس مشترك بين الشعور (ب) الذات والشعور بالغير . فأنا لا استطيع ان اعرف نفسي في الغير إذا كان الغير اولاً موضوعاً بالنسبة الى ، كي لا استطيع ان ادرك الغير في وجوده الحق ، اعني في ذاتيته . ولا يمكن اية معرفة كُلية ان تستخلص من علاقة الشعورات بعضها ببعض وهذا ما سنسميه انفصالها الانطولوجي .

لكن ثم نوعاً آخر من التفاؤل عند هيجل ، أرسخ أساساً ، وهو ما عِن لنما ان نسميه بالتفاؤل الانطولوجي . فعنده أن الحقيقة هي حقيقة الكل . وهو يضع نفسه من وجهة نظر الحقيقة ، أعني وجهة نظر الكل من أجل النظر في مشكلة الغير . وهكذا فـــإن الواحدية الهيجلية حين تنظر في العلاقة بين الشعورات ، فإنهـــا لا تضع نفسها في أي شعور خاص . وعلى الرغم من أنه ينبغي تحقيق الكل ، فإنه هنـــاك بوصفه حقيقة كل ما هو حق ؛ ولهذا فإنه حين يكتب هيجل أنه لما كان كل شعور في هوية مع ذاته فإنه غير الغير ، إنه يستقر في الكل ، خارجاً عن الشعورات وينظر اليها من وجهة نظر المطلق لأن الشعورات لحظات في الكل ، لحظات هي بذائها ، غير قائمة بذائها ، والكل وسيط بين الشعورات. ومن هنا نَشأ تفاؤل أنطولوجي مواز للتفاؤل الايستمولوجي: فإن التعدد بمكن وبجب ان يُتجاوز إلى الكلية . لكن إذاكان هيجل في وسعه ان يؤكد واقعية هذا التجاوز (العلو) ، فذلك لأنه أعطى نفسه إياه منذ البداية . والواقع أنه نسي شعوره هو ، إنه هو الكل ، وبهذا المعنى فإنه إذا كان يحلُّ مشكلة الشعورات سده السهولة ، فذلك لأنه لم يوجد عنده أبداً مشكلة حقيقية عن هذا الموضوع . وهـــو لا يضع لنفسه مسألة علاقات شعوره مع شعور الغير، بل يتجرد تماماً من شعوره

ويدرس فقط علاقات الشعورات التي للغير فيها بين بعضها وبعض، أعني علاقة الشعورات التي هي عنده موضوعات ، طبيعتها ، تبعاً له ، هي ان تكون من نمط خاص من الموضوعات ، الذات " الموضوع ، وهي من ناحية الشمول متكافئة تماماً فيا بينها ، وليس أحدها مفصولاً عن الباقي بواسطة امتياز خاص . لكن إذا كان هيجل ينسى نفسه ، فإننا لا نستطيع ان ننسى هيجل . ومعنى هذا أننا مُنحـــال إلى الكوجيتو . ذلك لأننا بيَّنا ان وجود شعوري لا يمكن ان يُررَّدُّ إلى المعرفة ، ولهذا فإنني لا استطيع ان اتجاوز وجودي إلى علاقة تبادلية وكلية منها أستطيع ان أرى وجودي ووجود الآخرين متكافئين : وعلى العكس ، عليُّ ان أضع نفسي في وجودي ، وان أضع مشكلة الغير ابتداءً من وجودي. وبالجملة فإن نقطة الابتداء الأكيدة الوحيدة هي بطون الكوجيتو . وينبغي ان نفهم من هذا ان كل إنسان يجب ان يكون في وسعه ، مبتدئاً من بطونه الخاص، ان يسترد وجود الغير كعلو يشرط وجود هذا البطون، وهذا يتضمن بالضرورة أن تعدد الشَّعورات مو من حيث المبدأ أمر لا يمكن تجاوزه ، لأنني أستطيع من غير شك ان اتجاوز نفسي نحو الكل، لًا أَنْ أَقْرَ" نفسي في هذا الكل لتأمّل نفسيُّ وتسأمل الغير . ولا يمكن أي تفـــاۋل منطقي او ايستمولوجي ان يقف فضيحة تعدد الشعورات . فإذا كان هيجل اعتقد ذلك، فلأنه لم يدرك أبدآ طبيعة هذا البُعد الحاص من الوجود الذي هو الشعور (بـ) الذات. والمهمة التي يمكن الانطولوجيا ان تستهدفها هي وصف هذه الفضيحة وتأسيسها في طبيعة الوجود: لكنها عاجزة عن تجاوزها . وبجوز ـ وسنرى ذلك على نحو اوضح بعد قليل ــ تفنيد الهوهوية وبيان أنَّ وجودالغير واضح لنا ومؤكد . لكن حتى لو جعلنا وجود الغير يشارك في اليقين الضروري للكوجيتو ــ أي لوجودي ــ فإننا لن نكون بذلك قد تجاوزنا الغىر إلى شمول بين احادي inter-monadique والتشتت والصراع بن الشعورات يظلان كما هما : بل نكون فقط قد

اكتشفنا أساسها وأرهمها الحقيقية .

ما الذي حصلناه من هذا النقد المسهب ؟ هسذا فقط ألا وهو أن علاقتي مع الغير هي اولاً وأساساً علاقة موجود بموجود ، لا علاقــة معرفة بمعرفة ، إذا كان علينا ان نفتًد الهووحدية . لقد لاحظنا إخفاق هسرل الذي قاس الوجود بالمعرفة ــ في هذا المستوى الحاص ــ وكذلك إخفاق هيجل الذي وحَّد بِن المعرفة والوجود . لكننا بيَّنا أيضــاً ان هيجل، وإن كانت رؤيته قد اظلمتها مصادرة المثالية المطلقة،استطاع ان يضع المشكلة في مستواها الحقيقي. ويبدو أن هيدجر في كتابه ﴿ الوجودو الزمان ﴾ قد استفاد من تأملات اسلافه، وتيقّن تماماً من هذه الضرورة المزدوجة : (١)علاقة الآنيات بجب ان تكون علاقة وجود؛ (٢) هذه العلاقة بجب ان تجعل الآنياتيتُوقف بعضُّها على بعض،في وجودها الجوهري.ونظريَّته تراعي على الأقل هذين المطلبين . وهو بطريقته العنيفة الوحشية شيئًا مسا في بتر العقدة الغوردية ، بدلاً من محاولة حلها ، مجيب عن السؤال الموضوع بتعريف مجرد بسيط . لقد اكتشف عدة لحظات ــ لا تقبل الفصل ، اللهم إلا بالتجريد ــ في ه الوجود ⁻⁻ في ⁻⁻ العالم ۽ الذي يميّز الآنية. وهذه اللحظات هي : والعالم، ، و والوجود " في ، ، و والوجودي. وقد وصف و العالَم ۽ بأنه و ما به الآنية تعلن عن وجودها وحالها ۽؛ و و الوجود - في ، عرَّفه بأنه والحال، و والذهن، Befindlichkeit, Verstand ؛ وبقي الكلام عن (الوجود) ، أعني عن الضرب اللي وفقاً له الآنية هي في وجودها " في " العالم . وهو يقول لنا إن هذا هُو و الوجود شَمْ ع . وهكذا نُجد ان خاصية وجود الآنية هي انها وجود مع الآخرين (الغير) . وليس هـذا وليد المصادفة ؛ فلست انا اولاً" من اجل ان بجعلي الممكن القي الغير : بل هذا (الوجود - مع) تركيب جوهري في وجودي . غير ان هذا التركيب لا يتقرر من الحارج ومن جهة نظر شمولية ، كما عند هيجل : صحيح ان هيدجر لا يبدأ من « الكوجيتو » ، بالمعنى الديكارتي لاكتشاف آلوعي نفسه ؛

بل الآنية التي تنكشف له والتي يسعى بالتصورات ان محدد تراكيبها ، . Daseinist ge meines أنية هي آنية هي آنية هو . و إن الآنية هي آنيته وبإيضاح الفهم السابق عــلى الانطولوجيا والمتعلق بذاتسي أدرك الوجود " مع " الغار كخاصيـة جوهرية لوجودي . وبالجملة فـــإنى اكتشف العلاقة العــالية على الغير بوصفها تؤلف وجودي الخــاص ، كما انى اكتشفت ان الوجود - في - العالم كان يقيس آنيتي . ومن هنــا فإن مشكلة الغبر ليست بعد إلا مشكلة زائفة : فــالغبر ليس أولاً الوجود الجزئي الذي القاه في العالم - ولا يمكن ان يكون لا غنى عنه لوجودي الخاص، لأنى وجدت قبل ان القاه ــ بل هو الحدّ الخارج عن المركز الذي يسهم في تكوين وجودي . إن الفحص عن وجودي من حيث انه يلقي بي خارج ذاتي صوب تراكيب تند عني وفي نفس الوقت تحددني -هذا الفحص هو الذي يكشف لي اصلاً عسن الغبر . ولنلاحظ كذلك ان نمط العلاقة مع الغير قد تغير : وعند الواقعية والمثالية وهسرل وهيجل كان نمط علاقة المشاعر (جمع شعور) هو الوجود " لي (مناجل)؛ فالغير بدا لي ، بل وكونني من حيث انه كان ﴿ لِي ﴾ (من اجلي) او كنت انا « له » (من اجلي) ؛ والمشكلة كانت التعرف المتبادل بالمشاعر موضوعة بعضها في مواجهة بعض ، والتي بدت بعضها لبعض في العالم وواجه بعضها بعضاً . ﴿ وَالْوَجُودُ ۚ مَعَ ﴾ كـــه معنى مختلف تماماً : فإن ومع يه لا تدل على العلاقة التبادلية للتعرف والنضال الناشيء عن ظهور آنية أخرى غير انبي في وسط العالم ، بسل تعبر بالاحرى عن نوع من التضامن الانطولوجي من أجل استغلال هذا العــــالم . فالغبر لا يرتبط أصلاً بي كحقيقة وجودية تظهر في وسط العالم، بين والادوات، ، كنمط موضوع خاص : إذ في هذه الحالة تنحط ، والعلاقة التي تربطه بالأنا لن يكون في وسعها حينئذ ان تظفر بالتبسادل. إن الغر ليس موضوعاً . بل يظل في ارتباطه بذاتي بوصفي آنية ، الوجود الــذي به يحددني في وجودي ، إنــه وجوده الخـــالص` مدركاً بوصفه و الوجود - في - العالم ، - ونحن نعلم ان « في ، ينبغي أن تفهم بمعنى colo (اقيم) وhabito (اسكن) ، لا يمعني insura (اكسون في)؛ فالوجيود - في - العمالم ، معناه التردد على العالم ، لا الالتصاق بــه ـــ وهـــو محددنني في ٥ وجـــودي - في - العالم . ي . وعلاقتنا ليست مواجهة ، بـــل بالاحرى توقف من جانب : فمن حيث اني اعمل على وجود عـــالم بوصفه مركباً من الادوات التي أستخدمها عن قصد لآنيِّي، فاني احدد نفسي في وجودي بواسطة وجود بجعل نفس العالم يوجد بوصفه مجموعة من الادوات التي في خدمة حقيقته . كذلك ينبغي الا نفهم هــــذا الوجود ــ مع على انه جانبية collaterité يقبلها وجودي على نحو سلبي . فالوجود ، عند هيدجر ، معناه ان يكون إمكانياته الخاصة ، معناه ان يجعل نفسه موجوداً . فهو إذن ضرب من الوجود اصنعه لنفسي . وهذا حق الى حد انني مسؤول عن وجوده للغير من حيث انني احققه بحرية في الصادقية او اللاصادقية inauthenticité . فبكل حرية وباختيار اصيّل ، احقق مثلاً وجودي - مع على شكل و الناس ، on . وإذا تساءل انسان كيف ان و وجودي - مع ، يمكن ان يوجد لذاتي ، فينبغي ان يجاب عن ذلك بأن يقال انبي اعلن عن نفسي بواسطة العالم . وخصوصاً حن اكــون على حال من اللاصادقية ، على حال ، الناس ، ، فإن العالم يلقى بى كانعكاس لا شخصي لإمكانياتي غير الصادقة على شكل ادوات ومركبات من ادوات تنتسب الى «كل الناس» وتنتسب إلي" من حيث انى « كل الناس، : ملابس جاهزة ، نقل مشترك ، حداثق عامة ، بساتن ، محلات عامة، مخابيء مشيدة ، من اجل ان يلجأ إليها كل الناس، الخ . وهكذا أعلن عن نفسي كفلان من الناس بواسطة المركب المشير المؤلف من أدوات تشير الي بوصفي و من من أجله woronwillen والحسال غير الصادقة — التي هي حالي العادية طالما لم احقق التحول الى الصدق تكشف لي عن و وجودي مسع » لا كعلاقة شخصية وصورة مسع شخصيات اخرى وحيدة ، ولا كعلاقة تبادلية بين و كائنات لا يمكن ان تقوم مقامها غيرها ، ولكن كإمكان استبدال شامل لحدود الملاقة بعضها مكان بعض . وتحديد الحدود لا يزال ينقص ، ولست في مقابل الغير ، لأني لست أنا ذاتي : فلدينا الوحدة الاجهاعية للناس . ووضع المشكلة على مستوى عدم إمكان الاتصال بسن الأفراد ، كان بمثاب في الهواء : إن الصدق والفردية أمران يكتسبان : وضع ساقي العالم في الهواء : إن الصدق والفردية أمران يكتسبان : ولن أكون صدقي اللذاتي الا إذا الدفعت بنفسي الى الموت ، تحت تأثير ولناء الشعور (نداء الضمير)، مع التقرير الجازم Entschlossenheit كاندفاعي إلى أخص خصائص ذاتيتي . وفي هسذه اللحظة أكشف عن نفسي لنفسي في الصدق ، وأرفع الآخرين أيضاً معي صوب ما هو صادق .

والصورة التجريبية التي تميّز على أحسن وجه العيان الهيدجري ليست صورة النضال ، بل صورة الطاقم Pequipe والعلاقة الأصلية بين الغير وبين شعوري ليست الآنت والآقا ، بل النحن والوجود مع الهيدجري ليس الوضع الواضع المتميّزا لفرد في مواجهسة فرد آخر ، وليست المعرفة ، بل الوجود الأخرس المشترك الممشارك مع الفريق ، ذلك الوجود اللي يجعلها إيقاع المجاذيف او الحركات المنتظمة الممردي " محسوسة المعجذة ، والهسدف المشترك المراد بلوغه : السفينة أو الزورق الذي يراد تجاوزه والعالم كله (المشاهدون ، الانجازات ، الخ) التي تترادي

⁽١) خشبة تدفع چا السفن والجمع مرادي .

في الأفق وتظهره . وعلى الأساس المشترك لهذا الوجرد المشترك يفصلني الانكشاف المفاجيء لوجودي ألله الموت في « وحدة بالاشتراك » برفع الغير في نفس الوقت الى تلك الوحدة .

وجوده . ومع ذلك فإننا لا بمكننا ان نعد انفسنا راضن . أولا ً لأن نظرية هيدجر تقدم لنا بالأحرى الإشارة الى الحل المطلوب أولى من ان الوجود مع ، بـ ١ الوجود - لـ ، فإنه يظل في نظرنا مجرد توكيد بغير أساس . ولا شك في أننا سنجد بعض الأحوال التجريبية لوجودنا ـ خصوصاً ما يسميه الألمان باسم stimmung (مزاج) ، وهو لفظ ليس من الممكن ترجمته ــ ويبدُو انســه يكشف عن وجود مشترك لمشاعر أولى من علاقة تقابل . لكن هذا الوجود المشترك هــو عينه المطلوب تفسره . لماذا يصبر الأساس الوحيد لوجودنا ، ولماذا يكون النمط الأساسي لعلاقتنا مع الآخرين ، ولماذا اعتقد هيدجر ان من حقه الانتقال من هذه المشاهدة التجريبية والوجودية للوجود – مع الى وضع الوجود المشترك كتركيب أنطولوجي ۽ لوجودي - في - العسالم ۽ ؟ الذي يجعل من الغير غيراً ويجعله غير جوهري يظل قائماً ؟ لو اننا محوناه تماماً ، ألا نقع في واحدية ؟ وإذا كان علينا ان نحافظ عليه كتركيب جوهري للعلاقة مع الغير ، فأي تغيير ينبغي إجراؤه فيه حتى يفقد طابع التقابل الذي كان له في الوجود - لـ - للغير ، ومن أجل ان يحصل على طابع الارتباط التضامني الذي هو تركيب الوجود – مع ؟ وكيف نتقل من هذا الى التجربة العينية للغير في العالم ، مثلها أشاهد من نافذتي ماراً يمشي في الشارع ؟ صحيح أن ثم مسا يغري بإدراك نفسي على أساس ان اقطع نفسي بسورة حريبي ، وباختيار إمكانياتي الوحيدة على الأساس غير المتفاضل لما هو إنساني ــ وربما ينطوي هذا التصوري على قلىر مهم من الحقيقة . لكنه على هذه الصورة يثير اعتراضات كبيرة . فأولاً ، إن وجهة النظر الانطولوجية تلحق هنا بوجهة النظر المجردة للذات عند كنت . فالقول بأن الآنية ، حتى لو كانت آنيي أنا ، « تكون ⁻⁻ مع » بتركيب أنطولوجي ، هو القول بأنها تكون ⁻⁻ مع بالطبسع ، اي على نحو جوهري كليٌّ . وحتى لو ُبرهن على هــــذا القول ، فإن هذا لا يسمّح بتفسير أي وجود - مــع عيني ؛ وبعبارة اخرى ، إن الاشتراك في الوجود الانطولوجي الذي يبدو انه تركيب لوجودي في 🖰 العالم ، لا يمكن ان يستخدم أساساً لوجود 🦰 مسع موجودي ontique مشــل الوجود المشترك الذي يظهر في صداقتي مــع بطرس او في الزوج الذي أكوَّنه مع آني . وما ينبغي إثباته هو ان « الوجود ⁻⁻ مع ⁻⁻ بطرس » او « الوجود ⁻⁻ مــع ⁻⁻ آني » هو تركيب مكو"ن بوجودي العيني . ولكن هذا مستحيل ، من وجَّهة النظر التي اتخذها هيدجر . والغير في العلاقة « مع » ، مأخوذة " في المستوى الانطولوجي ، لا يمكن ان تتحدد عينياً كما لا يمكن ان تتحدد الآنية عينياً ، وهو بمثابة أناه الآخر : إنه حد مجرد ، وبهذا هو غير قائم بذاته ، وليسُ فيـــه القدرة على ان يصبر آخر ، بطرس او آني . وهكذا نجد ان علاقة ، الوجود - مع ، لا يمكن ان تفيدنا أبداً في حل المشكلة النفسانية العينية لتعرُّف الغــــر . إن ثمَّ مستوين لا يمكن الوصل بينها ، ومشكلتين تقتضيان حلولاً مستقلة . وهنا قد يقال إنّ هذا ليس إلا احد مظاهر الصعوبة التي يشعر بها هيدجر في الانتقال من المستوى الوجودي الى المستوى الموجودي ، من « الوجود – في – العالم ، بوجه عام الى علاقي مع هذه الأداة الخاصة ، لوجودي ــ للموت ، مما يجعل موتي إمكانية جوهرية ، الى هذا الموت الموجودي الذي سيكون لي بالالتقاء مع هذا الموجود الخارجي او ذاك . لكن هذه الصعوبة بمكن

حجبها في كل الأحسوال الأخرى ، لأن الآنية هي التي تجعل العسالم يوجد ، العالم الذي فيه يحتجب التهديد بالموت الحاص به ؛ وأكثر من هذا ، فإنه إذا كان ثم عالم ، فذلك الأنه و فان ، بالمعنى الذي نقول به ان الجرح قاتل . لكن استحالة الانتقال من مستوى الى آخر تنبثتي بمناسبة الآخرين . لأنه إذا كان في الانبثاق المتخارج لوجود الآنية في العــــالم يوجد العالم ، فإنه لا يمكن ان نقول عن وجودها – مع انه يخرج آنيةً اخرى . صحيح اني الوجود الذي به يكون « هـــا هنا ، ea gibet وجود . فهل يقال إنني الوجود الذي به توجد ها هنا آنية أخرى ؟ لو فهمنا من هــــذا أُنِّي أَنَا الوجود الذي من اجله يوجـــد لي ﴿ فِي نظري) آنية اخرى ، فهذا مجرد تحصيل حاصل. وإذا أردنا ان نقول إنني الموجود الذي به توجد موجودات اخرى بوجه عام ، فإننا نقع في الهووحدية . ذلك ان هذه الآنية الَّي أنا ... معها ، هي نفسها « في العالم - مع - ذاتي ، ، إنها الأساس الحر لعالم (فكيف يتأتى له ان يكون عالمي أنا ؟) لا يمكن ان نستنبط من الوجود مع هوية العوالم و التي فيها ، توجد الآنيات ، إنها إمكانياتها الحاصة . إنها لذاتها دون انتظار ان أجعل وجودها قائماً على شكل « ها هنا » 🛚 11 y a . وهكذا أستطيع ان أكوَّن وعالماً فانياً ، لا آنية كوجود عيني هو إمكانياته الحاصة . ووجودي – مع ، مدركاً ابتداءً من وجودي أنا ، لا يمكن ان ينظر اليه على انــــه مَقْتَضى خالص مؤسس في وجودي أنا ، ولا يكو"ن أقل" دليل على وجود الغير ، ولا أقل جسر بين الأنا والغير .

بل إن هذه العلاقة الانطولوجية بين ذاتي والغير المجرد ، من حيث الها تحدد بوجه عام علاقي بالغير ، لا تسهل العلاقة الحاصة الموجودية ontique بين ذاتي وبين بطرس ، بل تجعل من المستحيل قيام أية علاقة عينية بين ذاتي وبين غير فردي معطى في تجربي . ذلك لأنه إذا كانت علاقي مع الغير قبلية فانها تستنفد كل علاقة مع الغير . والعلاقات

التجريبية والممكنة لا يمكن ان تكون تنويعات لها ولا أحوالاً خاصة ، ولا توجد تنويعات لقانون الا في حالتن : فإمـــا ان يستمر القانون بالاستقراء من وقائع تجريبية فردية ، والحال ليس هكذا هنا ، وإما ان تكون قبلياً ويوحد التجربة ، مثل التصورات عند كنت . لكن في هذه الحالة لا مدلول له الا في حدود التجربة : اذ لا أجد في الأشياء إلا ما أضعه فيها . وإقامة علاقة بن وجودين " في " العالم عينين لا يمكن أن ينتسب الى تجربتي أنا ، فهو إذن يندُّ عن ميدان الوجود _ مع . لكن لما كان القانون يكو"ن موضوعه الخاص ، فإنه يستبعد قبلياً كل واقعة حقيقية لا تتكون بواسطته . ووجود زمان كشكل قبلي لحساسيتي يستبعدني قبلياً من كل رابطة مع زمان نومينالي nouménal له خصائص الوجود . وهكذا فان وجود ٥ وجود 🖰 مع ۽ انطولوجي ، وبالتالي قبلي ، يجعل من المستحيل قيام أية علاقة موجودية مع آنية عينية تنبثق للماته كعال مطلق . و فالوجود - مع ، ، متصوّراً كثرتيب لوجودي يعزلني مثل َحجج الهووحدية . ذلك لآن العلو عند هيدجر هو تصور سيء النية : صحيح أنه بهدف الى تجاوز المثالية ، وهو يصل إلى هذا بالقدر الذي به هذا ممثل لنا ذاتية في حالة سكون في ذاتها تتأمل صورها. لكن المثالية ، متجاوزة" هكذا ، ليست غير صورة هجينة للمثالية ، ونوع من النفسانية التجريبية النقدية . صحيح ان الآنية عند هيدجر الذات ، في مذهب هيدجر . إنه لا يشبه التخارج ek - stase الأفلاطوني، حيث الوجود استلاب وإغراب ووجود عند الغير ، ولا يشبه الرؤية في الله عند مالىرانش ، ولا تصورنا للتخارج وللسلب الباطن. إن هيدجر لا يفلت من المثالية : وهروبه خارج ذاته ، كثر كيب قبلي لوجوده ، يبعده كما يبعده التأمل الكنتي في الأحوال القبلية لتجربتنا ، وما تجره الآتية عند النهاية غير المدركة لهذا الفرار خارج الذات ، هو الــــذات

أيضاً : إن الهروب خارج الذات هو هروب الى الذات ، والعالم يبدو أنه مسافة خالصة بن الذات والذات . وتبعاً لهذا فسيكون من العبث ان نبحث في ﴿ الوجود والزمان ﴾ عن تجاوز في وقت واحسد لكل مثالية ولكل واقعية . والصعوبات التي تعترض المثالية بوجه عـــام حين يتعلق الأمر بتأسيس وجود الكاثنات العينية الشبيهة بنا والتي تفلت ، بما هي كذلك ، من تجربتنا ، ولا تعتمد في تكوينها على قبليتنا ، تنشأ ايضاً أمام محاولة هيدجر لإخراج الآنية من وحدثها . ويبدو انه يفلت منها لأنه احياناً يدرك و ما هو 🏲 خارج 🦳 ذاته ، على أنه و ما هو 🦳 خارج ً ذاته صوب ت ذاته ۽ ، واحياناً على انه ۽ ما هو تحارج _ ذاته 💆 في الغير ۽ . ولكن المعنى الثاني ﴿ لمَا هُو ۖ خَارِج ۖ ذَاتُه ﴾ الذي يدسُّه في حنايا براهين لا يتفق ابداً مع الأول : ذلك ان الآنية تظل وحدها، في حضن تخارجاتها . ذلك ــ وهذا هو المكسب الجديد الذي نحصل عليه من الفحص النقدي لمذهب هيدجر ــ نقول ان وجود الغبر له طابع الواقعة الممكنة غــــير القابلة للرد. اننا نلقى الغير ، ولكننا لا نكو"نه . واذا كان لهذه الواقعة ان تبدو لنا من زاوية الضرورة، فذلك لا يمكن ان يكون مسع الضرورة التي تنتسب الى • شروط إمكان تجربتنا ، ، أو إذا شئنا ، مع الضرورة الانطولوجية : ذلك ان ضرورة وجسود الغير ينبغي ان تكون ، إذا وجدت ، ﴿ ضرورة ممكنة ﴾ ، أعني من نوع الضرورة الواقعية التي بها يُنفرض الكوجيتو . فاذا كان من الممكن ان يعطى لنا الغير ، فذلك بادراك مباشر يدع القاء طابع الواقعية ، كما يدع الكوجيتو نفسه كل واقعية لفكري انـــا ، ولكنه مع ذلك يشارك في ضرورية الكوجيتو نفسه ، أعنى في عـــدم امكان الشك فيه . وهذا العرض الطويل للمذاهب لن يكون عاريـــاً من الفائدة إذا مكّننا من تحديد الشروط الضرورية والكافية كي تصدق نظرية في وجود الغبر .

١ ــ ان مثل هذه النظرية ينبغي الا تورد برهاناً جديداً على وجود الغير ، وحجة أفضل من غيرها ضد الهووحدية . ذلك أنــه ان كان منَّ الواجب نبذ الهووحدية ، فلا مكن ان يكون الا لأنها من المستحيل، أو إذا شئنا لأنه لا يوجد هووحديٌّ حقاً. ان وجود الغبر سيوضع دائماً موضع الشك ، اللهم الا إذا شككنا في الغسر بالكلام فقط وبطريقة مجردة ، بنفس الطريقة التي بها اكتب دون أن استطيع ان افكر في « أَنَّى أَشْكُ فِي وجودي » . وبالجملة ، فان وجود الغير لا بمكن ان يكون احمالاً . ذلك ان الاحمال لا يمكن ان يخص إلا الأمسور التي تظهر في تجربتنا او التي بمكن آثارها الجديدة ان تظهر في تجربتنا . وليس ثمَّ احيَّالٌ إلا إذا كان من الممكن في كـــل لحظة تفنيده أو تأييده . فاذا كان الغبر من حيث المبدأ وفي ۽ ما هو لذاته ۽ خارج تجربتي ، فان احبال وجوده كغير أو ذات اخرى لا مكن ان يتأيد أو يفنَّد ، ولا يمكن ان يزيد ولا ان ينقص ، ولا حتى ان يُقاس: إنه يفقد وجوده بوصفه احبالاً ويصبر مجرد افتراض يفترضه قصصي . وبنفس الطريقة أوضح الأستاذ لالاندا بجــــلاء أن فرضاً يتعلق بوجود الكاثنات الحية على كوكب المشترى يظلُّ دائماً حزرياً لاحظ له ابداً في ان يكون صادقاً أو كاذباً ، طالما لم تكن لدينا آلات اخرى او نظريات علمية تمكننا من إظهار وقائع تؤيد أو تفنَّد هذا الفرض. لكن تركيب الغير هو على نحو من شأنه ــ مبدئياً ــ انه لا يمكن اية تجربة جديدة ان تتصوَّر ، ولا أية تجربة جديدة تأتى لتؤيد او تفسُّد

⁽١) و نطريات الاستقراء والتجريب » .

فرض وجوده ، وأنه لا آلة جديدة ستوجد للكشف عن وقائع جديدة تدعوني الى توكيد او نبذ هذا الفرض . فاذا كان الغير ليس حاضراً مباشراً في الأنا، وإذا كان وجوده ليس مؤكداً بالقدر الذي به وجودي مؤكد ، فان كل حزر يتعلق به عار تماماً عن المعنى . ولكنى لا أحزر وجود الغبر : بل انا أؤكده . فالنظرية الحاصة بوجود الغبر ينبغى فقط ان تسائلني في وجودي ، وأن توضح معنى هذا التوكيد ، وخصوصاً ان توضح أساس هذا اليقين ، لا ان تخترع برهاناً . وبعبارة اخرى نقول ان ديكارت لم يبرهن على وجوده . ذلك لأني عرفت دائماً اني وُجدت ، ولم اكف ابدأ عن ممارسة الكوجيتو . وبالمثل فان مقاوماتي للهووحدية ـــوهي حادّة مثل تلك التي تثيرها محاولة الشك في الكوجيتو ـــ تبرهن على أنني عرفت ُ دائماً ان الغير وجد ، واني كنت على فهم شامل ، وإن يكن ضمناً ، بوجوده ، وان هذا الفهم ٥ السابق عـــلى انطولوجيا ، يتضمن فهماً أوكد وأعمق بطبيعة الغبر وعلاقته في الوجود بوجودي أكثر من كل النظريات التي شيدت خارجه . فاذا كان وجود الغير ليس مجرد افتراض عابث ، واسطورة ، فذلك لأن ثم شيئاً مثل الكُوجيتو يتعلق به . وهذا الكوجيتو هو الذي ينبغي توضيحه ، بتفسير تراكيبه وتحديد مداه وحقوقه .

٧ — ومن ناحية اخرى فان اخفاق هيجل بين لنا ان نقطة الابتداء الممكنة الوحيدة هي الكوجيتو الديكارتي . فهو وحده الذي يقر نا على ارض هذه الضرورة الواقعية التي هي ارض وجود الغير . وهكذا فان ما سميناه — إذا لم نجد اسماً افضل — باسم كوجيتو وجود الغير يختلط مع الكوجيتو الخاص بي . ولا بد للكوجيتو ، بعد فحصه من جديد، ان يقذف بي خارج نفسه على الغير ، كما قذف بي خارجه على ما هو — في — ذاته ، وهذا لا بأن يكشف لي عن تركيب قبلي لذاتي يشير إلى الغير الذي هو ايضاً قبلي ، ولكن بالكشف لي عن تركيب قبلي لذاتي يشير إلى الغير الذي هو ايضاً قبلي ، ولكن بالكشف لي عن الحضور

العينى غير المشكوك فيه لهذا الغير العيني او ذاك ، كما كشف لي عن وجودي المنقطع النظير ، الحادث (المكن) ، الضروري مع ذلك ، العيني . وهكذا ينبغي ان نطلب الى ما هو من اجل ذاته ان يُسلم الينا ما هو للغير ، والى المحايثة المطلقة ان تلقي بنا في العلو المطلق . وفي أعمق عمائقي ينبغي ان اعثر لا على اسباب للاعتقاد في الغير ، بل الغير نفسه بوصفه ليس إياي .

٣ – وما ينبغي على الكوجيتر ان يكشف لنا عنه، ليس هو الموضوع الفير . وقد كان خليقاً بنا منذ زمن طويل ان نذكر أن من يقل : و موضوع ، يَقُل : و محتمل ، . فإذا كان الفير موضوع ، يَقُل : يعيلني الى الاحتمال . لكن الاحتمال يقوم فقط على التوافق الى غير نهاية لامتثالاتنا . إذ انه لما كان الفير ليس امتثالا ، ولا نظاماً من الامتثال ، ولا وحدة ضرورية لامتثالاتنا ، فإنه لا يمكن ان يكون محتملا ، ولا يمكن ان يكون محتملا ، ولا يمكن ان يكون اولا موضوعاً . فإذا كان لنا (من أجلنا) فلا يمكن ان يكون ذلك كعامل مؤلف لمعرفتنا بالعالم ، ولا كعامل مؤلف لمعرفتنا بالعالم ، ولا كعامل مؤلف لمعرفتنا بالأنا ، بل من حيث انه بالأنا ، بل من حيث انه يهمة عينياً و « موجودياً ، هم قبلياً في تكوينه ، ولكن من حيث انه يهمة عينياً و « موجودياً ،

3 ... فإذا تعلق الأمر بأن نحاول بالنسبة الى الغير ما حاوله ديكارت بالنسبة الى الله بواسطة هذا البرهان العظيم بواسطة و فكرة الكامل التي يشيع فيها كلها عيان العلو ، فإن هذا يلزمنا بأن ننبذ ... من أجسل إدراك الغير بما هو غير ... نوعاً معيناً من السلب سميناه باسم السلب الخارجي . إن الغير ينبغي ان يظهر المكوجيتو بوصفه ليس أنا . وهذا السلب بمكن إدراكه على نحوين : فهو إما سلب خارجي خالص ويفصل الغير عني كما ينفصل جوهر عن جوهر ... وفي هسلم الحالة فإن كل إدراك للغير مستحيل من حيث تعريفه ... او سيكون سلباً باطناً ، وهذا إدراك

يعني ارتباطاً تركيبياً نشيطاً لكلا الحدين ، وكل واحد منها يتكون بنفي نفسه عن الآخر . وهذه العلاقة السلبية ستكون إذن تبادلية ومزدوجة البطون interiorite . ومعنى هذا أولا "ان تعدد " و الأغيار » لا يمكن ان يكون مجموعة ، بل شمولا "totalite — ومن هذه الناحية نرى ان هيجل على حق — لأن كل غير مجد وجوده في الآخر ، ولكن هذا الشمول هو من حيث المبدأ عيث يستحيل الوقوف « من وجهة نظر الكل » . وقد رأينا انه لا يمكن اي تصور مجرد الشعور ان نخرج عن المكال » . وقد رأينا انه لا يمكن اي تصور مجرد الشعور ان نخرج عن المقارنة بين وجودي — لذاتي وموضوعيتي للغير . ثم ان هذا الشمول — شأنه شأن شمول ما هو لذاته — هو شمول معرى عن الشمول ، لأن الوجود — للغير لما كان رفضاً جذرياً للغير ، فإنسه لا يمكن قيام أي تأليف شمولي وموحد للأغيار .

وابتداء" من هذه الملاحظات سنحاول معالجة مسألة الغير ، بدورنا .

٤

النظرة

هذه المرأة التي أراها قادمة نحوي ، وهذا الرجل الذي يعبر الطريق ، وهذا الشحّاذ الذي اسمع غناءه من نافذتي ... هم بالنسبة إلي موضوعات، ما في هذا ريب . وهكذا نجد ان المرضوعية objectité هي احدى أحوال حضور الغير عندي . لكننا رأينا انه اذا كانت علاقة الموضوعية objectité هذه علاقة أساسية بين الغير وبين ذاتي ، فإن وجود الغير يظل حزراً فحسب ، بل ومحتملاً ايضاً ان يظل حزراً فحسب ، بل ومحتملاً ايضاً ان هذا الصوت الذي اسمعه هو صوت إنسان وليس غناء فونوغراف ، ومن

المحتمل جداً ان المار" الذي أراه هو إنسان وليس إنساناً آلياً كامسل الصنعة . ومعنى هذا ان إدراكي للغير كموضوع ، دون الخروج عن حدود الاحتمال وبسبب هذا الاحتمال نفسه ، يحيل من حيث جوهره الى إدراك أساسي للغر ، حيث الغبر لا يكشف نفسه لي كموضوع ، بل و كحضور بالشخص ، . وبالجملة ، فلكي يكون الغير موضوعاً محتملاً لا حلماً بموضوع : فينبغي على موضوعيته objectité ألا تحيـــل الى وحدة أصيلة وخارجة عن متناولي ، بل الى علاقة أساسية يتجلى فيهــــا الغبر بطريقة اخرى غير المعرفة التي لدي عنه . والنظريات الكلاسيكية على حق في عــد كل كائن عضوي إنساني يُبدرك محيلاً الى شيء آخر ، وان مــا محيل اليه هو الأساس والضمان في احمّاله . ولكن خطأها هو في اعتقاد ان هذه الإحالة تدل على وجود مستقل ، وعلى شعور يكون خلف تحليلاته المدركة ، مثلما النومينا توجد خلف الاحساس عند كنت . اما ان هذا الشعور يوجـــد او لا يوجد مستقلاً ، فليس اليه عيل الوجه الذي أراه ، وليس هو حقيقة الموضوع المحتمل الذي أدركه . والإحالة الواقعية الى انبثاق ثناثي فيه الغير هو حضور بالنسبة إليٌّ ، معطاة " في خارج المعرفة بالمعنى الصحيح ــ سواء نظر اليها على شكل غامض يعسر التعبير عنه من نمط العن ــ وبالجملة الى و وجود ثنائي [—] مع الغير ، ويتعبر آخر ، قد ُنظر عامـــة الى مشكلة الغبر كما لو كانت العلاقة الأولى التي بها ينكشف الغير هي الموضوعية objectité ، أي كما لو كان الغير قد انكشف أولاً - مباشرةً أو بطريق غير مباشر – لإدراكنا . لكن لما كان هذا الإدراك ، بطبعه ، يحيل الى شيء آخر غير ذاته ، ولا يمكن ان يحيل الى سلسلة لا متناهية مَن المظاهر التي من نفس النوع - كيا هي الحال ، عند المثالية ، في إدراك المنضدة او الكرسي – ولا الى أمر منعزل خارج عن متناولي من حيث المبدأ ، فإن ماهيته هي ان يشير الى علاقة اولى بـــين شعوري

وشعور الغير ، وفيه ينبغي ان يعطى الغير مباشرة على انه ذات في علاقته مع الآنا ، وهذه هي العلاقة الأساسية ، ونموذج الوجود لغير ومع ذلك فلا يمكن ان نرجع ها هنا الى تجرية صوفية او تجربة لا يمكن التعبير عنها . بل في الواقع اليومي يتبدّى لنا الفير ، واحهاله يشير الى الواقع اليومي . والمشكلة تتحدد إذن هكذا : هل في الواقع اليومي علاقة أصلية مع الغير يمكن ان تقصد دائماً ، ويمكن تبعاً لذلك ان تنكشف لي ، خارج كل إشارة الى مجهول ديني أو صوفي . ولمعرفة ذلك لا بد من سؤال هذا الظهور المبتلل للغير في ميدان الإدراك : فا دام هو الذي يحيل الى هذه العلاقة الأساسية ، فيجب ان يكون قادراً على ان يكشف لنا ، على الأقل من حيث الواقع المقصود ، عن العلاقة التي يحيل اليها .

إذا كان علي أن أفكر انه ليس شيئاً آخر غسر عروسة ، فإنني أطبق عليه المقولات التي تفيدني عادة في تجميع و الأشياء و الزمانية على الني ادركه يوصفه و بجوار و الكراسي ، على بعد ٢,٢٠ م من بساط الخضرة ، وانه محدث ضغطاً على الأرض ، الخ . وعلاقته مع سائر الأشياء ستكون من نوع تجميعي خالص ؛ ومعنى هذا انني استطيع إزالته دون ان تتغير بذلك علاقات سائر الموضوعات بين بعضها وبعض تغيراً صريحاً . وبالجملة لا تظهر أية علاقة جديدة بواسطته بين هذه الأشياء في عالمي : إنها تتجمع من ناحيتي في مركبات أداثية بين هذه بالخدائم بوصفه من خانبه الى كثرات من علاقات السوية . وإدراكه بوصفه بوسفه عن جانبه الى كثرات من علاقات السوية . وإدراكه بوصفه

إنساناً ، على العكس ، هو إدراك علاقة غير تجميعية بينه وبسين الكرسي ، وهو تسجيل تنظيم بغير مسافة بين الأشياء التي في عالمي حول هذا الموضوع الميتّر. صحيح ان بساط الخضرة على بعد ٢٠٢٠ منه ؛ لكنه مرتبط بــه ، بوصفه بساط خضرة ، في علاقة تتجاوز المسافـــة وتحتوي عليها في نفس الوقت . وبدلاً من ان يكون حدا المسافة سويَّسِّن ، قابلين لأن يستبدل احدهما بالآخر وفي علاقة تبادل ، فإن المسافة تنبسط ابتداءً من الإنسان الذي اراه وحتى بساط الخضرة مثل الانبثاق التأليفي لعلاقة متواطئة . والأمر يتعلق بعلاقة بغير أجزاء ، "تعطى مرة" واحدة وفي داخلها تنبسط مكانية " ليست مكانيتي ، لأنه بدلا من ان تكون تجمعاً نحوي للموضوعات ، فإن الأمر امر توجيه يهرب مني . صحيح ان وبيني التي اعث عنها : فإنها اولا ً تتعلق بالإنسان وشئون العالم ؛ وثانياً يرَى البساط من الحضرة ، او انه يتهيأ للمشي على الحشائش ، برغم التنبيه المكتوب بعدم المشي على العشب ، الخ. وثالثًا واخبرًا هذه العلاقة الموضوع رجلاً ، وحتى لو بان يقيناً انه رجل ، فإنه يظل من المحتمل فقط انه يرى بساط الخضرة في اللحظة التي اراه فيهـــا : ويمكن ان ان يحلم بمغامرة ما دون ان يكون على وعي وآضح بما يحيط به ، ويمكن ان يكونَ أعمى ، الخ . ومع ذلك فإن هذه العلاقة الجديدة بين الموضوع ــ الإنسان وبين الموضوع ــ بساط الخضرة ذات طابع خاص : فهي معطاة لي اولاً كلها ، لأنها هناك ، في العالم ، كموضوع بمكن ان اعرفه (إنها في الواقع علاقة موضوعية اعبر عنهسا بقولي : بطرس أَلْقِي نظرة على الساعة ، حدّة تطلعت من النافلة ، الخ ، الخ) ، وفي نفس الوقت هي تفر" مني تماماً ، وبالقدر الذي به الموضوع –

الإنسان هو الحد الأساسي في هسنه العلاقة ، وبالقدر الذي به يمضي اليه فانها تندأ عني ، ولا استطيع ان اضع نفسي في الوسط ؛ والمسافة التي تنبسط بين بساط الخضرة والرجل ، من خلال الانبئاق التأليفي لهذه العلاقة الأولى ، هي سلب المسافة التي اقررها ــ كنمط خالص السلب الحارجي ــ بين هذين الموضوعين . وتظهر كانحلال المروابط ادركه بين موضوعات عالمي .

وهذا الانحلال لست أنا الذي أحقه : إنه يبدو لي كعلاقة أقصدها في الخلاء من خلال المسافات التي أقررها اصلاً بين الأشياء . إنهسا أساس خلفي للاشياء ينسد ُ عني من حيث المبدأ ، ويضفي عليها من الحارج . وهكذا نجد ان الظهور بن موضوعات عالمي لعنصر تحلل لهذا الكون ، هو ما أسميه ظهور إنسان في عالمي . فالغير هو أولاً الفرار المستمر للأشياء نحو حدّ أدركه في نفس الوقت كموضوع على مسافة ما مَّني ، ويندُّ عني من حيث أنه ينشر حوله مسافاته هو . لكن هذا التحلل يمتد شيئاً بعد شيء ، فساذا وجدت بن بساط الحضرة والغير رابطة بغير مسافة وخالفة لمسافة ، فانه يوجد بالضرورة رابطة بن الغير والتمثال الذي يقوم على قاعدته وسط بساط الخضرة ، بين الغر وبن اشجار القسطل الضخم التي تحيط بالمخارف ، أنها مكان تحيط بالغير "، وهذا المكان مصنوع بمكاني : انها تجميع أشهده ويندُّ عني ، تجميع لكل الأشياء التي تسكن عالمي . وهذا التجميع لا يتوقف هناك ، فألعشب شيء موصُّوف : وهذا العشب الأخضر يُوجِد بالنسبة الى الغير ، وبهذا المعنى فان صفة الموضوع نفسها ، وخضرته العميقة النضرة عـــلى علاقة مباشرة مع هذا الرجل ، فهذه الخضرة تتوجه اليه ، وتصوَّب نحـــوه وجهاً يندُّ عنى . وأنا أدرك علاقة الخضرة بالغىر كعلاقة موضوعية ، لكني لا استطيع إدراك الخضرة كها تظهر للغبر . وهكذا ودفعة واحدة يظهر لي الموضوع الذي سرق مني العالم . كل شيء في مكانه ، وكل شيء يوجد دائماً من أجلي (بالنسبة إلي) ، ولكنه يتخلله كله فرار غير منظور ومتحجر نحو موضوع جديد . وظهور الغبر في العالم يناسب إذن انزلاقاً متحجراً لكل الكون ، وانعدام مركزية العالم الذي بحطم من أسفل المركزية التي أجربها في نفس الوقت .

ولكن الغير موضوع بالنسبة الي" . إنه ينتسب إلى مسافاتي والرجل هناك ، على مبعدة عشرين خطوة مني ، ويدير ظهره في . ومن هذا الاعتبار فانه من جديد على مبعدة مترين وعشرين سنتيمتراً من بساط الخضرة ، وعلى مبعدة ستة امتار من التمثال ، ومن هنا فان تحلل عالمي متضمَّن في حدود هذا الكون نفسه ، فالأمر لا يتعلق بفرار العالم إلى العدم او خارج ذاته . بل بالأحرى ، يبدو أنه غروق محرق في وسط وجوده ، وأنه يتسرب باستمرار من هذا الثقب. فالكون ، والتسرب، والثقب كل هذا قد ادرك وحجَّر في موضوع : وكل هذا قائم هناك بالنسبة إلى م كثركيب جزئي للعالم ، وان كان الأمر يتعلق في الواقع ، بالتحلل الكُلِّي للكون . وكثيراً ما يمكنني ان أحصر هذه الانحلالات في حدود أُضْيق : هذا ، مثلاً ، رجل يقرأ وهو يتريض . فتحلل العالم الذي عثله تحلل بالقوة فحسب : ان له اذنين لا تسمعان ، وعينين لا تريان غير كتابه . وبينه وبن كتابه ، انا ادرك علاقة غير منكرة وبغير مسافةً ، من نوع العلاقة التي كانت تربط منذ قليل بين المتريِّض وبين بساط الخضرة . لكن الشكل في هذه المرة قد أغلق عَلى نفسه : ان لدي" موضوعاً مليئاً علي" إدراكه . ووسط العالم استطيع ان أقول : و رجل ــ قاريء ۽ کها اقول و حجر بارد ۽ ، و و مُطر دقيق ۽ ، وأرى و جشطالت ، مغلقاً القراءة ُ تؤلف صفته الجوهرية ، وهو اعمى واطرش عن الباقي ، ويمكن إدراكه ورۋيته كشيء خالص زماني – مكاني . ويبدو انه مع سائر العالم في علاقة النخارج السوي indifferente غير أن الصفة : و رجل ــ قاريء ، كعلاقة بين الانسان والكتاب هي

شق صغير خاص في عالمي ، ففي داخل هذا الشكل المتجسم المرثي ، يتم افراغ خاص ، وليس متكتلاً إلا في الظاهر ، ومعناه الحقيقي هو الوجود ، وسط عالمي ، على مسافة عشر خطوات مي ، في حضن هذه الكتلة ، كفرار محدد ممهد .

كل هذا اذن لا يجعلنا نغادر الارض الي عليها الغير هو موضوع. وقصارى الأمر اننا بإزَّاء نوع من الموضوعية خاص ، قريب من النوع الذي يسميه هسرل باسم 3 الغياب ، دون أن يحدد مع ذلك أن الغير يتحدد ، لا كغياب للشعور بالنسبة الى الجسم الذي أرَّاه ، بل بغياب المستوى ، موضوع من موضوعات العـــالم يتحدد بالعالم . لكن علاقة الفرار والغياب عن العالم بالنسبة إلي ليست الا محتملة . فاذا كانت هي التي تحدد موضوعية الغير ، فالى اي حضور اصلي للغير تشير ؟ نستطيع ان نجيب الآن فنقول : اذا كان الغير - الموضوع يتحدد في ارتباط مع العالم بوصفه الموضوع الذي يوى مَّا ارى ، فانْ علاقتي الأساسية مع الغير – الذات ينبغي ان يكون في الوسع ردُّها الى إمكاني المستمر ان يرأني الغبر . ففي وبواسطة انكشاف وجودي " موضوعاً بالنسبة الى الغير ينبغي ان يكون في وسعي ادراك حضور الوجود [—] الذات. لأنه، كمَّ ان الغير هو بالنسبة الى الَّانا - الذات موضوع " محتمل فكذلك لا أستطيع انَّ أكشف عن نفسي وانـــا أصبر موضوعاً محتملاً الا بالنسبة الى ذَات معينة حقيقية . وهذا الانكشافُ لا يمكن ان يصدر عن كون عالمي موضوعاً بالنسبة الى الموضوع - الغير ، وكأن نظرة الغير ، بعد ان ضلت على بساط الحضرة والأشياء المحيطة ، جاءت بعد السر في طريق معنن ، لتحطُّ عليٌّ . ولاحظت انبي لا يمكن ان اكون موضوعاً لموضوع : بل لا بد من تحول جذري للغير بجعله ينجو من الموضوعية . ولهذا لا استطيع اذن ان اعد النظرة التي يلقيها علي الغير كأحــــد التجليات الممكنة لوجوده الموضوعي : فالغير لا يمكنه ان ينظر اليُّ كما

ينظر الى العشب . ومن ناحية اخرى فإن موضوعيني لا يمكن ان تصدر بالنسبة الي عن موضوعية العالم لأني انا من به يوجد العالم ؛ اي من لا يمكن ان يكون الموضوع بالنسبة إلى ذاته ، من حيث المبدأ . وهكذا فإن هذه العلاقة التي اسميها و أنْ يكون ــ منظوراً ــ بواسطة ــ الغىر، ليست من العلاقات التي يدل عليها ، من بين ما يدل عليه ، اللفظ و رجل ، (انسان) ، بل تمثل واقعة لا تقبل الرد لا مكن استخلاصها من ماهية الغير " الموضوع ولا من وجودي " الذات . بل،على العكس إذا كان يتصور الغبر [—] الموضوع معنى ، فإنه لا بمكن ان يستمد إلاً" من تحويل (عكس) وحط" هذه العلاقة الأصلية . وبالجملة ، فما إليه يحيل ادراكي للغير في العالم بوصفه منالمحتمل ان يكون إنساناً ، هــو الإمكان المستمر لأن ارى بواسطته ، اي الإمكان المستمر للذات الستى تراني ان تحل محــل الموضوع اللي اراه . و د ان يكون ــ مرثياً ــ بواسطة ــ الغبر ، هو حقيقة ؛ رؤية ــ الغبر ، . وهكذا نجد ان فكرة الغير لا يمكن محال من الاحوال ان تقصد شعوراً متوحّداً وخارجاً عن العالم لا استطيع التضُّكير فيه : إنه موضوع العالم الذي يحدد جرباناً باطناً للكون ، ونزيفاً داخلياً ؛ إنه الذات التي تنكشف لي في هـــذا الفرار لذاتي نحو الموضوعية . ولكن العلاقة الاصلية بين ذاتي وبين الغير ليست حقيقًة غائبة مقصودة خلال الحضور العيني لموضوع في عالمي ؛ بل هي ايضاً علاقة عينية يومية اجربها في كل لحظة : ففي كل لحظة الغسير ينظر إلي ؛ فمن السهل علينا إذن ان نحاول ، على امثلة عينية ، وصف تلك الرابطة الاساسية التي ينبغي ان تكون الاساس في كل نظرية فسى الغير ؛ فإذا كان الغير ، من حيث المبدأ ، هو من ينظر الي ، فعلينًا إيضاح معنى نظرة الغر .

إن كل نظرة موجهة إلي تتجلّى في ارتباط مع ظهور شكل محسوس في مجال ادراكنا ، لكن بعكس ما عسى ان يظن فإنها ليست مرتبطة

بأي شكل محدَّد . ولا شك في ان ما يكشف غالبـاً عن نظرة ، هو تصويب كُر يَبِي عينين نحوي. لكن النظرة تلقى بمناسبة اهتزاز أغصان، او وقع أقدام تتلو بصمت ، او فتح مصراع نافذة ، او حركة خفيفة من الستارة . وفي اثناء الغارة النساس الذين يزحفون بن الشجيرات يدركون كنظرة ينبغي تجنبها ، لا عينين، بل دوار مزرعة أبيض يبرز في بساط الساء ، على قمة رابيــة . ومن الواضح ان الموضوع المتكون هكذا لا يكشف بعد ُ عن النظرة إلا من حيث هي محتملة . فمن المحتمل فقط أنسه خلف الشجيرات التي تحركت ، يختبيء إنسان يترصدني . لكن هذا الاحتمال ينبغي ألا بمسكنا الآن : فسنعُودُ اليه ؛ وإنما المهم أولاً" هو ان تحدد النظرة في ذاتها . إن الشجيرات ودوار المزرعة ليستا النظرة: إنهها عثلان فقط العين ، لأن العين لا تُدرك أولاً كعضو حسي للإيصار، بل على أنها سند" للنظرة . ولهذا لا تحيلان ابدأ إلى عيون حيّة للمترصد المختبىء خلف الستارة ، أو وراء نافذة دوار المزرعة : إنهما وحدهما عن . ومن ناحية أخرى نجد ان النظرة ليست صفة من بين عدة صفات للمُوضُوع الذي يقوم بوظيفة العنن ، ولا الشكل الشامل لهذا المُوضُوع ، ولا علاقة ، عالمية ، تتقرر بن هذا الموضوع وبيني . بل على العكس، إدراكي لنظرة مصوبة نحوي لا يدرك النظرة على الموضوعات التي تكشف عنها ، بل يظهر على أساس تحطيم العيون التي و تنظر إلي م : فإذا أدركت النظرة ، فإني أكف عن أدراك العيون : إنها هناك ، وتظلُّ في مجال إدراكي، كحضورات خالصة، لكني لا استخدمها، إنها محايدة، خسارج العمل ، وليست موضوع قضية ، بل تبقى في حالة ، الوضع خارج َمجال التيار ۽ وهي الحالة التي يوجد فيها العالم بالنسبة إلى شعور يقوم بالاختزال الظاهرياتي الذي قرره 'هسرل . وجمال العيون او قبحها لا يظهر أبداً حن تنظر اليك، وكذلك ملاحظة لونها . بل نظرة الغير تحجب عينيه ، ويبدو انه يمشي امامها . وهـــذا الوهم ينشأ من كون

العيون ، بوصفها موضوعات لإدراكي ، تبقى على مسافسة دقيقة تمتد بينها وبيني ــ وبالجملة ، فإني حاضر العيون بغىر مسافة ، ولكنها هي بعيدة عسن المكان الذي و أجد نفسي فيه ، -- بيمًا النظرة على بدون مسافة وتحافظ على مسافة بينها وبيني ، أعني ان حضورها المباشر لي يمد مسافة تبعدني عنها . فلا أستطيع إذن ان اوجه انتباهي إلى النظرة دون ان يتحلل إدراكي وبمضى إلى الخلف. ومحدث هنا شيء شبيه بما حاولت بيانه في مكان آخر فها يتعلق بالخيالي ١ : فقد قلت هناك إننا لا نستطيع ان ندرك ونتخيل في وقت واحد ، بل لا بـــد ان يكون الواحد او الآخر . وأقول هنا : إننا لا نستطيع ان ندرك العالم وندرك في الوقت نفسه نظرة " مصوبة " نحونا ؛ بل لا بد من واحد من الاثنن . ذلك ان الادراك معناه النظر ، وإدراك نظرة ليس إدراك موضوع - نظرة في العالم (اللهم إلا إذا "صوَّبت هذه النظرة الينا) بل الشعور بأننا منظورون. والنظرة التي تكشف عنها العيون ، أيًّا ما كانت طبيعتها ، هي مجرد إحالة إلى ذاتي . فما أدركه مباشرة حين أسمع قصف الأغصان وراثي ، ليس ان ثم احداً ، بل اني معرض للإصابة ، ولي جسم يمكن جرحه، وأني أشغل حيزاً ، وأني لا استطيع محسال من الأحوال ان أفر" من المكان الذي انا فيه بدون حمـــاية ، والحلاصة أني : مَرَّثيٌ . وهكذا نجد ان النظرة هي أولاً وسيط محيل مني إلى ذاتي . فحا طبيعة هـذا الوسيط ؟ وما معنى : ان اكون مرئيًّا – بالنسبة إلى ؟

لنصور أنني من باب الغيرة أو المصلحة أو الرذيلة ، وضعت أذني على ثقب الباب ، أنظر منه إلى ما في داخل الغرفة . أنا وحدي وعلى

⁽١) و الميالي ٥ ، عند الناشر جاليبار ، سنه ١٩٣٩ .

مستوى الشعور. غير الوضعي\ non-thetique بذاتي . ومعنى هذا اولاً أنه نيس ثم أنا ليسكن شعوري ؛ لا شيء إذن أرد اليه أفعالي لأصفها. إنها ليست معروفة ، لكني أنا هي ، ولهذا فإنها تحمل في داخلها تديرها الكامل . إني شعور محض بالاشياء ، والاشياء مأخوذة " في مجال هوهويتي ، تقدُّم إلي ۗ إمكانياتها كجواب من شعوري غير الوضعي بإمكانياتي الخاصة. ومعنى هذا أنه خلف هذا الباب يتبدّى منظر ﴿ للرَّوْيَةِ ﴾ ، ومحادثــة و للساع ۽ . والباب والثقب هما في وقت واحسد آلات وعقبات : ويتبدّيان كأنهما من أجل و الاستعال بحذر ، ؛ والتقب يتبدى أنسه و ينبغي أن ينظر عن قرب وعن ُعرُض ۽ ، الخ . ومن هنا و فإني أفعل مَا ينبغي على أن أفعله ۽ ؛ ولا توجد نظرة عالية تَهب أفعسالي طابع و المُعطى ، الذي عكن أن تعارس عليه حكم : فشعوري يلتصق بأفعالي ، إنه أفعالي ؛ وتمليها الاغراض التي يطلب الوصول اليهــــا والادوات المطلوب استخدامها لذلك . وموقفي ، مثلاً ، ليس له أي د خــارج ، ، إنه مجرد وضع رابطة بين الاداة (الثقب) وبـــن الغاية المطلوبة (المنظر اللي أريد أن أراه) ، انه طريقة لضياعي في العالم ، ولجعل الاشياء تتشرُّ بني كما يتشرب ورق النشاف الحبر ، ولكي ينفصل مركب - من - أدوات موجه تحو غاية ، ينفصل عن أساس العالم بطريقة تأليفية . والترتيب على عكس الترتيب العيلي" : والغاية المطلوب بلوغها هي التي تنظم كل اللحظات التي تسبقها ؛ والغاية التي تبرر الوسائل ، والوسائل لا توجد لنفسها وخارج الغاية . والمجموع لا يُوجِد إلا النسبة إلى مشروع حر الإمكانياتي : إنها الغيرة ، بوصفها الإمكان الذي هو انا ، هي التي تنظم هذا المركب من الاداتية بتجاوزه إليها . لكني أنا هذه الغرة ، وأنا لا أعرفها . والمركب العالمي للأداتية

⁽١) و الرضمي : بمنى الذي يضع تضية او شيئاً . »

هو وحده الذي يمكن ان يعرفني بها لو أنني تأملته بدلاً من أن اصنعه. وهذا المركب (او المجموع) في العالم مع تحديده المزدوج المقلوب هو الذي نسميه بالموقف attuation ، فليس ثم منظر الزؤية خلف الباب إلا لأنبي غيور ، لكن غيرتي ليست بشيء ، بل مجرد الواقعة الموضوعية أن ثمّ منظراً للرؤية خلف الباب . وهذا الموقف يعكس لي واقعيتي وحريتي في آن واحد ؛ فبمناسبة تركيب موضوعي خاص للعالم المحيط بي ، يرد إلي حربتي عسلي شكل واجبات أؤديها بحرية ؛ وليس في هذا أي قسر ، ما دامت حريثي تقرض إمكانياتي ، وممكنات العسالم تتبدّى وتتجلى فقط . ولهذا لا استطيع ان احدّد نفسي حقساً أنني في موقف : أولاً لأنني لست شعوراً وآضعاً لذاتي ؛ وبعسد ذلك لأنني عدم نفسي . وبهذا المعنى ــ ولأنى أنا ما لست أنا ، ولست أنا مـــا أنا ــ فإني لا استطيع أن احدد نفسي على انني كنت في الواقع بسبيل التسمّع للني الابواب ، وأفلت من هذا التحديد الموقت لذاتي بواسطة علوًى ؛ وهذا ، كما رأينا ، هو الاصل في سوء النية ؛ وهكذا فليس فقط لا استطیع ان اعرف نفسی ، بل وجودي نفسه یفلت مسنتی ــ وإن كنتُ هذا الإفلات نفسه من وجودي ــ ولست شيئًا تمامًا ؛ وليس ثم غير عدم محض يحيط ويبرز مجموعاً موضوعياً مفيداً ينفصل في العالم ؟ ونظام واقعي ، وترتيب لوسائل في سبيل غاية .

لقد سمعت وقع اقدام في الدهليز ؛ إن شخصاً ينظر إلي ً: فسا معنى هذا ؟ لقد أصبت فلمجأة في وجودي وتغيرات جوهرية تظهر فسي تواكيبي ــ تغيرات استطيع إدراكها وتحديدها تصورياً بواسطة الكوجيتو التأمثلي .

فأولاً أنا أوجد من حيث أني أنا بالنسبة إلى شعوري اللاتأملي. وهذا الانبثاق للأنا هو الذي يُوصف غالباً: إني أرى نفسي لأن احداً يراني، هكذا قيل. وهو قول ليس بدقيق تماماً على هذه الصورة. لكن لنفحص

الامر على نحو أدق: طالما تأملنا ما هو لذاته le pour-sol في وحدته، فإننا استطعنا أن نقرر أن الشعور اللاتأملي لا يمكن ان يسكنه أنا: فالأنا لم يُعط ، من حيث هو موضوع ، إلاَّ للشَّمُور التأمَّلي . ولكن هــــا هُوذَا الانا يلاحق الشعور اللاتأمليّ . والشعور اللاتأمّلي هو شعور بالعالم. فالانا يوجد بالنسبة إليه إذن في مستوى أشياء العالم ، وهذا الدور الذي لم يكن يقوم به غير الشعور التأملي ، دور جعل الأنا حاضراً ، ينتسب الأن إلى الشعور التأمُّلي . غير أن الشعور التأملي موضوعه المباشر هـــو الآنا . والشعور اللاتأملي لا يُدرك الشخص مباشرة ومثل موضوعــه : انني فجأة عندي شعور بالأنا من حيث أني أُفلت ، لا من حيث أنني اساس عدمي ، بل من حيث ان اساسي هو خارج عني . ولست انــا نفسى غير إحالة خالصة الى الغير . ومع ذلك ينبغي الا افهم هنسا ان الموضّوع هو الغير وان الأنا الحاضر في شعوري بنية ثانويسة او معنى للموضوع - الغير ؛ إن الغير ليس موضوعاً هنا ولا بمكن ان يكـون موضوعاً ، كما بيَّنا ، دون ان يتوقف الأنا عن ان يكون موضوعاً – للغبر ونختفي . وهكذا لا اقصد الغير كموضوع ، ولا اناي كموضوع لذاتي ، ولا استطيع ان اوجّه قصداً خاوياً نحـو هــذا الأنا كنحوُّ موضوع هو في الحاضر خارج عن متناولي ؛ والواقع انه مفصول عسن ذاتي بعدم لا استطيع ملأه ، لأني ادركه من حيث انــه ليس لذاتي وانه يوجد للغير من حيث المبدأ ؛ فلا اقصده إذن من حيث انه يعطى لي ذات يوم ، بل على العكس من حيث انه يفر مني من حيث المبدأ ولن ينتسب إلي ابداً . ومع ذلك فأنا هو، ولا ارفعه كصورة أجنبية، ولكنه حاضر لي كأنا انا هو دون ان اعرفه ، لأنه في الحجل (وفي أحوال اخرى ، في الكبرياء) اكتشفه . والحجل او الكبرياء (الأنفة) هو الذي يكشف لي عن نظرة الغير وعن نفسي عند ساية هذه النظرة،

ومجعلني أحيا ، ولا يجعلني اعرف موقف المنظور اليه . والحجل ، كما لاحظنا في اول هذا الفصل ، هو خجل من اللهات ، إنه تعرُّف كوني انا تماماً هذا الموضوع الذي ينظر إليه الغير ويحكم عليه . إني لا أستطيع ان اخجل إلا" من حرّيبي من حيث هي نفلت مني كي تصبح موضوعاً مُعطى . وهكذا فأصلاً الرابطة بن شعوري اللاتأملي وبن اناي ــ المنظور اليه هي رابطة وجود ، لا رابطة معرفة . وانه وراء كل معرفة يمكن ان تكــون عندي ، ذلك الأنا الذي يعرفه آخر . وهذا الانا الذي هو انا ، انا هو في عالم سلبه الغير مني ؟ لأن نظرة الغير تشمل وجودي وكذلك تشمل معها الجدران ، والباب ، والثقب ؛ وكل هذه الأشياء - الادوات ، التي وسطها أوجد ، توجّه نحو الغير وجها يفلت مي من حيث المبدأ . وهكذا انا اناي بالنسبة الى الغير في وسط عالم يسيل الى الغير . لكننا منذ قليل قد استطعنا ان نسمي سيلان عالمي نحو الغير – الموضوع نزيفاً داخلياً : ذلك ان الدم المهراق قد أُدرك وحُدّ ، بسبب أنني حَجَّرت كموضوع في عالمي ذلك الغير الذي كان هذا العالم يسيل اليه ؛ وهكذا لم تضع أية قطرة ، وأدرك كل شيء واحيط به وحُدُّد مكانه ، وإن كان ذلك قد تم في موجود لم استطع النفوذ فيه . وهنا ، على العكس ، كان الفرار بغير حدٌّ ؛وضاع في الحارج ، والعالم يسيل وجودي في هذا العالم ، وسط عالم هو في آن واحد هذا ، ووراء هذا العالم . ومع هذا الوِجود الذي هو انا ويكشفه الحجل ، اي نوع ٍ من العلاقات بمكنى تعهده ؟

أولاً ، علاقة وجود. فأنا هذا الوجود. ولا أفكر لحظة في إنكاره، وخيجلي اعتراف. واستطيع ، فيا بعد ، ان أستخدم سوء النية لحجبه عني ، لكن سوء النية هو الآخر اعتراف ، لأنسه محاولة للفرار من الوجود الذي هو انا ، لكن هذا الوجود الذي هو انا ، لست انا إياه

على نحو ﴿ مَا عَلِيَّ انْ اكُونُه ﴾ ، ولا على نحو ﴿ مَا كُنتُه ﴾ : فأنا لا أۋسسه في وجوده ؛ ولا استطيع إنتاجه مباشرة ، ولكنه ليس أيضاً الأثر غير المباشر والمحكم لأفعالي ، مثلًا يتحرك ظلي ، في الأرض ، وانعكاسي ، في المرآة ، بحسب الحركات التي اقوم بها . فهذا الموجود الذي هو أنا يحتفظ بنوع من اللاتعيُّن ، وبنوع من عدم قابلية التنبؤ والحزر . وهـُـــذه الخصائص الجديدة لا تنشأ فقط من كوني لا أستطيع معوفة الغبر ، بل تنشأ أيضاً وخصوصاً مــن كون الغبر 'حراً ؛ او ، بتعبير أدق مع قلب الحدود ، حرية الغير تنكشف لي مـن خلال عدم التعين المقلق للوجود الذي هو انا بالنسبة اليه . وهكذا فإن هذا الوجود ليس إمكاني ، وليس دائماً موضوع تساؤل في داخل حريبي : بل هو ، على العكس ، حد ّ حريثي ، و ﴿ تحتها ﴾ ، بالمعنى الذي نقول به و تحت أوراق اللعب ۽ ، وهو معطى لي كعبء احملــه دون ان أستطيع أبدًا ان التفت اليه لأعرفه ، بـــل ودون ان استطيع الإحساس بوزنه ؛ وإذا أمكن مقارنته بظلي ، فللك إنما يكون بالمقارنة بظل يلقى على مادة متحركة غير متوقعة، وُعَيثُ أنه لا تسمح أية لوحة إشارات بأن تحسب التشويهات الناجمة عن هذه الحركات. ومع ذلك فإن الأمر يتعلق بوجودي انا ؛ لا بصورة وجودي . والأمر يتعلق بوجودي كما يرتسم في الغير وبواسطة حريته . والأمر يتم كما لو كان لي ُبعدٌ في الوجود أفصل عنه بعدم جذري : وهذا العدم هو حرية الغير ؛ وعلى الغير ان يجعل موجوداً وجودي من اجله من حيث ان عليه ان يكون وجوده الذاتسي . وهكذا فإن كل مسلك من مسالكي الحرة يلزمني بوسط ٍ جديد مادُة وجودي فيه هي حرية الغير غير المتوقعــة . ومع ذلك ، فَبخجلى نفسه اطالب محرية الغير كأنها حريثي انـــا ، واقرر وحدة عميقة بين الشعورات ، لا ذلك الانسجام بين الأحاديات monades التي أخلت أحياناً على انها ضمان للموضوعية ، بل وحدة الوجود ، لأتي اوافسق واريد ان بهبني الآخرون وجوداً أقر ً به .

لكن الحجل يكشف لي عن هذا الوجود ما هو انا . لكن لا على نحو ما كنت او ما علي ان اكونه ، ولكن في - ذاته . ولكني لا استطيع ان احقق و وجودي ــ جالسًا ۽ ؛ وقصـــارى الأمر بمكن ان يقال إنني هو وإنني في الوقت عينه لست إياه . لا من اجل ذائسه ، حقا : إنني لن اصل ابداً إلى تحقيق هذا الكون ــ جالساً الذي ادركه في نظرة الغير ، بل سأظل دائمـــاً شعوراً ؛ ولكن ، بالنسبة إلى الغير . ومرة اخرى يتحجر الإفلات المعدم لما من اجل ذاته ، ومرة اخرى ما هو في ذاته ينصلح وفقاً لما هو من اجل -- ذاته . ومرة اخرى يتم هذا التحول على مبعدة : فبالنسبة إلى الغير ، انا جالس ، كما ان هذه المحرة على المنضدة ؛ وبالنسبة إلى الغير ، انا منكب على ثقب الباب، كما أن هذه الشجرة امالتها الربح . وهكذا جردت علوي، بالنسبة إلى الغير . لأن هذا العلو ، بالنسبة إلى كل شاهد ، أي كل من يتحدد على انه ليس هذا العلو ، يصير علواً ملاحظاً ، مُعطى ، أي انه محصل على طبيعة من كون الغير ، لا بتشويه ما او بانكسار يفرض عليه من خلال مقولاته ، بل بواسطة وجوده هو ، يعطيه مظهراً خارجياً . فإذا كان ثم غير ، مها يكن ، وأينا يكن ، وأيا ما كانت علاقاته معي ، ودون ان يؤثر في ذاتي إلا بمجرد انبثاق وجوده ، فإن لي خارجاً ، ولي طبيعة ؛ وسقوطي الأصيل هو وجود الغير ؛ والحجل ــ مثله مثل تفلت مي وليست معروفة لي . وليس الأمر ، في الحق ، أمر شعور مي بفقدان حربتي كيا اصير شيئًا ، لكنها هنـــاك ، خـــارج حربتي المعاشة ، كصفة معطماة لهذا الوجود الذي اكونسه بالنسبة إلى الغير . وادرك نظرة الغير في حضن فعلي ، بوصفها تجميداً واستلابـــاً لمكناتي الحاصة . والغير ، بوصفه نظره ، ليس غير هذا علوّي المعلوّ عليه .

non-thétique في انني دائماً ممكناتي،على نحو الشعور اللاوضعي لهـذه الممكنات ؛ وفي نفس الوقت ، النظرة تسلبهم مني : حتى ذلك الوقت ، كنت أدرك وضعياً thétiquement هذه الممكنات عن العالم وفي العالم ، بوصفها إمكانيات للأدوات ؛ فالركن المظلم ، في الممر ، يرد إليُّ إمكان اختباثي كصفة ممكنة بسيطة لظلاله ، وكدعوة لظلامه؛ وهذه الصفة او الأدواتية للموضوع لا تنتسب إلا اليه وحده وتتبدى انها خاصية موضوعية ومثالية ، تدل على الانتساب الواقعي إلى هذا المركب الذي سميناه باسم الموقف . لكن ، مع نظرة الغير ينطبسع تنظيم جديد للمركبات على التنظيم الأول . فإدراكي لنفسي منظوراً (مُبصراً) هو إدراكي لنفسي منظوراً في العالم وابتداءً من العالم . والنظرة لا تقتطعني غير علاقات بالأدوات لا تقبل التحليل : فإذا ابصرت ُ جالساً ، فينبغى انَ ابصر ٤ جالساً – على – كرسي ۽ ، وإذا ادركتُ منحنياً ، فذلك بوصفي و منحنياً – على ً - ثقب - الباب ، ، الخ . وفي نفس الوقت فـإن أستلاب ذائي ــ وهــو المتضمن في كوني ⁻⁻ منظوراً ــ يتضمن استلاب العالم الذي انظمه . فأدر ك جالساً على هذا الكرسي من حيث اني لا اراه ، ومن حيث يستحيل عليٌّ ان اراه ، ومن حيثٌ ينلُّ عني لينتظم ، مع علاقات اخرى ومسافات اخرى ، وسط موضوعات اخرى لها عندي وجه سري ، في مجموع جديد ٍ موجه توجيهاً مخالفاً . وهكذا فإني ، من حيث اني ممكناتي ، انا مَنَ لست انا ، ولست انا ما هو انا ، اقول إني شخص ما . وما انا هو ــ ويندّ عني مبدئيّاً ــ انا هو في وسط العالم ، من حيث انه يند " عني . وهكذا فإن علاقتي بالموضوع او امكانية potentialité الموضوع تتحلل تحت نظر الغير ، وتظهر لي في العالم كإمكانية للاستفادة من الموضوع ، من حيث ان هذه الإمكانية تندّ عنى من حيث المبدأ ، أي مـن حيث تتجـــاوز بواسطة الغير إلى

ممكناتها الخاصة. فمثلاً إمكانية الركن المتزوي المظلم تصبح إمكانية معطاة لاختبائي في الركن المنزوي من حيث ان المؤلف بمكنه ان يتجاوزها إلى إمكان اضاءة الركن المتزوي بواسطة مصباحه الجيبي . وهذه الإمكانية قائمة هناك ، وانا ادركها ، ولكن على أنها غائبة ، وفي الغير ، بواسطة قلقي وقراري التخلي عن هذا المختبُّا ﴿ غيرِ المأمون ﴾ . وهكذا نجد ان ممكنّاتي حاضرة في شعوري اللاتأملي من حيث ان الغير يتوصدني . وإذا رأيت موقفه المستعد لكل شيء ، ويده في جيبه حيث يوجد سلاح ، واصبعه موضوعاً على الجرس الكهربائي ومستعداً لتبليغ الحسارس عنسد اول حركة تبدر مني ، فإني ادرك إمكانياتي من آلحارج وبواسطته ، وفي نفس الوقت ان هذه الإمكانيات ، كما يدرك المرء فكره موضوعياً بواسطة اللغة نفسها كما يفكر فيها من اجل اللون في اللغة . وهذا الميل إلى الفرار ، الذي يسيطر على ويسوقني وانا هو ، اقدره في هذه النظرة المترصدة وفي تلك النظرة الأخرى : السلاح المصوب إليٌّ . والغير يعلمني ذلك ، من حيث انه توقعه ، واحتمى منه . وهو يعلمني إياه من حيث يتجاوزه ويجرده . لكني لا أدرك هذا التجاوز نفسه ، بل ادرك فقط موت إمكانيتي . وهو موت مفاجيء : لأن إمكان اختبــاثي لا يزال إمكاناً محاصاً بسي ؛ ومن حيث أني هو ، فإنه بحيا دائماً ؛ والركن المظلم لا يكف عن التلويح لي ، وارسال إمكانيته إلي . لكن إذا كانت الأدواتية تتحدد بأنها ، العقدة على التجاوز إلى ، ، فإن إمكانيتي نفسها تصبر أدواتية . وإمكانية اختبائي في الركن المنزوي تصبح مسا يستطيع الغُر تجاوزه إلى إمكان الكشفُّ عني ، وتحديد هويتي، وإدراكي. وبالنسبة إلى الغير إمكانيتي هي عقبة ووسيلة كساثر الادوات . عقبة ، لأنها تضطره إلى بعض الافعال الجديدة (التقدم صوبي ، اشعال مصباح الجيب) . ووسيلة ، لأني اذا اكتشفت في الركن ، أُخيِدْتُ . وبعبارة أخرى ، كل فعل يتم ضد الغير ، يمكن مســن حيث المبدأ ان يكون

بالنسبة إلى الغير وسيلة (أداة) تفيده ضدي . وانا ادرك الغير ، لا في الرؤية الواضحة لما يستطيع فعله بفعلي ، بل في خوف يعيش كسل إمكانياتي بوصفها ثنائية الاتجاه . إن الغير هو الموت المستور لامكانياتي، من حيث أني اعيش هلما الموت بوصفه مختبئاً في العالم . والرابطة بين المكانيي والاداة ليست غير رابطة آليتين مرتبتين في الحارج الواحدة مع الاخرى ، من أجل غرض يند عني . والغير يتجاوز في وقت واحد ظلمة الركن المتزوي وإمكان اختبائي ، وذلك أنه قبل ان استطيع ان اقوم عركة من أجل اللواذ بها ، فانسه يضيء الركن المنزوي بواسطة مصباحه . وهكذا فإنه في الهزة التي تحركني حين ادرك نظرة الغير ، مصباحه . وهكذا فإنه في الهزة التي تحركني حين ادرك نظرة الغير ، في وسط فم فهجأة استلاب لطيف لكل ممكناتي المرتبة بعيسداً عني ، في وسط العالم ، مع موضوعات العالم .

لكن يتتج عن هذا نتيجتان مهمتان . الاولى هي ان إمكاني يصبح خارج ذاتي احمالاً . فن حيث ان الغبر يدركه شيئاً قد قرضته حرية ليست إياه ، وهو يشهد عليها وعسب نتائجها ، فإنه عدم تعين عض في لعبة الممكنات ، وهكذا انا أحزره . وهذا هو ما يسحرنا فيا بعد، حين نكون في علاقة مباشرة مع الغبر بواسطة اللغة وتعرف شيئاً فشيئاً مأذا يظنه بنا ، نعم يسحرنا ويخيفنا في آن معاً : و أقسم لك بأني سأفعل كذا ! ي - و هذا ممكن . وانت تقول هلذا ، وأود ان اصدقك ؛ ومن الممكن ان تفعل هذا . ي ومعنى هذا الحوار يتضمن ان الغير موضوع أصلا امام حريتي وكأنه امام خاصية معلومة لعدم اليقين ، وامام ممكناتي واحمالاتي . وهذا هو ما اشعر اصلا بأنه هناك، من اجل الغير ، وهذا المخطط الشبح لوجودي يبلغي في قلب ذاتي ، من اجل الغير ، وهذا المخطط الشبح لوجودي يبلغي في قلب ذاتي ، في الكف نفسي خبط عشواء ، لأني لا اعرف ما اتحذ : إني هدو نقط .

ومن ناحية اخرى ، فإن مجموع الاداة " الامكان لذاتي في مواجهة الاداة ، يظهر لي متجاوزاً ومنظماً في عالم بواسطة الغير . ومــع نظرة الغير ، ينلمَّ عني ۽ الموقف ۽ ، او لاستعال تعبـــــــــر مبتلمل ، ولکنه يعبّر جيداً عما نقصده : لست بعد سيد الموقف . أو بعبارة ادق أنسا أبقى سيده ، لكن له بعداً واقعياً منه يند عني ، ومنه انقلابات غير متوقعة تجمله مخلاف ما يظهر لي . صحيح أنه قد يقع أنه في الوحسدة المطلقة ــ ارتكب فعلاً نتائجه مضادة تماماً لتوقعاتي ورغباتي : اسحب بهدوء لوحة "لأجر" إلي" هذا الاناء الهش. لكن أثَّر هذه آلحركة هـــو إسقاط تمثال من البرونز يحطم الإناء إلى آلاف القطع . لكن لم يقع هنا شيء لم يكن في وسعي توقعه ، لو كنت اكثر انتباهاً ولاحظت ترتيب الاشياء ، الخ ، الخ : لا شيء يند عني من حيث المدأ . وبالعكس، فإن ظهور الَّغير يظُّهر في الموقف وجهاً لم أوده ، ولست أسيطر عليه ، ويند" عني من حيث المبدأ ، لأنه للغير . وهذا هو ما سماه جيد بتعبير موفق : ﴿ نصيب ﴿ دُور ﴾ الشيطان ﴿ ، إنه الوجه الآخر غبر المتوقع ولكنه واقع . وعدم التوقع هذا هو ما حرص كفكا عـــلي وصفه في « القضية ۽ ، و « القصر ۽ : فبمعنى من المعاني كل مـــا يفعله ك والمسَّاح ينتسب إليها ، ومن حيث أنها يؤثران في العالم فإن النتائج تتخق تماماً مَمَ التوقعات : انها افعال ناجحة . وفي نفس الوقت فإن حقيقة هذه الافعال تندُّ عنها تماماً وباستمرار ؛ إن لهما من حيث المبدأ معنى هو معناهما الحقيقي ، معنى لن يعرفه ك ولا المسَّاح أبداً . ولا شك في ان كفكا يريد ان يبلغ هنا علو ً ما هو إلهي ؛ ومن أجل الإلهي يصبح الفعل الإنساني حقيقة . لكن الله هنا ليس الا تصور الغير مدفوعاً إلى آخر المدى . وسنعود الى هذه المسألة . والجو الأليم الفر"ار لقصة والقضية، ، وهذا الجهل اللني يعيش مع ذلك بوصفه جهلاً ، وهذه القيمة التامـــة التي لا يمكن إلا ان تستشعر من خلال شفافية تامّــة ، ليست شيئاً آخو

غير وصف وجودنا 🗀 في وسط 🖰 العالم 🖰 للغـــير . وهكذا يتحجّر الموقف في وبواسطة علوه من اجل الغير وينتظم حول الانا على شكل صورة forme ، بالمعنى الذي يستخدم به اصحاب الجشتلط هذه الكلمة: وفي هذا تركب معطى انا بنيته الجوهرية ؛ وهـــذا التركيب يملك في نفسي الآن الياسك المتخارج وطابع ما هو في ^ ذاته . وعلاقي بهؤلاء الذين يتكلمون ويترصدون ُتعطى دفعة خارج ذاتي ، كأساسُ غــــير معروف للعلاقة التي أقررها أنا . وخصوصاً نَظرتي آنا او العلاقة بغسير مسافة بين هؤلاء ، تجرَّد من علوها : بسبب انها نظوة - منظورة . والناس الذين اراهـــم احجرهم في موضوعات ، وانا بالنسبة إليهم كغير بالنسبة الى الانا ؛ وحين اتأملهم ، اقدر قوتي . واذا رآهــــم الغير ورآني ، تفقد نظرتي قوتها : ولا تستطيع ان تُحيل هؤلاء الناسُ الى موضوعات بالنسبة إلى الغير ، لأنهم موضوعات لنظرتها . إن نظرتي تكشف فقط عن علاقة في وسط عالم الموضوع ـ الانـ بالنسبة الى الموضوع - المنظور ، شيء مثــل التجاذب بين كتلتيه على مبعدة . وحول هذه النظرة تنتظم الموضوعات من ناحية - المسافــة بين الأنا والمنظورات توجد الآن ، لكنها تتقلص وتتحدد وتنضغط بواسطة نظرتي، والمجموع و مسافة - موضوعات ، هو كأساس تنفصل عنه النظرة على نحو وهذا؛ على اساس العالم ــ ومن ناحية اخرى مواقفي التي تعطى كسلسلة من الوسائل المستخدمة، ﴿ للمحافظة ﴾ على النظرة . ومهذا المعنى اؤلف ¹ كلاً منتظماً هـــو نظرة ، وانا موضوع ^{ـــ} نظرة ، اي انني مركب اداة ً مزورٌ بغاثية باطنة ويمكن ان ينتظم هو نفسه في علاقة وسيلة بغاية ابتغاء تحقيق حضور في موضوع آخر وراء المسافة . لكن المسافة معطاة لي . ومن حيث اني منظور ، فإني لا ابسط المسافة ، واقتصر عــــلى تجاوزها . ونظرة الغير تمنحي المكانية . وإدراك ذاتي منظوراً هو إدراك ذاتي ممكناً - متمكناً .

يُزَمِّن . وظهور ُنظرة الغير يتجلى عندي بنوع من و التجربة الحية ۽ كان من المستحيل على" ، من حيث المبدأ ، الحصول عليها في الوحدة: وحدة المعية . والعالم الذي يكون لمن اجل ذاته واحد لا يمكن ان يحتوي على معيته بل فقط على اقترانات في الحضور ، لأن ما هو لذاته يضيع خارجه في العسللم ويربط كل الكاثنات بوحدة حضوره وحده . والمعيّة تفترض الرابطة الزمانية بين موجودين لا يرتبطان بأية رابطة . والموجودان اللذان يؤثر كل منها في الآخر على التبادل ليسا في حسالة معية لأنها ينتسبان إلى نفس النظام . فالمعية لا تنتسب إذن إلى موجودات العـالم ، بل تفترض المعية في الحضور في العـــالم كحاضرين منظورين على أنهجا حضورات .. في . فحضور بطرس في العالم مزامن لحضوري انا . وبهذا المعنى فان الظاهرة الأصيلة للمعية هي ان هذه الزجاجة هي لبولس كما أنها لي . وهذا يفترض إذن اساساً لكل معيـة ينبغي بالضرورة ان يكون حضور الغير الذي يترمّن في تزمّني انـــا . لكنّ من حيث ان الغير يتزمَّن ، فإنه يزمَّنني معه : ومن حيث انه يندفع إلى زمنه الخاص، فإنَّى اظهر له في الرَّان الكلي . ونظرة الغير ، من حيث اني ادركها، تعطى زماني 'بعداً جديداً . وحضوري له خارج ، من حيث انه حاضر يدركه الغير على انــه حاضري ؛ وهــذا الحضور الذي يتحضر (يصبر حاضرًا) من أجلي يستلب بالنسبة إلي في حـاضر بحضره الغبر ؛ وانـا يلقى بسي في حاضر كلي ، من حيث ان الغبر يصبر حضوراً لي . لكن الحاضر الكليُّ الذي اتخذ فيه مكاني هو استلاب محض لحاضري الكلي ، والزمان الفزيائي يسيل إلى تزمُّن عض حر لست انا إياه ؛ وما يرتسم في افق هذه المعية التي اعيشها هو ترمُّن مطلق يفصلني عنه عدم .

وانا اقدم نفسي لتقديرات الغير من حيث اني بنية جوهرية لموقف زماني ألله عنه العالم . وهذا أيضاً انا أدركه بواسطة المارسة المحض

للكوجيتو : فكوني انظر هو كوني كموضوع مجهول لتقديرات لا يمكن معرفتها ، خصوصاً تقديرات القيمة . لكن في نفس الوقت الذي اتعرف فيه ــ بواسطة الحجل والكبرياء ــ اساس هذه التقديرات فإني لا أكف " عن اعتبارها كما هي : اعني تجاوزاً حراً للمعطى إلى إمكانياته . والحكم هو الفعل المتعالي للموجود الحر . وهكذا فإن كوني مرثباً يؤلفني كموجود بغير دفاع من اجل حرية ليست حريثي . وبهذا المعنى نستطيع ان نعد انفسنا عبيداً ، من حيث اننـــا نظهر للغير . لكن هذه العبودية ليست النتيجة ــ التاريخية والممكن تجاوزها ــ لحياة ذات شكل مجرد للشعور . فأنا عبد بالقدر الذي به اتوقَّف في وجودي في حضن حرية ليست حريتي وهي الشرط في وجودي . ومن حيث اني موضوع لقيم تـأتي لتصفني دون ان استطيع ان اؤثر في هذا الوصف ، ولا ان اعرفه ، فإنى في حــال عبوديـة . وبالمثل ، فن حيث إني وسيلة لإمكانيات ليست هي إمكانياتي ، ولا ادرك منهــا غير الحضور الخالص وراء وجودي ، وتنكر علوي لتهييء لي وسيلة إلى غايات اجهلهـــا ، فإني اكون في خطر . وهــذا الخطر ليس عرَّضــاً ، بل هــو التركيب المستمر لوجودي [—] للغبر .

وها نحن اولاء قد بلغنا بهاية هذا الوصف. وينبغي ان نلاحظ اولاً، قبل ان نسطيم الإفادة منه للكشف عن الغير ، انه ثم كله على مستوى الكوجيتو . ولم تفعل اكثر من اننا وضحنا معنى ردود الفعل الذاتية ضد نظرة الغير ، وهي : الحوف (الشعور بالوجود في خطر أمام حرية الغير) ، الكبرياء او الحجل (الشعور اخيراً بأنني من انا ، لكن هناك بالنسبة إلى الغير) ، والاقرار بعبوديتي (الشعور باستلاب كل ممكناتي) . وفضلا عن ذلك ، قإن هذا الإيضاح ليس تثبيتا , تصورياً لمعارف متفاوتة في الغموض . وليرجع كل امريء إلى تجربته : فسيجد انه لا بد يوماً قد فوجيء في موقف آثم او مضحك . والغير السريع المربع

الذي نحس به آنذاك لا يستثيره أبداً انفجار المعرفة . انسه بالأحرى بجميد وتحجير سريع للماتي يترك ممكناتي وتراكيبي و للماتي ، كما هي ، لكنها تدفعني فجأة في اتجاه جديد للوجود : اتجاه (بعد) غير المكشوف . وهكذا نجد ان ظهور النظرة انا أدركه على انه انبئاق علاقة متخارجة في الوجود ، أحد حدودها هو الأنا ، من حيث انه للماته هو الم ليس إياه وليس هو ما هو ، والحد الآخر منه لا يزال هو الأنا ، لكنه خارج متناولي ، وخارج عملي ، وخارج معرفي . وهذا الحد ، من حيث هو على ارتباط بالإمكانيات اللامتناهية لغير حسر ، هو في من حيث هو على ارتباط بالإمكانيات اللامتناهية لغير حسر ، هو في نظرة الغير أرى نفسي بوصفي متحجراً في وسط العالم ، وفي خطر ، وكأمر لا يمكن تلافيه وعلاجه . لكني لا أعرف من أنا ، ولا مكاني في العالم ، ولا أي وجه يديره هذا العالم نحوي .

ومن هنا نستطيع ان نحدد معنى انبئاق الغبر في وبواسطة النظرة . والغبر لا يعطي لنا من الأحوال على انه موضوع . وتموضع الغبر سيكون عماية انهيار لوجوده تنظرة . ومن ناحية أخرى نجد ان نظرة الغبر . كما رأينا ، هي زوال عيون الغبر بوصفها موضوعات تبن عن النظرة . والغبر لا يمكن ان يستهدف في الحلاء في أفق وجودي الغبر . وتموضع الغبر ، كما سنرى ، منع (حاية) لوجودي محردني من وجودي للغبر ، من عنح الغبر وجوداً لذاتي أنا . وفي ظاهرة النظرة نجد ان الغبر ، من الوقت حيث المبدأ ، هو ما لا يمكن ان يكون موضوعاً . وفي نفس الوقت نشاهد انه لا يمكن ان يكون حراً لعلاقة الأنا بذاتي يجعلني أنبثق لنفسي بوصفي غبر المكشوف . كذلك لا يمكن انتباهي ان يستهدف الغبر ؛ واليه ، فلا يمكن ان يم ذلك الاكانتباه لموضوعات ، لأن الانتباه المجاد ، يمكن ان الغبر ، أو اليه ، فلا يمكن ان يم ذلك الا كانتباه لموضوعات ، لأن الانتباه المجاد ، يمكن ان الغبر شرط مجرد ،

وتركيب تصوري للعلاقة المتخارجة : فلا يوجد هنا موضوع يفكّر فيه حقاً شرط عكن ان يكوّن له تركيباً كلياً صورياً . والغير هو حقاً شرط وجودي أغير ألكنكشف . لكنه الشرط العيني الضروري . انه ليس منخرطاً في وجودي وسط العالم بوصفه جزءاً متمماً له ، لأنه هو ما يعلو هذا العالم الذي في وسطه انا أوجد كثيء غير ممنكشف ، ومهذا الوصف لا يمكن ان يكون موضوعاً ولا عنصراً صورياً مؤلفاً لموضوع . ولا يمكسن أن يظهر لي حكما رأينا حكمقولة موحدة او منظمة لتجربي ، لأنه يأتي إلي عن طريق المصادفة . فما هو إذن ؟

انه أولا الوجود الذي لا أوجه اليه انتباهي . انه من ينظر إلي ولا انظر اليه بعد ُ ؛ انه ما يُسلمي الى نفسي كأمر غير مكشوف ، لكن دون ان ينكشف هو ، وهو ما هو حاضر ً لي من حيث انسه يستهدفني ، لا من حيث انه مستهدف ؛ انه القطب العيني الذي هو خارج متناولي بالنسبة الى فراري ، وقطب ممكناتي وسيلان العالم الى عالم آخر هو هو بعينه، ومع ذلك فلا يمكن ان يكون بينه وبين هذا اتصال ً . ولكنه لا يمكن ان يكون متميزاً من هذا الاستلاب نفسه ومن هدا السيلان ، أنه معناه واتجاهه ؛ وهو يلاحق هذا السيلان ، لا كمنصر حقيقي او مقولي catégorlel ، بل كحضور يتحجر ويكتسب صفة العالم لم المعالم وتعجلاً إلا حين لا انتبه . فإذا كنت بكليتي منصرفاً أكثر حضوراً وتعجلاً إلا حين لا انتبه . فإذا كنت بكليتي منصرفاً الى خجلي ، مثلاً ، فإن الغير هو الحضور الهاثل المستور الذي يسند هذا الحجل ويشمله من كل ناحية ، انه وسط سند وجودي خير المنكشف من الغير كأمر غسير قابل للكشف من خلال تجربي المقاسة لما هو غير منكشف .

أولاً نظرة الغير ، كشرط ضروري لموضوعيتي ، هي تحطيم لكل موضوعية بالنسبة إليَّ . ونظرة الغير تصيبني من خلال العالم وليست فقط

تحولاً لذاتي ، بل هي تحول شامل للعالم . إني منظور في عالم منظور . وخصوصاً نظرة الغير ــ وهي نظرة ^{ــ} ناظرة وليست نظرة منظورة ــ تنكر مسافاتي مع الأشياء وتبسط مسافاتها الخاصة . ونظرة الغير هـــذه تتبدى مباشرة على أنها ما به المسافة تأتي الى العالم في حضن حضرة بدون مسافة . فأنا أتراجع ، وأتجرد من حضوري بدون مسافة في عالمي وأحصل على مسافة الغير : وهأنذا على مبعدة خس عشرة خطوة من الباب ، وستة أمتار من النافذة . لكن الغير يأتي يبحث عني كيا يضعني على مسافة معينة منه . وطالما يؤلفني الغير على آنني على مسافة ستة أمتار منه ، فلا بد ان يكون حاضراً لي بدون مسافة . وهكذا فإنه في تجربة بُعدي عن الأشياء وعن الغير ، أشعر بالحضور بدون مسافة بين الغير وبيني . وكل إنسان يقر" ، في هذا الوصف المجرَّد ، بهذا الحضور المباشر الملتهب ينظرة الغير التي ملأته مراراً بالحجل . وبعبارة أخرى ، فـــن حيث أني أحس بنفسي كأمر منظور ، يتحقق لي حضور وراء عالمي للغبر : فَالغبر لا ينظر إليَّ من حيث انه و في وسط ۽ عالم ، ولكُّنه من حيث أنَّه يأتي الى العالم وإليَّ أنا بكل علوَّه ، ومن حيث انه غير منفصل عني بأية مسافة ، ولا بأي موضوع في العالم ، سواء كان حقيقياً أو وهمياً . وهكذا نجـــد ان ظهور نظرة الغير ليس ظهوراً في العالم : لا في عالمي ولا في عالم الغير ، والعلاقة التي تربطني بالغير لا يمكن ان تكون علاقة خارج لعالم مع باطنه ، لكن بواسطة نظرة الغير أَجر"ب ان ثُمّ أمراً وراء آلعالم . وَالغير حاضر" لي بدون أي وسيط كعلو" ليس هو علو"ي . لكن هذا الخضور ليس تبادلياً : بل لا بد من كل ُسمَّك العالم كيا أكون أنا حاضراً للغير . علو ّ حاضر " في كل مكان وغير قابل للإدراك ، وموضوع على بغير وسيط من حيث اني وجودي " غير " المكشوف ، ومفصول عن ذاتي بلا متناهي الوجود،

وأدواته : تلك هي نظرة الغير ، حين أشعر بهـا أولاً كنظرة .

لكن ، بالاضافة الى هذا ، فإن الغير ، بتحجره لإمكانياتي ، يكشف لي عن استحالة كوني موضوعاً ، اللهم إلا من أجل حريــة أخرى . إني لا أستطيع ان أكون موضوعاً لذاتي ، لأني أنا مَنْ أنا ، والمجهود التأملي نحو الآزدواج ، إذا أسلم الى وسائله وحدها ، أفضى الى الإخفاق ، وأدرك دائماً بواسطة ذاتي . وحين أقرر ، بسذاجة ، ان من الممكن ان أكون موجوداً موضوعياً ، دوَّن ان أدرك ذلك، فإني افترض ضمنياً وجود الغير ، وإلا فكيف أكون موضوعيــــاً إن لم يكنُّ ذلك من أجـــل ذات ؟ وهكذا نجد ان الغـــــر هو أولاً بالنسبة إليَّ الموجود الذي من أجله انا موضوع ، أي الموجود الذي بـــه أكسب موضوعيتي . وإذا كان علي فقط ان اتصور إحمدى خصائصي على غرار ما هو موضوعي ، فإن الغــــــــر معطى فعلاً . وهو معطَّى لا كوجود لعالمي ، بل كذات خالصة . وهكذا فإن هذه الذات الحالصة التي لا أستطّيع _ بحسب الحد_ان أعرفها ، اي ان أصفهاكموضوع ، هي دائمًا هناك ، خارج المتناول وبدون مسافة حين أحاول ان أدرك نفسي كموضوع . وفي تجربة النظرة ، حن أجرب نفسى كموضوعية غير منكشفة ، فإني أستشعر مباشرة وبوجودي ذاتية الغير .

وبالمثل ، أشعر بأن حريتي لا نهاية لها . لأنه من أجل وبواسطة الحرية وبها ومن أجلها وحدها بمكن ممكناتي ان تتحدد وتتحجر . والعقبة المادية لا يمكن ان تحجر بمكناتي ، بل هي فقط فرصة متاحة في من اجل القذف بنفسي نحو ممكنات أخرى ، ولا يمكن ان تضفي عليها أي خارج . ولا يستوى ان يظل المرء داخل البيت لأن اللهنيا تمطر او لأنه ممنوع عليه الحروج . وفي الحالة الأولى ، أحدد نفسي معطر او لأنه ممنوع عليه الحروج . وفي الحالة الأولى ، أحدد نفسي صوب نفسي ، وأجعل منها أداة . وفي الحالة الثانية إمكانياتي للخروج أو للبقاء هي المعروضة على بوصفها متجاوزة ومتحجرة ، والحريسة

تتوقعها وتخدرها في نفس الوقت . وليس من النزوة إذا حدث مراراً وفعلنا طبيعياً وبغير سخط ما يضايقنا إذا أمرنا بذلك شخص آخر . ذلك ان الأمر والمنع يقتضيان ان نقوم بتجربة حرية الغير من خسلال عبوديتنا . وهكلا في النظرة نجد ان موت إمكانياتي بجعلي أشعر محرية الغير ، وهو لا يتحقق إلا في حضن هذه الحرية ، وانا ، من أجل نفسي غير قابل للوصول اليه ، ومع ذلك أنا نفسي ملقى ومطروح في حضن حرية الغير . وانتسابي الى الزمان الكلي ، بارتباطه مع هسله التجربة ، لا يمكن ان يظهر لي إلا بوصفه محتوى ومحققاً بواسطة زمانية ذاتية ، والأمر لذاته المتزمن هو الذي يمكنه وحسده ان يلقى بي في الزمان .

وهكذا ، فعن طريق النظرة ، أستشعر بالغير عينياً كذات حرة واعية تجعل العالم موجوداً وهو يتزمن صوب بمكناته الحاصة. والحضور بغير وسيط سهذا الموضوع هو الشرط الضروري لكل فكرة أحاول ان أكونها عن نفسي . إن الغير هو ذلك الأنا الذي لا يفصلني عنه شيء ، اي شيء أبداً اللهم إلا حريته الخاصة التامة ، أعني ذلك اللون من عدم التمن للذات الذي عليه ان يكونه لذاته وبذاته .

 ⁽١) و في الأصل هند السكان اليونان : التوقف عن الحكم ، تعليق الحكم بأثم ، استعملت عند هسرل بمغي الرد أو الاختزال الفينومينولوجي ، وهو الشرط في الرد المصالي » .

إذا نظر اليَّ انسان فإني أشعر بأني موضوع . لكن هذا الشعور لا يمكن ان يتم الا في وبواسطة وجود الغير . وفي هذا كان هيجل على حَق . لكن هذا الشعور الآخر وتلك الحرية الأخرى ليستا معطاتين ، لأنهما لو كانتا معطاتين لكانتا معروفتين ، وبالتالي موضوعاً ، وأكف انا عن ان أكون موضّوعاً . كذلك لا استطيع ان استخلص منهـــا تصور أعماقي او امتثالها . أولاً لأني لا و اقصدها ۽ ، ولا اتمثلهـــا لنفسى : ومثل هذه التعبرات تحيلنا الى المعرفة ، التي وضعت من حيث المبدأ خارج المسألة . وفضلاً عن ذلك فسإن كل تجربة عينية للحرية استطيع ان أقوم بهـــا بنفسي ، وكل ادراك عيني للشعور هو شعور بشعوري ، وفكرة الشعور نفسها لا تفعل إلا ان تحيــل الى مشاعري الممكنة : لقد قررنا ، في مدخل هذا الكتاب ، ان وجود الحريــة والشعور يسبق ويكون شرطاً لماهيتهما : وتبعاً لذلك ، فإن هذه الماهيات لا يمكن ان تتخذ تمثلات عينية لشعوري او لحريثي . وثالثاً ، الحريــة والشُّعور بالغبر لا ممكنهما ان يكونا مقولات تفيد في توحيد امتثالاتنا . وهسرل قد بيَّن ان الرَّكيب الانطولوجي لعالمي يقتضي ان يكون عالمًا للغير . لكن بالقدر الذي به الغير يهب تمطأ من الموضوعية خاصاً بأمور عالَى ، فإنه يكون في هذا العالم بمثابة موضوع. وإذا صح ان بطرس. وهو يقرأ أمامي ، يقدم نمطاً خاصاً من الموضوعية في مواجهة الكتاب الذي يتوجه اليه ، فإن هذا الوجه يمكنني من حيث المبدأ ان أراه (وان كان يند عني ، كما رأينا ، من حيث انه يُقرأ) وينتسب الى العالم الذي انا فيه : وتبعاً لذلك يرتبط وراء المسافة وبواسطة رابطة سحريــة بالموضوع ، بطرس . وفي هذه الأحوال ، نجد ان تصور الغبر ممكن تحديده بوصفه شكلاً خاوياً يستخدم دائماً كتقوية للموضوعية من اجل العالم الذي هو عالمي . لكن حضور الغير في نظرته - الناظرة لا يمكن ان يسهم في تقوية العالم ، بل هو يسلبه صفة العالم لأنه بجعل العالم عنجاة

مني . وفرار العالم مني ، حين يصبح نسبياً ويكون فراراً الى الموضوع الغير ، يقو"ي الموضوعية ؛ وفرار العالم وفراري انا ، حين يكون مطلقاً ويتم صوب حرية ليست حريبي هو انحلال لمعرفتي : أن العالم يتحلل ليتكامل هناك على هيئة عالم ، لكن هذا التحلل ليس معطى" لي ، ولا أستطيع معرفته ولا حتى مجرد التفكير فيه . وحضور نظرة الفسير (الغير " النظرة) ليس إذن معرفة ، ولا اسقاطاً لوجودي ، ولا شكلاً من أشكال التوحيد ، أو مقولة . إنه موجود ، ولا أستطيع ان أشتمة من ذاتي .

وفي نفس الوقت لا أستطيع ان أسقطه تحت وطاة الايوخيــة الظاهرياتية . فإن الهدف من هذه هو وضع العالم بسين أقواس ابتغاء اكتشاف الشعور المتعالي في حقيقته المطلقة . آما ان هذه العملية ممكنة او غبر ممكنة ، فهذا ما ليس من شأننا ان نقرره هنا . ولكن في الحالة التي أمامنا فإنها لا يمكن ان تضع الغير موضع عدم التأثير ، لأنه من حيث ان الأمر يتعلق بالنظرة - الناظرة ، فأنه لا يتعلق بالعالم . لقد قلنا : انا خجلان من نفسي أمام الغير . ومهمة الاختزال الظاهرياتي هو استبقاء موضوع الحجل ، ابتغاء المزيد من ابراز المخجل في ذاتيته المطلقة . لكن الغير ليس موضوع الحجل : بل فعلي او موقفي في العالم هو موضوعه . وهما وحدهما بمكنهما ــ بالكدّ ، ان نخترلا . والغسم ليس شرطاً موضوعياً لحجلي . ومسع ذلك فهو بمثابة وجوده نفسه . والحجل كشف عن الغير ، لا على النحو الذي به يكشف الشعور عن موضوع ، بل على نحو ما تتضمن لحظة شعور لحظة اخرى جانبياً ، بوصفها المرار لها . ولو بلغنا الشعور الخاص ، بواسطة الكوجيتو ، وحتى لو لم يكن هذا الشعور غير شعور بكونه خجـــــلاً ، فان شعور الغير يستمر في ملاحقته ، كحضور غير قابل للإدراك ، ويندّ بذلك عن كل اختزال . وهذا يدل دلالة كافية على انه ليس في العالم ينبغي البحث عن الغير أولاً ، بل من ناحية الشعور ، بوصفه شعوراً فيه وبه يصبح الشعور هو مسا هو . وكما ان شعوري ، مدركاً بواسطة الكوجيتو ، يشهد من غير شك على نفسه وعلى وجوده ، فإن بعض المشاعر الحاصة ، مثل « الشعور ــ بالحجل » ، تشهد للكوجيتو على ذاتها وعلى الغير معاً ، بلا أدنى ريب .

لكن ، هكذا قد يقال ، أليست نظرة الغبر هي معنى موضوعيتي - لذاتي ؟ إننا سدًا نقع في الهووحدية : حين أدرج نفسي - كموضوع - في النظام العيني لامتثالاتي ، فإن معنى هذه الموضوعية سيسقط خارج ذاتي ويتشخص بوصفه الغير .

لكن ينبغي ان نلاحظ هنا :

ا — ان موضوعيي للأنا ليست أبداً ايضاحاً له و أنا من أنا ، عند هيجل . ولا يتعلق الأمر هنا أبداً بهوية صورية ، ووجودي وضوعاً او وجودي لغير مختلف اختلافاً عيقاً عن وجودي لذاتي . والواقع ان فكرة الموضوعية ، كما لاحظنا في القسم الأول : تقتضي سلباً صرعاً. إن الموضوع هو ما ليس شعوري ، وتبعاً لذلك ، هو ما ليس له خصائص الشعور ، انه الشعور الذي هو شعوري . وهكذا فان الأنا الموضوع لذاتي هو انا ليس أنا ، أي ليست له خصائص الشعور . انه شعور منحط والتموضع تحو ل جلري وحتى إذا استطعت ان أرى نفسي بوضوح وتميز كموضوع ، فان ما عساني أراه لا ان أرى نفسي بوضوح وتميز كموضوع ، فان ما عساني أراه لا يكن ان يكون الامتثال المطابق لما انا هو في نفسي ولنفسي ، لذلك و الوحش الذي لا نظير له والمفضل على كل شيء ، الذي يتحدث عنه مالرو ، لكن إدراك وجودي خوارج ذاتي ، من اجل الغير، أعني الإدراك الموضوعي لوجودي الآخر ، الذي هدو مختلف كل أعني الإدراك الموضوعي لوجودي الآخر ، الذي هدو مختلف كل الاختلاف عن وجودي الذاتي ، ولا عيل اليه . فإدراكي لنفسي على الاختلاف عن وجودي الذاتي ، ولا عيل اليه . فإدراكي لنفسي على الني شريو مثلا ، لا مكن ان يكون إشارة مني إلى ذاتي بالنسبة إلى الني شريو مثلا ، لا مكن ان يكون إشارة مني إلى ذاتي بالنسبة إلى الني شريو مثلا ، لا مكن ان يكون إشارة مني إلى ذاتي بالنسبة إلى الني شريو مثلا ، لا مكن ان يكون إشارة مني إلى ذاتي بالنسبة إلى النسبة إلى النس شعور مثلا ، لا عكن ان يكون إشارة مني إلى ذاتي بالنسبة إلى النسبة إلى النسبة إلى النسبة المي المناس الم

ذاتي ، لأني لا يمكــن ولست شريراً بالنسبة إلى ذاتي : أولاً لأنني لست شريراً بالنسبة إلى نفسي ، كما أنني لست موظفاً أو طبيباً . بل أنا في الواقع على نحو كوني لست من أنا وعدم كوني من انا . وعلى العكس فإن الصفة : وشرير، تميّزني بوصفي في - ذاته . وثانياً لأنني لو كان على ان أكون شريراً بالنسبة الى ذاتي ، فلا بد ان يكون ذلك على نحو ان يكون على ان أكون شريراً ، أعني انه ينبغي على حينال ان ادرك نفسي واريدها شريرة . ولكن هذا سيكون معنَّاه انَّي ينبغي عليّ ان اكشف نفسي بوصفي مريداً لما يبدو لي أنه مضاد لحبري ، ولأنه خصوصاً الشر او مضاد آلحتر . فلا بد اذن ان اريد صراحة ما يضاد ما اريده في نفس اللحظة ومن نفس الجهة ، اي انني اكره نفسي من حيث انني ذاتي . ومن اجل تحقيق ماهية هذا الشر في ميدان ما هو لذاته لا بد لي ان اقرر انني شرير ، اي انني أمدح نفسي على نفس الفعل الذي ينبغي علي " ان أذم " نفسي بسببه . ومن هنا ينجلي ان فكرة الشرّية هذه لا مكنّ ان تنشأ عني بوصفي أنا ذاتي . وعبناً ادفع فلن أصل أبداً إلى نسبة الشرّية إلى ذاتي ، ولا ان اتصورها لأجل ذاتي إذاً ما تركت الى مواردي وحدها . لأني انا انتزاع لنفسي بنفسي ، ويكفي أن أكون الوسيط بين نفسي ونفسي كي تزول كل موضوعية . وهذا العدم الذي يفصلني عن الموضوع - الأنَّا ، ينبغي الا أكونه : لأته لا بد من وجود استحضار للموضوع الذي هو أنساً . وهكذا لا أستطيع أن أعزو إلى نفسي أية صفة ومن توسط قوة مموضعة ليست قوتي أنا ولا استطيع تمويهها ولا صنعها . صحيح ان هذا كثيراً ما قيل : إذ قيل منذ زمن طويل ان الغير هو الذي يعرُّ فني من أنا . لكن الذين أكدوا هذه القضية هم الذين أكسدوا من ناحية اخرى انني استخلص فكرة الغير من ذاتي ، وذلك بالتأمل في قواي الحاصة وبالإسقاط أو

قياس النظير . لقد ظلوا إذن في داخل دائرة فاسدة (دور فاسد) لا يستطيعون الخروج منهـــا . والواقع ان الغير لا يمكن ان يكون معنى موضوعيتي ، انه الشرط العيني والعالي لها . ذلك ان هذه الصفات : شرير ، حسود ، لطيف ، منفّر ، الخ ليست مجرد أوهام وأحلام : إذ حين استخدمها لوصف الغير ، فاني أشاهد جيداً انني اريد النفوذ اليه في وجوده . ومع ذاك فأني لا استطيع ان أعيبها بوصفها وقائعي أنا : انها لا تمتنع ، إذا منحني الغير إياها ، عن ان أكون انا لذاتي، وحين يصف الغبر صفة في" انا ، فاني و لا اتعرف نفسي ۽ ومع ذلكُ فأنا أعلم انني هو . وهذا الغريب الذي يقدمونه إلي أنا أصطنعه لنفسى في الحال ، دون ان يكف عن ان يكون غريباً عنى . ذلك انه ليس مجرد توحيد لامتثالاتي الذاتية ، ولا ﴿ أَنَا ﴾ هو أَنَا ، معنى و أنا هو أنا ۽ ، وليس صورة عامة يتصورها الغير عني . ويتحمل هو وحده مسئوليتها : وهذا الأنا غير الممكن مقارنته بنفسي والذي علي" الوسط ، إنه وجود ، وجودي ، لكن بأبعاد وجود وكيفيات جديدة تماماً ، انه انا مفصولاً عن أنا بعدم لا يمكن عبوره ، لأني انا هذا الأنا ، لكني لست ذلك العدم الذي يفصلني عن ذاتي . إنه الأنا الذي هو أنا بواسطة تخارج نهائي ويعلو على كل تخارجاتي ، لأنه ليس عليٌّ ان أكون تخارجاً . ووجودي للغير هو سقوط خلال خلاء مطلق نحو الموضوعية . ولما كان هذا السقوطُ استلاباً ، فاني لا مكنني أن أحلل من نفسي وجوداً لنفسي كموضوع ، لأني لا استطيع ان استلب نفسي عن نفسي بأي حال من الأحوال .

٢ — وثانياً : الغير لا يؤلفي موضوعاً لذاتي ، بل له هو . وبعبارة اخرى ، انه لا يستعمل تصوراً منظماً او مكو نا لمارف تكون لي عن نفسى . وحضور الغير لا يظهر اذن الأنا ألله المرضوع : وانا لا ادرك

وهكذا فان أناي — الموضوع ليس معرفة ، ولا وحدة معرفة ، بل قلق ، وانتزاع حي من الوحدة المتخارجة لما هو سلما لذاته ، وهلم حد لا أستطيع بلوغه ولكني انا هو . والآخر ، الذي به هذا الأنا يأتيني ، ليس معرفة ولا مقولة ، بل واقعة حضور حريسة غريبة (أجنبية عني) . وفي الواقع ان انتزاعي من ذاتي وانبئاق حرية الغير هما شيء واحد ، ولا استطيع ان استشعرها وان احياها الا معا ، ولا استطيع محاولة تصور الواحد دون الآخر . وواقعية الغير لا شك فيها ، وتنفذ في اعماق قلبي . وانا اتحققها عن طريق القلق ، وبواسطته أكون دائماً في محملو في عالم هو هذا العالم ولا استطيع الا ان استشعره ، والغير لا يبدو لي كموجود يتكون اولا للقاني فيا بعد ، بل كموجود ينبثق في علاقة أصيلة للوجود مع ذاتي ، ويقينه وضرورة واقعيته هما الخاصتان بشعوري .

بقيت مع ذلك صعوبات كثيرة . خصوصاً اننا نضفي على الغير ، بواسطة الحجل ، حضرة لا يمكن الشك فيها . ونحن قد رأينا انه من المحتمل فقط ان الغير ينظر إلى " . فهذه المزرعة الكائنة فوق الرابية ، يهدو الها تنظر جنود الجيش الحر ، ومن المؤكد ان العسدو يحتلها ، ولكن ليس من المؤكد ان الجنود الأعداء يرقبون الآن مسن نوافذها . وهذا الرجل ، الذي أسمع وقسع اقدامه من خطفي ، ليس من اليقين

انه ينظر الي ، فوجهه يمكن ان ينصرف عني ، ونظرتسه تشبت في الأرض او على كتاب ، وبالجملة فان العيون المسلطة على أليس من المؤكد الها عيون، فريما كانت ومصنوعة وفقط على شكل عيون حقيقية . وبالجملة ، أفسلا تصعر النظرة هي الاخرى محتملة ، بسبب كون من الممكن ان اكون دائماً منظوراً ، دون ان اكون كذلك فعلا ؟ وكل يقيننا بوجود الغير الا يتخذ لهذا السبب طابعاً افتراضياً محضاً ؟

ويمكن صياغة هذه الصعوبة في هذه الكليات: ممناسبة بعض الظهورات في العالم التي يبدو لي انها تكشف عن نظرة ، انا ادرك في نفسي نوعاً من و كوني - منظوراً ، بكل تركيباتها الحاصة التي تحيلي الى الوجود الحقيقي المغير . لكن بجوز ان اكون محطئاً : وبجوز ان تكون المرور العالم التي حسبتها عيوناً لم تكن عيوناً ، وبجوز ان تكون الرياح هي وحدها التي حركت اغصان الأجمة وراثي ، وبالجملة فمن الجائز ان هذه الموضوعات العينية لا تكشف حقاً عن نظرة . فالل اي شيء هذه الحالة يقيني بأني منظور ؟ إن خجل في الواقع كان يحجلا امام شخصي : لكن لم يكن هناك أحد . ألا يصير بهذا خجلا امام لا احد ، اعني خجلاً ذائفاً ، لأنه افترض هناك شخصاً حيث لم يكن شم أحد ؟

بيد ان هذه الصعوبة ينبغي الا نتوقف عندها أطول من ذلك ، وما كنا لنذكرها لو لم نفد في العمل على تقدم سيرنا وتحديد طبيعة وجودنا للغير . انها تخلط في الواقع بين نوعين من المعرفة ميّايزين وتمطن من الوجود لا نظير لمها . وقد عرفنا دائماً ان الموضوع $\overline{}$ في $\overline{}$ العالم لا يكون الا محتملاً . وهذا ناشيء عن طابعه بوصفه موضوعاً . ومن المحتمل ان المار انسان ، فان صوّب عينه نحوي ، وان كنت اشعر بيقين الوجود $\overline{}$ منظوراً (كوني منظوراً) فاني لا استطيع ان أنقل هذا اليّين الى تجوبتي للغير $\overline{}$ موضوع . وعلى كل حال ، فن

المستحيل اذن ان انقل يقيني بالغير - ذاتاً الى الغبر - موضوعاً الذي كان المناسبة لهذا اليقين ، وبالمثل ، ان اكذَّب بيَّنة ظهور الغبر 🖳 ذاتاً ابتداءً من الاحيال التأليفي للغير - موضوعاً . وأفضل من هذا ، بيّنا ان النظرة تظهر على اساس من تحطيم الموضوع الذي يكشف عنها. فهذا العابر البدين الدميم الذي يتقدم الى ناحيتي وهو يتواثب اذا نظر إلي ّ فجأة فان دمامته وبدانته وتواثباته تختفي ، واثناء الزمن الذي اشعر فيه بأنني منظور منه يصبح حرية خالصة بيني وبين نفسي . فالكون 🗂 منظوراً لا يمكن اذن ان يتوقف على الموضوع الذي يكشف النظرة . ولما كان خجلي ، بوصفه تجربة حية تدرك بالتأمل ، يشهد على الغير كما يشهد على نفسه ، فاني لن اضعه موضع التساؤل بمناسبة موضوع في العالم بمكني ، من حيث المبدأ ، ان يوضع موضع الشك . والا لكان ذلك مساوياً للشك في وجودي لأن ادراكاتي لجسمي (حين ارى يدي، مثلاً) خاضعة للخطأ . فاذا كان الكون - منظوراً ، في تمام صفاته، ليس مرتبطاً بجسم الغير ، وكذلك شعوري بكوني شعوراً .. في تحقيق الكوجيتو ــ ليس مرتبطآ بجسمي ، فلا بـــد ان نعد ظهور بعض الموضوعات في مجال تجربتي ، وخصوصاً اتجاه عيون الغير في اتجاهى ، انه اشارة محضة ، وفرصة خالصة لتحقيق كوني - منظوراً ، عـــلى النحو الذي به في نظر افلاطون مناقضات العالم المحسوس فرصة لاجراء تحول فلسفى . وبالجملة ، فان ما هو مؤكد هو اننى منظور ، وما هو ما يدعو الى الدهشة ، لأنه ليست عيوناً هي التي تنظر الينا : بل الغير بوصفه ذاتاً . بقي ان نكشف عن امكان ان اكون محطئاً : وها انذا مكب على ثقب الباب ، وفجأة اسمع وقع اقدام . فتسري في بدني رعدة الخجل : لقد رآني أحـــد الناس . فأنهض ، وأجيل النظر في الدهليز الحلوي: لقد كان ذلك إنذاراً زائماً . فأتنفس . أليس في هذا

تجربة قضت بنفسها على نفسها ؟

لنتأمل الأمر بإمعان أشد" . هل ما تبين أنه غلط هو وجودي " موضوعاً بالنسبة إلى الغير ؟ ابداً . ان وجود الغير بعيد عن ان يوضع موضع الشك يقدر ما أن هذا الأنذار الزائف يمكّن ان يكون نتيجته آن بجعلي أتخلى عن مهمي . فإن أصررت عليها ، فإني سأستشعر قلبي يُخفَّق ، وأترصد أقل ضجة ، وأقل قرقعة على درجات السلم . فالغير لَمْ نَحْنَفَ مَعَ اولَ الذَّارِ بل هو حاضر في كل مكان ، تحتي، وفوقي ، وفي الغرف المجاورة ، واستمر في الشعور بوجودي – للغسير شعوراً عيقاً ، ومن الجسائر الا يختفي خجلي ابداً : والآن أنحني ، والحجل مرسوم على جبيني ، أنحنيّ على ثقبّ الباب ، ولا أكفٌّ عن الشعور بوجودي [—] للغير ، وامكانياتي لن تكفّ عن ، الموت ، ولا تكفّ المسافات عن الأنبساط تحوي ابتداء من السلم حيث بمكن ان يوجد أحد الناس ، ابتداءً من ذلك الركن المظلم الذي يمكن ان عِنبيء فيه شخص. وكذلك إذا اهترزت من أقل نأمة ، وإذا أُعلنت كُلُّ فُرقعة عن نظرة، فذلك لأني فعلاً في حالة كوني " منظوراً. فما الذي ظهر كذباً وتحطم من تلقاء نفسه لدى الإنذار الزائف ؟ ليس هو الغير - الذات ، ولا حضوره لذاتي : بل واقعية الغير ، أعني العلاقة العارضة بين الغير وبين الوجود - مُوضوعاً في عالمي أناً . وهكذا فان ما هو مشكَّوك فيَّه ليسَّ هو الغبر نفسه ، بسل الوجود - هناك الغبر ، أعنى ذلك الحادث التاريخي العيني الذي يمكن ان نعبّر عنه بقولنا : ﴿ فِي هذه الغرفة انسان ۽ .

وهذه الملاحظات من شأنها ان تمكننا من السير قدماً. ان حضور الغير اللمات الغير في العالم لا يمكن أن يصدر ، تعليلياً ، عن حضور الغير اللمات في نفسي لأن هذا الحضور الأصيل عسال ، أعني أنه وجود من وراء من العالم . لقد اعتقدت ان الغير كان حاضراً في الغرفة ، لكني

كنت مخطئاً في ذلك : إنه لم يكن هناك ، لقد كان **غائباً . ف**ا معنى الفياب ؟

إذا أخذنا اللفظ : غياب في استعاله اليومي المعتاد ، فمن الواضح أنبي لن استعمله للدلالة على أي نوع من ϵ عدم $^-$ الوجود $^-$ هناك. أُولًا" ، إذا لم أجد علبة السجاير في مكانها المعتاد ، فإني لا أقول إنها غائبة ، وإن كان في وسعى ان اقول إن من الواجب ان تكون هناك. ذلك ان مكان شيء مادي أو آلة ، وإن أمكن تحديده بدقة ، لا ينجم عن طبيعته . فهذه عكنها فقط ان تهيه مكاناً ؛ ولكن بواسطى أنسا يتحقى مكان الآلة . والآنية (الواقع الإنساني) هي الوجود الذي به يأتى مكان إلى الأشياء . والآنية وحدَّها ، من حيث أنها ممكناتها هي، محكَّنها ان تتخذ مكانساً أصلاً . لكني من ناحية اخرى لن أقول إن الآغا خان أو سلطان مراكش غائب عن هذه الغرفة ، بل بطرس ، الذي يسكن فيها فعلاً في العادة ، غائب عنها لمدة ربع ساعة . وبالجملة فإن الغياب يتحدد بأنه ضرب من الوجود للآنية بالنسبة إلى الأماكن اليي حددتها هي نفسها محضورها فيها . والغياب ليس عدماً للروابط بمكان ما ، بل بالعكس ، إني أحدد بطرس بالنسبة الى مكان معن بأن أقرر انه غائب عنه . واخيراً فاني لن أتحدث عن غياب بطرس بالنسبة الى مكان في الطبيعة ، حَتى لو اعتاد المرور به . بل بالعكس ، بمكن ان أتأسف على غيابه عن رحلة في الخلاء في مكان لم يكن فيه أبسداً . فغياب بطرس يتحدد بالنسبة إلى مكان عليه ان يقرر ان يكون فيه ، لكن هذا المكان نفسه يتحدد بوصفه مكاناً ، لا بواسطة الموقع او حتى العلاقات المتوحدة للمكان مع بطرس نفسه ، بل بحضور آنيات اخرى . انما بطرس غائب بالنسبة الَّى اقاس آخوين . والغياب ضرب من الوجود العيني لبطرس بالنسبة الى تريزا ؛ انسه رابطة بن آنيات (واقعيات إنسانية) ، لا بين الآنية والعالم . إن بطرس غائب عن هذا المكان

بالنسبة الى تريزا . فالغياب علاقة اذن بن آنيتن او آنيات عديدة ، علاقة تقتضى حضوراً اساسياً لهذه الآنيات بعضها بالنسبة الى بعض ، وليس الا تعيناً خـــاصاً من تعينات هذا الحضور . فكون بطرس غائباً بالنسبة الى تريزا هو نوع من الحضور بالنسبة اليها . ذلك ان الغياب لا معنى له الا اذا صينت كل العلاقات بن بطرس وتريزا: انه محبها ، وهو زوجها ، ويتولى الانفاق عليها ، الخ ، الخ . وخصوصاً نجد ان الغياب يفترض المحافظة على الوجود المعن لبطرس ، والموت ليس غياباً. ولهذا فان المسافة بين بطرس وتريزا لا تغير في الواقعة الأساسية لحضورهما المتبادل . والواقع اننا لو نظرنا في هذا الحضور من وجهة نظر بطرس، فاننا نشاهد انه اما ان يدل على ان تريزا موجودة وسط العالم كموضوع غير ، أو أنه يشعر بأنه يوجد لتريزا وكأنه لذات - غير . وفي الحالة الأُولى ، المسافة واقعة عارضة (ممكنة) ولا تدل على شيء بالنسبة الى الواقعة الأساسية وهي ان بطرس هو ذلك الذي به «يوجد» عالم بوصفه شمولاً ، وإن يطرس حاضر بدون مسافة في هذا العالم ، مثل ذلك الذي به توجد المسافة . وفي الحالة الثانية ، فاينا كان بطرس فانـــه محس بوجوده من اجل تريزا بدون مسافة : إنها على مسافة منه بالقدر الذي به هي تبعده ، وتبسط مسافة بينها وبينه ، ان العالم كله يفصلها عنه . لكنه بغير مسافة بالنسبة اليها ، من حيث هو موضوع في العــــالم تجعله يصل الى الوجود . واذن فالابتعاد لا مكن ، محال من الأحوال ، ان يعدل في هذه العلاقات الجوهرية . فسواء كانت المسافــة صغيرة او كبيرة ، بين بطرس - الموضوع وتريزا - السلات ، بين تريزا -الموضوع وبطرس - الذات ، فثم سمك لامتناه للعـــالم ؛ وبين بطرس الذات وتريزا - الموضوع ، وبين تريزا - الذات وبطرس الموضوع لا يوجد أي مسافة . وهكذا نجـــد ان التصورات التجريبية للغياب والحضور هي تنويعات لحضور أساسي لبطرس بالنسبة الى تريسزا ،

ولتريزا بالنسبة إلى بطرس ؛ وها لا يفعلان إلا أن يعبّرا ــ على نحو أو آخر ــ عن هذه العلاقة ، ولا معنى إلاَّ بها . في لندن ، والهند ، وأمريكا ، وعلى جزيرة نائية خالية ، بطرس حاض لدى تريزا المقيمة في باريس ، ولا يكف عن ان يكون حاضراً للمها إلا إذا مات. ذلك ان الموجود لا يتحدد مكانه بالنسبة إلى المواضع ، وبدرجة طوله ودرجة عرضه : إنما يتحدد في مكان إنسان ، بين و ناحية جرمانت وووناحية سوان ۽ ، وحضور سوان المباشر ، وحضور دوقة جرمانت المباشر هو الذي يمكن من نشر هذا المكان الطريقي hodologique الذي يقع فيه. وهذا الحضور يم في العلو" ؛ إنه الحضور لذاتي في علو ابن عمي في يضعني - في - العالم ، والذي يمكن ان يطلق عليه اسم طريق المغرب. وهذا الطريق ليس في الواقع غير المسافة بين الغير - الموضوع الذي عكني أن ادركه وعلاقة مع ٥ وجودي " ل ٥ الغير " الذات الحاضر لي بغير مسافة . وهكذا فإني واقع بواسطة الاختلاف الذي لا نهاية له للطرق التي تقتادني إلى موضوعات عالمي في ترابط مع الحضور المباشر للكاثنات العالية . ولما كان العالم معطى لي مرة واحدة بكل موجوداته ، فإن هذه الطرق تمثل فقط مجموع التراكيب الآلية التي تمكّن من إظهار موضوع -- غــــــر على أساس العالم على هيئة « هذا ۽ ، موضوع --غير موجود من قبل فعلاً ومتضمناً حقاً . وبمكن تعميم هذه الملاحظات: فليُّس فقط بطرس ، ورينيه ، ولوسيان هم الغائبون أو الجاضرون بالنسبة إلى على اساس من الحضور الاصيل ؛ لأنهم لا يسهمون وحدهـــم في تحديد موقعي : بل انا اتحــدد ايضاً اوربياً بالنسبة إلى آسيوين ، أو زنوج ، او كشيخ عجوز بالنسبة الى شباب ، أو كقاض بالنسبة الى مجرمين ، او كبرجوازي بالنسبة الى عمال ، الخ ، الخ . وبالجملة فإنه بالنسبة إلى كل إنسان حي تكون الآنية حاضرة او غاثبة على اساس من الحضور الأصيل . وهذا الحضور الاصيل لا عكن أن يكون لــه معنى إلاّ ككون _ منظوراً ، أو كون _ ناظراً ، أي وفقاً لكون الغسير بالنسية اليُّ هو موضوع او انا موضوع ــ بالنسبة الى الغير . والوجود لغير واقعة ثابتة لحقيقي الإنسانية، وأنا ادركه عاله من صفة ضرورية كالواقعة في أقل فكرة اكو تها عن نفسي . فأينا ذهبت ، ومها فعلت، فإني لا اعمل غير ان اغيّر في المسافات بن وبن الغير – الموضوع ، وغير ان اتخذ طرقاً نحو الغير . وابتعادي ، واقترابي ، واكتشاف مثل هذا الموضوع - الغير ، ليس إلا احداث تغييرات تجريبية عـلى نغمة اساسية لوجودي [—] للغير . والغير حاضر ً لي في كل مكان بوصفه مــا به أصبر موضوعاً . وبعد هذا يمكنني ان أخطىء في الحضور التجريبي لموضوع – غير ألقاه على طريقي . ويمكنني ان اعتقد ان آني هي القادمة نحوي على الطريق ثم اكتشف أنها شخص لا اعرفه : فالحضور الاساسي لآني عندي لم يتغير . ويمكنني ان اعتقد ان شخصاً يترصدني في الظلام ثم اكتشف انه غصن شجرة اعتقدت انه انسان: فحضوري الاساسي لدى كل الناس ، وحضور كـــل الناس لديّ لم يتغيّر ، لأن ظهور إنسان كموضوع في مجال تجربتي ليس هو الذي يخبرني أن ثم السال . ويقيني بوجود الغير مستقل عن هذه التجارب ، بل هذا اليقين هو ، عـــــلى العكس ، الذي بجعلها ممكنة ومــا يظهر لي حينئذ وما فيه يمكن ان اغلط ، ليس هو الغير ولا الرابطة الحقيقية - العينية - للغير بسي ، بل هو هذا الذي يمكن ان يمثل انساناً " موضوعاً ، أو ألا ممثله . وما هو محتمل فقط هو المسافة والقرب الحقيقي للغبر،أي ان صفته كموضوع وانتسابه الى العالم الذي اجعله ينكشف ، لا شك في امره ، من حيث أنه بانبثاقي اجل الغير يظهر . غير ان هذه الموضوعية تذوب في العالم على هيئة و غير في مكان ما في العالم » : والغير الموضوع مؤكسلا كظهور ، مضايف لاستثناف ذاتيي ، لكن ليس من المؤكد أبسلاً ان الغير هو هذا الموضوع و وبالمثل الواقعة الاساسية، وهي كوني موضوعاً بالنسبة إلى ذات ، بيئة من نفس نوع البيئة التأملية ، لا الواقعة القائلة بأنه في هذه اللحظة بالذات ومن اجل غير فردي ، انفصل كهذا على أنه في هذه اللحظة بالذات ومن اجل غير فردي ، انفصل كهذا على أساس العالم ، بدلاً من ان اظل غارقاً في لا تميّز أساس . ولا شك في أني أوجد الآن كموضوع بالنسبة الى رجل الماني ، أيناً ما كان . لكن هل اوجد كأوروبي ، وفرنسي ، وباريسي في عدم تمايز هسله لكن هل اوجد كأوروبي ، وفرنسي ، وباريسي في عدم تمايز هسله والجاعة الفرنسية منتظان فجأة ليكونا بمثابة أرضية له ؟ فيا يتعلق بهذه والجاعة الفرنسية منتظان فجأة ليكونا بمثابة أرضية له ؟ فيا يتعلق بهذه والجاعة الفرنسية منتظان فجأة ليكونا بمثابة أرضية له ؟ فيا يتعلق بهذه كل الاحتمال .

وهكذا نستطيع ان نحدد الآن طبيعة النظرة: إن في كل نظرة ظهوراً لغير حمو حموضوع بوصفه حضوراً عينياً محملاً في مجاني الإدراكي، وممناسبة بعض مواقف هذا الغير ، اقرر ان أدرك - بواسطة الحجل، او القلق ، الخ - و كوني حمنظوراً ه . و و كوني منظوراً ه يبدى على انه الاحيال الخالص ان اكون الآن هذا الهذا الهيني - وهو احيال لا يمكن ان يستمد معناه وطبيعته بوصف محتملاً إلا من يقين اساسي ان يكون الغير حاضراً دائهاً من حيث انني دائهاً من اجل الغير اللغير) . وتجربة حالتي بوصفي إنساناً ، وموضوعاً بالنسبة إلى كل الأحياء ، ومقلوفاً بي في الساحة تحت الاف الأنظار ، وناجياً من نفسي ملايين المرات ، - هذه التجربة انا أحققها عينياً بمناسبة انبئاق موضوع في عالي ، إذا دلني هذا الموضوع على ان مسن المحتمل ان

اكون موضوعاً الآن من حيث اني 1 هذا متميز ۽ بالنسبة إلى شعور . وهذا هو جماع الظاهرة التي نسميها نظرة . وكل نظرة تجعلنـــا نشعر عينيا – وفي اليقين الذي لا ريب فيه للكوجيتو – اننا نوجد بالنسبة إلى كل الأحياء ، أعنى انه يوجد مشاعر من اجلها (لها) انـــا اوجد . والغير " الموضوع الحاضر للذات في هذه النظرة لا يتبدى على هيئة كثرة وجمع،ولا على انه وحدة (اللهم إلا في علاقته العينية بالغبر – الموضوع الجزئي) . ذلك ان الكثرة لا تنتسب إلا إلى الموضوعات ، وتأتي إلى الوجوَّد بواسطة ظهور ما هو من أجل ذاته واهب لصفة العالم. والكوُّن – منظوراً الذي بميز لنـــا ذوات ، يضعنـا في حضرة واقع غير معدود . ومتى نظرت إلى من ينظرون إليَّ فـــإن المشاعر ﴿ الغَّـر ﴾ تنعزل في كثرة . ومن ناحية اخرى إذا انحرفت عن النظرة كفرصة للتجربة العينية، فإني أبحث في التفكير غلى خلاء في عسدم التميز اللامتناهي للحضور الإنساني وتوحيده تحت فكرة الذات اللامتناهية التي ليست أبدآ موضوعاً، وأحصل على فكرة صورية خالصة تشر إلى سلسلة لامتناهية من التجارب الصوفية ، لحضور الغمر ، فكرة الله بوصفه ذاتاً حاضرة في كل مكان ولامتناهية من اجلهاً انا اوجد . لكن هذين التموضعين : التموضع العيني العاد" والتموضع الموحّد المجرّد ، يعوزهما كليهما الواقع المشعور به ، أعنى الحضور السابق على العد للغير وما يجعل هذه الملاحظات اكثر عينية هذه الملاحظة وهي ان كل العالم يمكن أن يعمل : فإذا حدث لنا ان ظهرنا د علانية ۽ لتمثيل دور او القاء محاضرة ، فإننا لا نفعل ابداً اننا منظورون، ونؤدي مجموع الأفعال التي اتينا لعملها في حضرة النظرة، ونحاول تأليف موجود ومجموع موضوعات من اجل هذه النظرة . لكننا لا نعد النظرة . وطالما كنا نتكلم ، منتبهين فقط إلى الأفكار التي نريد عرضها ، يظل حضور الغير غير متميّز . ومن الحطأ ان نوحده تحت عنوانات : ﴿ الفصل الدراسي ﴾ ، ﴿ جمهور السامعين ﴾ ، الخ : ذلك اننا لسنا على شعور بوجود عيني متفرد ذي شعور جاعي ؛ فهذه صور يمكن ان تفيد فيا بعد من اجل التعبر عن تجربتنا وتكشف عنها إلى ما هو اكثر من نصفها . لكننا لا فدرك ايضاً نظرة كثرية ، بل يتعلق الأمر ، بالأحرى ، عقيقة غير ملموسة ، فرارة ، حاضرة في كل مكان تحقق في مواجهتنا ذاتنا غير المنكشفة وتتعاون معنا في إنتاج هذا الأنا الذي يفر منا . وإذا أردت ، على العكس ، ان احقق ان فكرتي قد مهمت حسق الفهم ، وإذا تطلعت بدوري في جمهور السامعين ، فأني أشاهد رؤوساً وعيوناً . وحقيقة الغير السابقة على العد قد تحلل وتكثرت . لكن النظرة الأخرى قد اختفت . وينبغي ان غنص هذه الحقيقة السابقة على العد العينية باسم و الناس ، وم ، كلا حالة عدم الصدق التي تكون فيها الآنية . ودائها ، اينها كنت فياني أكون منظوراً . إن المرء لا يدرك ابداً على انه موضوع ، بل يتحلل أوراً .

وهكذا نجد أن النظرة قد وضعتنا على اثر وجودنا من أجل الغير ، وكشفت لنا عن الوجود اليقيني لذلك الغير الذي من أجله نحن نوجد . لكنها لا تستطيع أن تقودنا الى أبعد من هذا : وما علينا أن نبحث فيه الآن هو الرابطة الاساسية بين الانا والغير ، كما انكشفت لنا، أو إذا شئنا ينبغي علينا الآن أن نوضح نثبت إيضاعياً thematlquement كل ما هو مندرج في حدود هذه الرابطة الاصلية وأن نتساءل : ما هو وجود هذا الوجود من أجل الغير ؟

ثم ملاحظة تساعدنا في مهمتنا وتستخلص من الملاحظات السابقة وهي أن الوجود - من اجل - الغير ليس تركيباً انطولوجياً لما هو من اجل ذاته : ولا نستطيع ان نفكر في ان نستخلص - كنتيجة لمبدأ - الوجود من اجل الغير . نستخلصه من الوجود لاجل الذات ، ولا العكس اي لا نستطيع ان نستخلص الوجود - لاجل الذات من الوجود لاجل الغير.

ولا شك في ان الآنية تقتضي ان تكون في آن واحد لذاته وللغــــــــــــــــــ ، ولكن امحاثنا الحالية لا تهدف الى تكوين علم إنسان . ولن يكون مسن المستحيل تصور ﴿ لذاته ﴾ حراً تماماً من كل ﴿ لغيره ﴾ ، ويوجد دون افتراض إمكان ان يكون موضوعاً . غير ان هذا الذي و لذاته ، لن يكون و إنساناً ٥ . فما يكشف عن الكوَّجيتو هنا ، هــو مجرد ضرورة واقعة : ومحدث ــ وهذا أمر ٌ لا شك فيه ــ ان وجودنا في علاقة مع وجوده -- لذاته هو أيضاً لغره ؛ والكوجيتو الديكارتي لا يعمل غير الكوجيتو ، موسّعاً بعض التوسيع ، الذي نستخدمه هنا يكشف لنا عن واقعة وجود الغير ووجودي من اجل الغير (او بالنسبة الى الغير) . وهذا كلُّ ما نستطيع تقريره . ولهذا فإن وجودي -- للغير ، مثـــل الحادث في نفس الوقت تأريخاً _ لآني أزَّمن نفسي كحضور في الغبر_ الصفة ، اي صفة التأريخ السابق على التاريخ للمعية ، سننظر فيه ها هنا. و لا نقصد بقولنا ، سابق على التاريخ ، أنه في زمان سابق على التاريخ فهذا لن يكون له اي معنى – بل انه يؤلف جزءاً من هذا التأريخ الأصيل الذي يتأرّخ بجعل التاريخ ممكناً . وسندرس الوجود – مــن أجل – الغير بوصفه واقعة أولية ومستمرة ؛ لا بوصفه ضرورة ماهية .

وقد رأينا من قبل الفارق بن السلب الباطن والسلب الحارجي . ولاحظنا خصوصاً أن اساس كل معرفة لموجود معين هو العلاقة الاصلية التي بها ما هو لذاته في انبثاق نفسه لل عليه ان يوجد بوصفه هذا الموجود . والسبب الذي يحققه ما هو لذاته على هذا النحو سلب باطن؛ وما هو لذاته تحقيقه بيام حريته ، كلما كان ذلك السلب من حيث انه يختار نفسه كنهاية (أو كتناه) . لكنه يربطه ربطاً وثيقاً بالوجود

الذي هو ليس اياه ، وقد قررنا ان ما هو لذاته ينطوي في وجوده على وجود الموضوع الذي ليس إياه ، من حيث انه في حـــال تساؤل في وجوده بوصفه ليس ذلك الوجود . وهذه الملاحظات عكن تطبيقها دون تغير جوهري على العلاقة الاولى لما هو لذاته مع الغير . فإن وجد غير " بوجه عام ، فلا بد قبل كل شيء أن اكون ذلك الذي ليس هو الغر، وفي هذا السلب نفسه الذي يم بذاتي على ذاتي أجد نفسي وينبثق الغير بوصفه غبراً . وهذا السلب الذي يكو"ن وجودي ، وبجعلني ، كما يقول هيجل ، أظهر بوصفي نفس الشخص في مواجهة الغير يكو نبي عـــلى مستوى الهوهوية غير الموضوعية non-thétique في حال ۽ اناـــنفسي ۽. بيد أَنه ينبغي ألا يفهم من هذا ان افا يأتي ليقيم في شعورنا ، بل ينبغي التقوية تُندرَك ايجابياً على أنها الاختيار المتواصل للهوهوية من جانب ذاتها بوصفها نفس الهوهوية والها هذه الهوهوية نفسها . وما هو لذاته الذي ينبغي عليه ان يكون ذاته دون ان يكون هو نفسه -- ليس من الممكن تصوره . وهكذا نجد أنه باستخدام الصيغ المطبقة على معرفـــة اللا أنا بوجه عام ، نستطيع ان نقول إن ما هو لذاته ، بوصفه هـو نفسه ، يشمل وجود الغير في وجوده من حيث أنه موضوع التساؤل في وجوده من جهة أنه ليس هو الغبر . وبعبارة اخرى ، حتى بمكن الشعور ألاً يكون هو الغبر ، وإذن من أجل ان يكون ثم " ﴿ غَبر ، دون ان يكون هذا و الليس وجوداً ، _ وهــو الشرط في ان يكون ذاته ــ موضوع شهادة شاهد هو عثابة و انسان ثالث ، ، فلا بد له أن يدل على ان يكون ذاته وتلقائياً يكون هذا ﴿ الليس – وجوداً ﴾، ولا بد ان يتخلص حراً من الغير وينتزع نفسه منه ، باختياره لذاته كعدم هو الغير الذي ليس هو الغير ، وبهذا يلحق بنفسه في كونه « هو ذاته ، soi-même وهذا الانتزاع نفسه الذي هو وجود ما هو لذاته بجعل ثم غيراً. وليس معنى هذا انه يعطي الوجود للغير ، بل فقط انه يُعطيَّه الْوجُّود ۖ الآخوُّ

أو الشرط الجوهري الكون و ها هنا ي . ومن البيّن أنه بالنسبة الي ، ما هو لذاته فإن ضرب الوجود - من - حيث - هو - لاوجود - الغير كله متجمد transt في العدم ، وما هو لذاته هو ما ليس الغير على النحو المُعدم و للانعكام - العاكس ي ؛ وعدم - كونه - الغير ليس ابداً مُعطى ، بل مختار دائماً في بعث متواصل ، والشعور لا يمكن ألا يكون هو الغير إلا من حيث انه شعور بذاته بأنه ليس هو الغير . وحكذا فإن السلب الباطن ، هنا كما في حالة الحضور في العالم ، رابطة موسحدة للوجود : ولا بد ان يكون الغير حاضراً في الشعور وان يتخله كله كيا يمكن الشعور ان يتخلص ، بكونه ليس عدماً ، يتخلص من ذلك الغير الذي يوشك ان يلصقه . ولو كان الشعور شيئاً ما ، فسإن ذلك الغير الذي يوشك ان يلصقه . ولو كان الشعور شيئاً ما ، فسإن التمييز بين الذات والغير مختفي في داخل عدم التميئز الشامل .

إلا أن هذا الوصف لا بد له من إضافة جوهرية تغير مسن مداه ومدلوله . ذلك أنه حين يتحقى الشعور بوصفه ليس هذا و الهذا ، او ذلك في العالم ، فإن العلاقة السلبية لم تكن متبادلة : و و الهذا ، المعتبر لم يحمل نفسه لا يكون هو الشعور ؛ بل قد تحدد فيه وبه ليكون ليس إياه ، غير انه بقي ، بالنسبة اليه ، في تخارج خالص للسوية ؛ ذلك أنه حافظ على طبيعته بوصفه و في خاته ، ومن حيث هو و في خاته ، انكشف للشعور في نفس السلب الذي به مسا هو لذاته أصبح وجوداً بنفيه عن نفسه انه في خاته . لكن حين يعلق الأمر بالغير ، فإن العلاقة السلبية الباطنة هي علاقة تبادل . والوجود الذي ينبغي على الشعور ألا يكونه يتحدد بأنه وجود ينبغي عليه ألا يكون ذلك الشعور . فلك انه حين إدراك الهذا في العسالم ، لم يختلف الشعور فقط عن الهذا البواسطة فرديته الحاصة ، بل وأيضاً مجال وجوده . لقد كان و لذاته ، في مواجهة و في خاته و . وودلاً من انه ، في انبئاق الغير ، لا يختلف البداً عن الغير ، الا يختلف البداً عن الغير فيا يتعلق بوجوده : فإن الغير هو هو ما هو ،

إنه ما هو لذاته وهو شعور ، ويحيل إلى ممكنات هي ممكناته ، إنه هو ذاته باستبعاد الغير ؛ وليس ثم مجال لمعارضة الغير بتحديد عددي خالص. وليس هاهنا شعوران او عدة مشاعر : والمعكُّ يفترض شاهداً خارجياً، وهـو مجرد مشاهدة للخارجية . ولا يمكن ان يكون ثم بالنسبة إلى الغير من أمر هو لذاته إلا في سلب تلقائي سابق على العد pré-numérique . والغمر لا يوجـــد بالنسبــة إلى الشعــور إلا كهو نفسه موقوض . soi-même refusé . ولكن لأن الغبر حمو نفسه ، فإنسه بالنسبة إليَّ وبواسطتي لا يمكن ان يكون مرفوضاً إلا من حيث انــه هو نفسه الذي يرفضني . ولا أستطيع ان أدرك ولا ان أتصور شعوراً لا يدركني . والشعور السذي لا يدركني ولا يرفضني وأستطيع ان اتصوره ، ليس شعورًا منعزلاً في مكان ما خارج العالم، بل هو شعوري نفسه. وهكذا فإن الغبر الذي أقرُّ به ۖ لأرفض الوجود ، هو اولا ً وقبل كل شيء ذلك الذي من أجله ما هو - لذاته الخاص بسي موجود" . ومـــا أجعله غير موجّود ليس فقط من حيث أنبي انكره على نفسي انه هو نفسي ، بل إنني أجعل نفسي غير موجود وجوداً يجعل نفسه ليس هو إياي . غير ان هذا السلب المزدوج هو بمعنى من المعاني قاض على نفسه بنفسه : فإما ان أجعل نفسي لست نوعاً ما من الوجود ، وحينئذ هو موضوع بالنسبة إلي وأفقد موضوعيْيي objectité من أجلــه ؛ وفي هذه الحالة يكفُّ الغير عن ان يكونُ الغير - الأنا ، أعني السذات التي تجعلني موضوعاً برفضها ان تكون إياي ؛ او هذا الوجود هو الغير ويجعل نفسه ليس هو إياي ، وفي هذه الحالة اصبح موضوعاً بالنسبة اليه ؛ ويفقد هو موضوعيته الخاصة . وهكذا فإن الغبر ، أصلاً ، هو د الليس ^ انا _ الليس - موضوعا ي . ومها تكن العمليات التسالية لديالكتيك الغبر ، فإنه إذا كان على الغير ان يكون أولا الغير ، فإنه ذلك الذي ، من حيث المبدأ ، لا مكن ان ينكشف في الانبثاق الذي به انفي انه هو .

وبهذا المعنى فإن سلبي الاساسي لا يمكن ان يكون مباشراً ، لأنه لا يوجد شيء بمكن ان يتعلق به . وما ارفض ان أكونه نهائياً لا يمكن ان يكون غرُّ هَذَا الرفض للكينونة انا الذي بسه الغير يجعلني موضوعاً ؛ او إذا شُنْنَا ، إني أرفض أنساي المرفوض ؛ وأحدَّد نفسي كنفسي برفض الأتا – المَرفوض ؛ وأضع هذا الأنا المرفوض كأنـا – مُستلب في نفس الانبثاق الذي به انترع نفسي من الغير . لكني بهذا اقر واؤكد ليس فقط الغبر بل وايضاً وجود ۽ اناي – من – اجل – الغبر ۽ ؛ ذلكُ لأننى لا استطع ألا أكون الغير إذا لم اتخـذ وجودي ــ موضوعاً من أجل الغير . وزُوال الأنا المستلب يجر ُ زوال الغير بتداعي الأنا -نفسي . وأنجّو من الغير بأن أترك له أنّاي المستلب بيّن يديــه . ولكن لأتي أختار نفسي كانتزاع من الغير ، فإني اتخذ وأُمّر بـــأن هذا الأنا المستلب هو أناي . وانتراعي من الغير ، أعني أناي [—] نفسي ، هـو من حيث تركيبه الجوهري اتخاذ كملك خاص لذلك الأنا الذي يرفضه الغبر ؛ بل إنه ليس الا هذا . وهكذا فإن هذا الأنا المستكب والمرفوض هو في آن واحد رابطتي بالغير ورمز انفصالنا المطلق . فبالقدر الذي به انا ذلك الذي بجعل ثم غيراً بتوكيد هوهويتي ، فإن الأنا - الموضوع هو لي ، وانا أطالب به ، لأن انفصال الغسير وذاتي ليسا معطين مسئول معى عن انفصالنا الأصلي ، فإن هسلم الأنا يفر مني ، لأنه هو ما يجعل الغير انه ليس إياه . وهكذا فإني أطالب بأنه لي ومن أجلي ــ أطالَب بأنا يفر مني ؛ ولما كنت أعمل على الا أكون الغير ، من حيث ان الغير تلقائية في هوية مع تلقائيي ، فإني أطالب بهذا الأنا – الموضوع من حيث هو انا – متخلص مني . وهذا و الأنا – الموضوع ۽ هو انا بالقدر الذي به يفر مني ، وأنا أرفضه بوصفه لي إذا أمكن ان يتفق ويتطابق مع نفسي في هوهوية خالصة . وهكذا فإن وجودي للغبر ، أغني أناي ⁻⁻ الموضوع ، ليس صورة مقطوعة عني وتقم في شعور أجني : بل هو وجود واقعي حقاً ، وجودي كشرط لهوهويتي في مواجهة الغير ، ووجود هوهوية الغير في مواجهة ذاتي . إنه وجودي " خارجاً : وهو ليس وجوداً منفعلاً يأتي هو الآخر من الحارج بل هو خارج متخذ ومعترف به بوصفه خارج ذاتي . ولا يمكنني ان أنكر على نفسي الغير إلا من حيث ان الغير هو نفسه **ذات** . وإذا رفضت الغر فوراً بوصفه موضوعاً محتاً ــ أي كموجود في وسط العالم ـــ فليس ما أُرفضه هو الغير ، بل موضوع لا شأن له ــ من حيث المبدأ ــ بالذاتية ؛ وسأظل بغير حماية في مواجهة التمثل الشامل لذاتي في الغير ، لعدم تحفظي في مجال الغير ، أي الذاتية ، الذي هو ايضاً مجالي . ولا أستطيع ان أمسك بالغير على مسافة إلا بقبول حــد لذاتيتي . لكن هذا الحد لا يمكن ان يصدر عني ولا ان أفكر أنا فيه ، الأني لا استطيع ان احد ّ ذاتي ، وإلا لكنت شمولا متناهياً . ومن ناحية انخرى ، على حـد تعبير اسبنيوزا ، الفكر لا يمكن ان ُعدُّ إلا بالفكر . والشعور لا يمكن أن يحدُّ إلا بشعوري . والحد بين شعورين ، مسن حيث انه أناي - الموضوع . وينبغي علينـــا ان نفهمه بالمعنين اللذين للكلمة : « حد ، . فن ناحية الحاد يُدر ك الحد بوصفه المُحتوى الذي عتويني وبحدق به،وهو قطعة الحلاء التي تبرزني كشمول بوصفي خارج المجال؛ ومن ناحية المحدود الحدّ يكون بالنسبة إلى كل ظــاهرة هوهوية كالحد الرياضي بالنسبة إلى السلسلة التي تتوجه إليه دون ان تبلغه أبداً ؛ وكل الوجود الذي ينبغي عليَّ ان اكونه هو عند حده شبيه بمنحن تقارُبـي asymplote لمستقيم . وهكذا انا شمول معرى من الشمول لا محدود ، متضمن في شمول نهاثي يحلق به على مسافة وانسا هو خارج ذاتي دون ان أستطيع أبداً تحقيقه ولا بلوخه . وثم صورة جميلة لجهودي لإدراك

ذاتي وعبث هذه الجهود ، هي صورة تلك الكرة التي يتحدث عنهــــا بونكاريه والتي تتناقص حرارتهـا من المركز إلى السطح : وثم كاثنات حية تحاول الوصول إلى سطح هذه الكرة ابتداء مـــن المركز ، لكن انخفاض الحرارة يثبر عندها انقباضاً متزايداً باستمرار ؛ وتميل إلى ان تصبر مسطحة إلى غير نهاية كلما اقتربت من الهدف ، ولهذا السبب هي مفصولة عنه بمسافة لامتناهية . ومع ذلك فإن هذا الحد خارج المتناول، الذي هو اناي - الموضوع ، ليس مثالياً : إنسه موجود حقيقي وهذا الموجُّود ليس في - ذاته ، لأنه لم يم في الخارجية البِحتة للسوية ؛ وهو أيضاً ليس لذاته ، لأنه ليس الوجود الذي ينبغي عليٌّ ان أكونه بإعدام ذاتي . إنه وجودي [—] مــن اجل [—] الغير ، ذلك الوجود المعرّق بين سلبين من اصل مقابل واتجاه مضاد ؛ لأن الغير ليس ذلك الأنبا الذي له عيان عنه ، وانا ليس عندي عيان ذلك الأنا الذي هــو انا . ومع ذلك فإن هذا الأنا ، الذي ينتجه الواحد ويتخذه الآخر ، يستمد حقيقته المطلقة من حيث كونه الانفصال الوحيـد الممكن بين موجودين منتفعين تماماً (في هوية تامة) فيما يتعلق بنحوهما في الوجود ، وكلاهما حاضر للآخر مباشرة ، لأنه لما كان الشعور قادراً وحده على تحديد الشعور ، فإنه ليس ثم حد" أوسط يتصوّر بينها .

فابتداء من هذا الحضور في ذاتي للغير – في وبواسطة موضوعيني المتخذة ، يمكن ان نفهم تموضع الغير ، كلحظة ثانية في علاقي بالغير والواقع ان حضور الغير وراء حدي غير المنكشف بمكن ان يفيد كمبرر لإدراكي لذاتي من حيث اني هوهوية حرة . وبالقدر الذي بسه انكر ذاتي كغير ، وبه الغير يتجلى اولا ، فإنسه لا يمكن ان يتجلى إلا كغير ، أي كذات وراء حدي ، أي بوصفه ما تحديني . ذلك انه لا يحديني شيء اللهم إلا الغير . فهو يبدو إذن بمثابة ما يضعني خسارج المجال ، بكل حريته واسقاطه الحر لا مكانياته، وما مجردني من علوي،

" برفضه أن يشاركني العمل (بالمعنى الذي للفظ الالماني mit-machen). ولهذا ينبغي ان ادرك اولاً وفقط مـن السلبن ذلك السلب الذي لست مسؤولاً عَنه، وهو ذلك الذي لا يأتي الى ذاتيّ بذاتي . لكن في إدراك هذا السلب ينبثق الشعور بالأنا بوصفه أنّا ، اعنيّ اننيّ استطيع ان اكون على شعور واضح بذاتي من حيث اني مسؤول عن سلب الغير الذي هـــو امكانيني الخاصة . وهذا هو ايضاح السلب الثاني ، وهو الذي يمضي من ذاتى الى الغبر . والحق انه كان هناك ، لكن حجبه الغير ، لأنسه ضاع لإظهار الغير . لكن الغير مبرر وباعث كي يظهر السلب الجديد: لأنه اذا وجد غير لا يضعني خارج مجال العمل بوضع علو"ي على أنــه متأمَّل فقط ، فَذَلَكُ لانني انتزع نفسي من الغير باتحساذي لحمدتي . والشعور لهذا الانتزاع أو الشعور (بكوني) نفس ذاتي بالنسبة الى الغير هو شعور بتلقائيتي الحرَّة . وبهذا الانتزاع نفسه الذي يضع الغسير في حوزة حدّي ، أُلقي بالغير خارج مجال العمل . فمن حيث انبي اشعر إذن بذاتي كشعوري بإحدى إمكانياتي الحراة وألقي بنفسي صوب ذاتي ابتغاء تحقَّيق هذه الهوهوية ، فهأنذا مسؤول عن وجود الغير : فأنا ، بتوكيد تلقائيتي الحرة ، أعمل على وجود غير ، لا مجرد احالة لامتناهية من الشعور إلى ذاته . وهكذا يصبح الغير خارج مجال العمل ، بوصفه ما يتوقف عليَّ انا الا يكون ، وبهذا فإن علوه ليس علوَّٱ يطو عليَّ صوب ذاته ، بل هو علو متأمَّل فقط ، وداثرة هوهوية معطاة فقط. وحيث انني لا استطيع ان احقق ، في نفس الوقت ، السلبين ، فمإن السلب الجديد _ وإن كان مبرره هو السلب الآخر _ محجبه بدوره : فالغير يبدو لي كحضور منحطً. ذلك ان الغير وانا مسؤولان عن وجود الغبر ، لكن لسلبين محيث لاأستطيع ان اشعر بالواحد بدون ان يحجب الآخر في الحال . وهكذا يصبح الغير الآن ما أحدًه في إلقاء ذاتى نحو ما " ليس " الغير . وطبعاً لا بد ان نتصور هنا أن تبرير هذا الانتقال

من نوع عاطفي . فلا شيء يمنع ، مثلاً ، من ان اظل مسحوراً جذا اللا منكشف مع ما وراءه ، إذا لم احقق ذلك اللا منكشف في الخوف، والحجل او الكُّبرياء . والطابع العاطفي لهذه التبريرات بفسَّر الامكـــان التجريبي لتغيرات وجهة النظر هذه . لكن هذه العواطف نفسها ليست شيئًا أكثر من طريقنا في معاناة وجودنا ~ من اجــل ~ الغير بطريقة عاطفية . ذلك ان الحوف يتضمن انني اظهر بمظهر من هو مهدّد في حضوره في وسط العالم ، لا من حيث انني لذاته يعمل على ابجاد العالم. إنه الموضوع الذي هو الما هو الذي في خطر في العالم ، وبهذه المثابة ، نظراً الى وحدته في الوجود التي لا تنفصم عــن الوجود اللذي ينبغي على" ان اكونه ، عكنه ان جر" الى دمار ما هو لذاته الذي على" ان اكُونه مع دماره هو . فالخوف إذن انكشاف لكوني - موضوعاً بمناسبة ظهور موضوع آخر في مجال ادراكي . ويحيل الى اصل كل خوف الذي هو الانكشاف الهيَّاب لموضوعيَّتي المحضة البسيطة من حيث أنها متجاوزة ومعلوَّة بممكنات ليست هي ممكناتي . فبالقاء ذاتي صوب ممكناتي انجو من الحوف ، بالقدر الذي به أعد موضوعيّي غير جوهرية . وهذا لا يمكن ان يكون إلا إذا أدركت نفسي من حيث انبي مسؤول عن وجود الغبر . فالغير يصبح حينتذ ما اجعله لا يوجد ، وممكناته هي ممكنات انجاوز ممكناتي الحاضرة من حيث انني أدركها من حيث انها قادرة على ان تتجاوز بواسطة ممكنات الغير ؛ لكني اتجاوز ايضاً ممكنات الغير ، بتأملها من وجهة نظر الصفة الوحيدة التي لها دون ان تكون إمكانيتها الخاصة ــ أي طابع الغير ، من حيث انني اعمل على وجود خـــير ـــ وبعدها ممكنات لتجاوز ذاتي، استطيع دائماً تجاوزها الى ممكنات جديدة . وهكذا قد استعدت غزو وجودي – لذاتي بواسطة شعوري بذاتي كبؤرة مستمرة لممكنات لانهاية لها ، وحولت ممكنات الغير الى ممكنات – ميتة

بوسمها جميعاً بميسم غير 🖰 المعاني 🦰 مني ، أي المُعطى فقط .

والحجل ليس إلا الشعور الاصيل بكون وجودي في الحارج ، منوطأ في وجود آخر،وسهذه المثابة يكون بغير حماية ، ينيره ضوء مطلق يصلىر عن ذات خالصة ؛ إنه الشعور بأنَّه ما كنته دائماً : ﴿ فِي حــالة تأجيل ۽ ، أي على حال ۽ ما ليس بعد ۽ ، أو ۽ فات أوانه ۽ . والخجل البحت ليس شعوراً بكونه هـذا الموضوع القابــل للتثريب أو ذاك ؛ بل بوجه عام أن يكون موضوعـــاً ، أُعني اقراري بـــذاتي في هذا الوجود المنحط ، متوقفاً ومتحجراً بالنسبة الى الغسم . والحجل (العار) شعور بالسقطة (الخطيئة) الاصلية، لا بكوني ارتكبت هذه الغلطة او تلك ، بل بكوني و سقطت ، في العالم ، وسط الاشياء ، وأنى في حاجة الى توسط الغبر كما اكون مَن ْ انا . والاحتشام (الحياء)، وخُصُوصاً الخوف من ان افاجًا في حالة عري ، ليسا غير تنويع رمزي للخجل الاصيل : والجسم يرمز هنا الى موضوعيتنا العزلاء . واللبس هو إخفاء الموضوعية ، والمطالبة بالحق في ان ارى دون ان أرى ، اي ان اكون ذاتاً محضة . ولهذا فان الرمز الذي وضعه الكتاب المقدس للسقطة (الخطيئة) ، بعد الخطيئة الاصلية ، هو ان آدم وحواء ؛ ادركا أنها عاريان ، . ورد الفعل ضد الخجل هو إدراك مَّن أدرك موضوعيَّى أنه موضوع . ولما صار الغير يظهر لي كموضوع ، فإن ذاتيته تصبح مجرد **خاصية** للموضوع المنظور . وتنحط وتتحدد بوصفها 1 مجموع الخواص الموضوعية التي تفلت مني من حيث المبدأ ۽ . والغير - الموضوع لـــه ذاتية ، مثلها هذا الصندوق الحاوي له و داخل ، . وبهذا انسا أسترد ذاتي : لأني لا يمكن ان اكون موضوعـــاً بالنسبة إلى موضوع . ولا انكر أبداً ان الغير يظل على علاقــة بسي بواسطة ، داخله ، ، لكن شعوري بذاتي لما كان شعوراً 🖰 موضوعاً فإنه يظهر لي انه بطون محض بغير تأثير ؛ إنمه خاصية بين عدة خواص لهذا و الداخل ، ، وشيء

شبيه بفلم حساس في الغرفة المظلمة لجهاز تصوير (فوتوغرافي) . ومن حيث اني أعمل على ان يكون ثم غير ، فإني أدرك ذاتي كمنبع حر للمعرفة الَّتي لدى الغير عني ، وان الغير يظهر ۚ لي متأثواً في وجوده سِلْم المعرفة التي لديه عن وجودي ، من حيث انني خلعت عليه طابع الغير. هنالك تتخذ هذه المعرفة طابعاً ذاتياً ، بالمعنى الجديد لما هو « نسبي » ، أي انهـــا تظل في الذات - الموضوع كصفة نسبية إلى الوجود - الغير الذي خلعته عليه . والحجل يبرر رد الفعل الذي يتجاوزه ويقضي عليه من حيث انه يضم فيه فها ضمنياً غير ايضاعي thématisée لإمكان " ان يكون " مُوضوعاً لذات انا بالنسبة اليها مُوضوع . وهذا الفهم الضمني ليس إلا الشعور «بكوني - انا - نفسي، أي الشعور لهوييي مقواة . ذلك انه في التركيب الذي يعبر عنه قولي : ﴿ أَنَا حَجَلَانُ مَن نفسي ۽ يفترض الحجل ذاتا – موضوعاً بالنسبة إلى الغبر كما يفترض هوهوية شاعرة بالحجل ويعبر عنهــا ﴿ انَّـا ﴾ في هذه العبارة على نحو ناقص . وهكذا نجد ان الحجل ادراك توحيدي لثلاثة أبعــــاد : • الما خجلان مين نفسي أمام الغير ، .

فإذا حدث واختفى أحد هذه الأبعاد ، اختفى الحجل هو الآخر . وإذا تصورت و الناس و on ، وهم الذات التي أخجل أمامها ، من حيث انهم لا يمكن ان يصبروا موضوعاً دون ان يتبددوا إلى كثرة من الأغيار ، وإذا وضعتهم كالوحدة المطلقة للذات التي لا يمكن ابساراً ان تصبر موضوعاً ، فإني بهذا أضع سرمدية وجودي موضوعاً ، أجعل خجلي باقياً . والحجل أمام الله ، أي الاقرار يموضوعيني أمام ذات لا يمكن ابداً ان تصبر موضوعاً ؛ وبالمثل فإني احقق في المطلق موضوعيني كمن ابداً ان تصبر موضوعاً ، وبالمثل فإني احقق في المطلق موضوعيني واكثر مسن وما هو الشخصها : ووضع الله يُصحب بتشييء موضوعيني ؛ واكثر مسن هذا ، إني اضع كوني موضوعاً تله اكثر واقعية من وما هو للذاتي و ؛ وانا اوجد مسلوباً (مستلباً) ويعلمني مظهري ما ينبغي علي للذاتي و ؛ وانا اوجد مسلوباً (مستلباً) ويعلمني مظهري ما ينبغي علي

ان أكونه وهذا هو الأصل في مخافة الله والقدامات السوداء ، وانتهاكات الحبر المقدس ، والجاعات الشيطانية ، الخ ، هي محاولات لاضفاء صفة الموضوع على و الذات المطلقة بي وأنا ، حين أريد الشر الشر ، أحاول ان أتأمل العلو " الإلمي – والحيز هو إمكانه الحاص – بوصفه علو "امعطى ، وأتجاوز الى الشر . حينئذ أجعل الله يغضب وأنسر نقمته ، الخ ، وهذه المحاولات ، التي تتضمن الاقرار المطلق بالله بوصفه الذات التي لا يمكن ان تكون موضوعاً ، تحمل في داخلها تناقضها وهي في حالة إخفاق مستمر .

والأنفة لا تستبعد الحجل الأصيل . بل إنه في ميدان الحجل الأساسي أو الحجل من ان يكون موضوعاً ، تقوم الكبرياء . إنها شعور غامض مشرك : ففي الأنفة أدرك الغبر كذات بواسطته تأتي الموضوعيـــة الى وجودي ، لكَّني أدرك نفسي مسئولاً عن موضوعيتي ؛ وأشدَّد عـــلى مسئوليتي وأتحملها . وعمى ما نجد ان الكبرياء هي أولاً استسلام : فحَى أَكُونَ فَخُورًا بَأَنْ أَكُونَ كُذًا ، لا بَدْ أُولاً انْ أَذَعَنَ لَكَى لَا أكون إلا هذا . فالأمر يتعلق إذن برد فعل أول ضد الحجل ، وهذا موضوعيثي . وبالجملة فثم موقفان صادقان : الموقف الذي بـــه أدرك الغير بوصَّفه الذات التي بها أصل الى الموضوعية ــ وهذا هو الحجل ؛ والموقف الذي به أدرك نفسي بوصفي المشروع الحر" الذي به يصل الغير الى الوجود " الغير ــ وهذا هو الكبرياء او توكيد حريتي في مواجهة الغير – الموضوع . لكن الأنفة – أو الغرور – شعور بغــــبر توازن ويتسم بسوء النية : وأحاول ، في الغرور ، ان أوثر في الغير من حيث أنبي موضوع ؛ وهذا الجال او هذه القوة او هذه الروح التي تمنحيي إياها من حيث انه يؤلفي موضوعاً ، أزعم اني استخدمها ، بواسطة

العاطفة ، كجزاء عن كوني - موضوعاً ، انا اقتضي ان يحسّ بهــــا الغير من حيث انه ذات ، أي بوصفه حرية . وهذه هي الطريقة الوحيدة لْحَلَمُ المُوضُوعِيَّةِ المُطلقةِ على قوتي أو جهالي. وهكذا نجدُّ ان العاطفةِ الَّي أطالب الغير بها تحمل في داخلها تناقضها لأن عليٌّ ان أصيب الغير بها من حيث أنه حر . إنها يُشعر ها على نحو سوء النية ، وتطورها الباطن يفضي بها الى التحلُّل . فمن أجل الاستمتاع بكوني – موضوعاً اللي أتخذه ، أحاول ان أسترده كموضوع ؛ ولما كان الغير هو مفتاحه ، فإني أحاول الاستيلاء على الغر كي يفضي إلي بسر وجودي . وهكذا يدفعني الغرور الى الاستيلاء على الغير وتكوينه موضوعاً ، من أجـــل التنقيب في داخل هذا الموضوع وللكَشف فيه عن موضوعيتي الخاصة . لكن هذا عثابة قتل الدجاجة التي تبيض بيضات من الذهب . وبتكوين الغير موضوعاً ، أكورُن نفسي كصورة في قلب الغسير - الموضوع ؛ ومن هنا خيبة أمل الغرور : فتلك الصورة التي أردَّت إدراكهـــا ، ابتغاء استردادها وإذابتها في وجودي ، لا أتعرفَ نفسي فيها بعد ، ولا بد ، ان طوعاً أوكرها ، ان أعزوها الى الغير بوصفها إحدى خواصة الذاتية ؛ فإذا تحررت ، بالرغم مني ، من موضوعيتي ، فإني أبقى وحدي في مواجهة الغسير [—] الموضوع ، في هوهويتي غير القابلـــة للوصف التي علي" ان أكونها دون ان استطيع أبداً ان أعُنى من مهمتي. فالحجل والحوف والأنفة (الكبرياء) هي إذن أفعالي المرتدة الأصلية وليست غير الطرق المختلفة الني أتعرف بها الغير بوصفه ذاتــــا خارج المتناول ، وتتضمن في داخلها فهماً لهوهويتي بجب ويمكن ان يفيدني في التبرير من أجل تكوين الغير على هيئة موضوع .

وهذا الغير - الموضوع الذي يظهر لي فجأةً ، لا يظل أبداً تجريداً موضوعياً خالصاً بل ينبثق أمامي مع معانيه الخاصة . انسه ليس فقط الموضوع الذي تكون له الحرية محاصيته بوصفها علواً معلواً . بل هو أيضاً ﴿ فِي غَصْبِ ﴾ او ﴿ فرح ﴾ او ﴿ منتبه ﴾ ، وهو ﴿ لطيف ﴾ ، أو و كريه ، ، وهو و بخيل ، ، و منفعل ، الخ . ذلك انه بإدراك العالم . وأقر بعلو ّه لكني أقر" به لا كعلو حال ٍ بَل كعلو" معلو". فهو يظهر إذن كتجاوز للأدوات الى بعض الغايات ، بالقدر الدقيق الذي به انا أتجاوز ــ في مشروع موحَّد لنفسي ــ هذه الغايات وهذه الأدوات وهذا التجاوز بواسطة الغبر للأدوات نحو الغايات . ذلك أنني لا أدرك نفسي أبـــدا تجريديا كإمكان محض لكوني انا ذاتي ، بل انا أعيش هوهويتي في اسقاطها العيني صوب هذه الغاية او تلك : ولا أوجد إلا كملتزم engagé ولا أشعر بوجودي إلا سلم المثابة . وسهذه المثابة لا أدرك الغير - الموضوع إلا في تجاوز عيني وملتزم لعلو"ه . لكن ، في المقابل ، التزام الغير الذي هو نحو وجوده يظهر َ لي ، من حيث انــه معلو " بعلو "ي ، كالتزام واقعي ، واتخاذ للجذور enracinement . وبالجملة ، فمن حيث أني أوجد لنفسي ، فالتزامي في موقف ينبغي ان يفهم بالمعنى الذي به يقال : ﴿ أَنَا مَلْتُرُم وَبِّلَ فَسَلَّانُ ، وأَنَا تَعْهَدْتُ (الترمت) برد هذه النقود ، الخ ، . وهذا الالتزام هو الذي عير حين أدرك الغير كموضوع ، ينحط ويصبح و التزاماً ... موضوعاً ، بالمعنى الذي به نقول : ٥ السكين منخرطة بعمق في الجرح ، الجيش انخرط في مضيق ۽ . ولا بد ان نفهم ان الوجود 🗀 في 🦳 وسط 🗂 العالم الذي يأتي الى الغير بواسطني أنا لهو موجود حقيقي . انسه ليس مجرد ضرورة ذاتية تجملني أعرفه كموجود في وسط العالم. ومع ذلك ، فإن الغير ليس بذاته ضائعاً في هذا العالم . ولكني أجعله ضائعاً في وسط العالم الذي هو عالمي ، من حيث انه من أجــــلي ذلك الذي علي ۗ ٱلا

أكونسه ، أعني كوني أمسك بسه خارج ذاتي كحقيقة مثأمَّلة فقط ومتجاوزة صوب غاياتي الخاصة . وهكذا نجد ان الموضوعيـــة ليست الانكسار الخاص للغير خلال شعوري : إنهـــا تأتي الى الغير بواسطني لوصف واقعي : فأناً أعمل على ان يكون الغير في وسط العالم . ومـا أدركه كخصائص حقيقية للغير هو الوجود - في - موقف : ذلك انبي أنظَّمه في وسط العالم من حيث انه ينظَّم العالم نحو ذاتــه ، وأدركه بوصفه الوحدة الموضوعية للأدوات والعقبات. وقد شرحنا في القسم الثاني من هذا الكتاب (القسم الثاني ، الفصل الثالث ، بند ٣) ان مجموع الأدوات هو المضايف الدقيق لإمكانياتي . ولما كنت إمكانياتي ، فإن نظام الأدوات في العمالم هو الصورة المُسقطة في ما هو 🖳 في ذاتـــه لمكناتي ، أي لما انا عليه . لكن هذه الصورة العالمية (نسبة الى العالم) لا أستطَّيع أبداً ان أفك رموزها ، بل أكيف نفسي وإياها في الفعـــل وبواسطة الفعل . والغير من حيث هو ذات منخرط هو الآخـــر في صورته . لكن من حيث اني ادركه كموضوع فإن هذه الصورة العالمية هي التي تتواثب أمام عيوني : فيصبح الغير هو الأداة التي تتحدد بعلاقتها مع سائر الأدوات ؛ انــه نظام من أدواتي انا ، منحصر في النظام الذي أفرضه على هذه الأدوات : فإدراك الغير ، هو إدراك ذلك النظام " الانحصار ، وردّه الى غياب مركزي" او ، بطون ، ؛ وهـــــــا هو تحديد هذا الغياب كسيلان متحجر لموضوعات عالمي صوب موضوع محدد لكوني . ومعنى هذا السيلان تقدمه إلي هذه الموضوعات نفسها : انه ترتيب المطرقة والمسامير ، والمقص والمرمر ، من حيث أني اتجاوز هذا الرَّبِيبِ دون ان أكون الأساس فيه ، هو الذي عدد معنى هــــذا النزيف فيا بين ⁻⁻⁻ العالم . وهكذا يعلن لي العالم عن غـــــير في شموله وكشمول . صحيح أن الاعلان يبقى غامضاً مشتركاً . ولكن لأتنى أدرك نظام العالم صوب الغير كشمول غير ميّايز على أرضية عليها تظهر

بعض التراكيب الصرمحة . ولو استطعت إيضاح كل مركبات الأدوات من حيث انها متجهة الى الغير ، أي إذا استطّعت ان أدرك ليس فقط المكان الذي تشغله المطرقة والمسامسير في مركب الأدوات هــــذا ، بل وأيضاً الشارع والمدينة ، والأمة ، ألخ ، فإني أكون بهذا قد حددت بوضوح وعلى نحو شامل وجود الغير بوصفه موضوعاً . وإذا أخطأت في مقصد الغير فليُّس ذلكُ أبداً لأنيُّ أعرو فعله الى ذاتية بعيدة عن المتناول : فإن هذه الذاتية في ذاتها وبذاتها لا مقياس مشتركاً بينها وبين الفعل ، لأنها علو من أجل ذاته ، علو " لا يمكن تجاوزه . لكن لأنبي أنظم العالم كله حول هذا الفعل على نحو غيّر النحو الذي ينتظم عليه في الواقع . وهكذا فن حيث أن الغير يظهر كموضوع ، فإنه يُعطى لي من حيث المبدأ كشمول ، وعمد خلال العالم كقوة عالمية للتنظيم التركيبي لهذا العالم . غير انني لا استطيع تفسير هذا التنظيم النركيبي ، كما لا استطيع ان أفسر العالم نفسه من حيث هو عالمي أنا . والفارق بن الغبر الذات ، أعني بين الغير كما هو من أجل ذاته (لذاته) والغير الموضوع ليس فارق مـــا بين الكل والجزء او المحجوب والمكشوف : لأن الغير - الموضوع هو من حيث المبدأ كلُّ له نفس امتداد الشمول الذاتي ، ولا شيء محجوب ، ومن حيث ان الموضوعـــات تحيل الى موضوعات أخرى فإني أستطيع ان أعي الى غـــــــــــــ نهاية معرفتي بالغير وذلك بأن أوضح بغيرً نهاية علاقاته مُسع ساثرٌ أدوات العالم ؛ والمثل الأعلى لمعرفة الغبر يظل الايضاح المستقصى لمعنى سيلان العالم . والفارق من حيث المبدأ ببن الغير " الموضوع والغير " الذات ينشأ فقط عن هذه الواقعة وهي أن الغير - الذات لا يمكن أبدًا ان يُعرف ولا أن يتصور بهذه المثابة : وليس توجد مشكلة لمعرفة الغبر - الذات ، وموضوعات العلم لا تحيل الى الذاتية : بل هي تحيل فقط الى موضوعيتها في العالم كمعنى (أو اتجاه) ــ متجاوز صوب هوهويتي ــ للسيلان

في داخـــل العالم . وهكذا فإن حضور الغير لديٌّ بوصفه مـــا يصنع الحضرة لإدراكها ، فإني أدرك الغير من جديد بوصفه شمولاً : شمولاً موضوعاً يتفق في امتداده مع شمول العالم . وهــــذا الإدراك يم دفعةً واحدة : فابتداء ً من العالم كله أصل الى الغير - الموضوع . لكن هذه ليست غير روابط مفردة تبرز كأشكال على أرضية العالم . فحول هذا الرجل الذي لا أعرفه والذي يقرأ وهو جالس في المترو ، العسالم كله حاضر . وليس جسمه فقط – كموضوع في العالم – هو الذي يحدده في وجوده : بل بطاقة تحقيق الشخصية ، واتجاه المترو الذي صعد فيه ، والحائم الذي يحمله في إصبعه . وليس هذا كعلامات لتدلُّ على هويته ــ وفكرة العلامة هذه تحيلنا في الواقع الى ذائية لا أستطيع تصورها وفيها هو ليس شيئاً حقاً لأنه هو ما ليس هو ، وليس هو ما هو ــ بـــل كخصائص لوجوده . لكن إذا عرفت انه في وسط العالم ، في فرنسا ، في باريس يقرأ ، فلا أملك ــ لافتقاري الى رؤية بطاقته الشخصية ــ إلا ان الفترض انه أجنبي (وهذا يعني : أفترض انه خاضع لرقابة ، وانه مثبت في قائمة من قوائم مديرية الأمن العام ، وانه ينبغي التخاطب معه بالهولندية او الإيطالية لنحصل منه على هذه الحركة او تلك ، وأن الىريد الدولي بحمل اليه بواسطة هذه الوسيلة او تلك رسائل تحمل طوابع بريد معيّنة ، الخ) . ومع ذلك فإن بطاقته الشخصية هذه معطاة لي من حيث المبدأ في العالم . إنها لا تفلت منني - فنسذ ان وجدت ، صارت موجودة بالنسبة إلي . غير أنها توجد على هيئة ضمنية مثل كل نقطة في الدائرة أراها شكلاً تامّاً ؛ ولا بد من تغيير المجموع الحاضر لعلاقاتي بالعالم لأظهرها كهذا صريح على أرضية الكُون . وبنفس الطريقة غضب الغير " الموضوع ، كما يتجلى لي من خلال صرخاته ، وحركاته وتهديداته ، ليس العلامة على غضب ذاتي محجوب ، انه لا يحيل الى

شيء ، اللهم إلا الى حركات أخرى وصرخات اخرى . انــه يحدُّد الغير ، وهو هو الغير . صحيح ان من الممكن أن أغلط وأحسب غضباً صاَّدةًا ما ليس إلا تُبيجاً متكلَّفاً . لكن بالنسبة الى حركات أخرى وأفعال أخرى تدرك موضوعياً يمكنني ان أغلط : فإني أغلط إذا أدركت حِركة اليد على أنها قصد حقيقي النصرب. أعني اذاً فهمتها وفقاً لحركة يمكن تجديدها موضوعيًّا لكنها لن تحدث . وبالجملة فإن الغضب المدرك موضوعياً هو ترتيب للعالم حول حضور - غياب في داخل العالم . فهل معى هـــذا انه ينبغي الموافقة على رأي السلوكين ؟ كـــلا ! لأن السلوكيين ، إذا فسروا الإنسان ابتداءً من موقفه ، قد أغفلوا خاصيته الأساسية وهي العلو ⁻⁻⁻ المعلو" . فالغير هو الموضوع الذي لا يمكن ان يحد بذاته ؛ أنه الموضوع الذي لا يفهم إلا ابتداء من غايته . ولا شك في ان المطرقة والمنشار لا يفهان على نحو آخر . إذ كلاهما يدرك عن طريق وظيفته ، أي محسب الغاية منه . لكن هــــذا لأسها يتصفان الى حسد ما بصفة الإنسانية . إنني لا أستطيع فهمها إلا من حيث أنهما عيلان الى نظام - أداة ، مركزه الغير ، من حيث أنهما يؤلفان جزءاً من مركب معلو ماماً الى غاية أعلو عليها بدوري . فإذا أمكن مقارنة الغبر بآلة ، فذلك من حيث ان الأنوال ، في مصنع الغزل ، لا تفهم إلا بالأقشة التي تنتجها ؛ ووجهــة النظر السلوكية يَنبغي ان تُقلب ، وهذا القلب يدّع سليماً موضوعية الغير ، لأن ما هو موضوعي أولاً ... سواء سميناه و المعنى ، ، على طريقة علماء النفس الفرنسين والانجليز، او و قصد ، (إحالة) intention على طريقة أصحساب مذهب الظاهريات ، أو ۽ علوآ ۽ کها فعل هيدجر ، أو شکلا ، کها فعل أنصار الجشتالت ــ هو كون الغــير لا يمكن ان يحد إلا بتنظيم شمولي للعالم ، فإنه مفتاح هذا التنظيم . فإذا تُعدت من العالم الى و الغسير ، ابتغاء تحديده ، فلا ينشأ هذا من كون العالم يجعلني أفهم الغير ، بل

من كون الموضوع - الغير ليس شيئًا آخر غير مركز إشارة ذاتي وفي داخل العسالم لعالمي أنا . وهكذا فإن الحوف الموضوعي الذي يمكن ان نستشعره حتى ندرك الغمير - الموضوع ليس هو مجموع التجليسات الفسيولوجية للاضطراب الذي نشاهده او نقيسه بقياس ضغط الدم او السهاعة : بل الحوف هو الفرار والإغماء . وهذه الظواهر نفسهـــا لا تتبدى لنا مجرد سلسلة من الحركات بل كعلو – معلو : والفرار او الإغماء ليس فقط ذلك الجري الشارد خلال الأشواك ، ولا ذلك السقوط الثقيل على أحجار الطريق ؛ بل هو انقلاب شامل للتنظيم - الأداة الذي كان الغبر مركزاً له . فهذا الجندي الذي يهرب كان الغير - العدو على طرف بندقيته منذ قليل . والمسافة بن العدو وبينه كانت تقاس بمسار الطلقة وأنا ايضاً كنت أستطيع ان أدرك وأعلو على هذه المسافة بوصفها مسافة تنتظم حول المركز : و الجندي ۽ . لكن ها هو ذا يلقي ببندقيته في الحفرة (الخندق) وينجو بنضه . وفي الحال يحدق به حضور العدو ويضغط عليه ؛ والعدو ، الذي كان على مسافة مسار القدائف ، بهجم عليه ، في نفس اللحظة التي يتداعى فيها المسار ؛ وفي نفس الوقت هذه الأرض الي كانت خلفه ومحميها ويستند اليها كأنها جدار ، تدور فجأة وتنفتح على هيئة مروحة وتصير المقدّم ، والأفق المرحَّب الذي يلوذ به . وكل هذا انا أشاهده موضوعياً ، وهذا هو ما أدركه على انه حوف . فالحوف ليس شيئاً آخر غـــــــر سلوك سحري ينحو الى القضاء ــ بالسحر ــ على الأمور المخيفة التي لا نستطيع ان نجعلها على مبعدة منا ١ . وخلال نتائج الحوف ندركه ، لأنسه يتجلى لنا كنمط جديد من النزيف داخل العالم للعالم : الانتقال من العالم الى نمط في الوجود سحري .

⁽١) راجع بحثنا : « مجمل نظرية ظاهرية في الانفعالات » .

لكن ينبغي مع ذلك ان نحذر ان الغير ليس موضوعاً موصوفاً لأجلى إلا بالقدر الذي أستطيع أن أكونه من أُجله . إنه سيتموضع إذن كقطعة وحكَّاياته أو كهذا حاضر في الواقع ، وفقاً لكوني انا قد كنت بالنسبة اليه عنصراً ﴿ للناسِ ﴾ أو ﴿ غَالْبًا عزيزاً ﴾ ، أو ﴿ هَذَا ﴾ عينياً . وما يفصل في كل حالة في أمر نمط تموضع الغير وصفاته هو في نفس الوقت موقفي في العالم وموقفه ، أعني المركبات الأدوات التي نظمناها واحداً فواحداً ومختلف و الهذات ، التي تتجلى واحداً بعد واحد عـــلى أرضية العالم . وكل هذا يعود بنا بالطبع إلى الواقعية . الهما واقعيني وواقعية الغير هما اللتان تقرران ما إذا كان الغير بمكن أن يراني وما إذا كنت استطيع أن أرى هذا الغير . ولكن مشكلة الوقائعية facticite هذه تخرج عن نطاق هذا العرض العام : وسندرسها خلال الفصل التالي. وهكذا أشعر محضور الغبر كشبه شمول للذوات في وجودي – موضوعاً من أجل ⁻ الغبر ، وعلى أرضية هذا الشمول أستطيع أن أستشعر خصوصاً حضور ذات عينية ، دون ان استطيع مع ذلك أن أنوعه في هذا الغير . ورد فعلي للدفاع ضد موضوعيتي سيظهر الغير أمام ذاتي من حيث هو هذا الموضوع او ذاك . وبهذه المثابة سيظهر لي أنه وهذا ، ، أي أن شموله الذاتي ينحط ويصبح شمولاً - موضوعاً مشاركاً في المدى لشمول العالم . وهذا الشمول يتجلى في دون إشارة إلى ذاتية الغسر : اعتاد الناس ان يقرروها ، مثلاً ، بن موضوع الغزياء وموضوع الإدراك. والغير - الموضوع ينكشف لي كها هو ، ولا يحيل إلا إلى ذاته . بيد أن الغير - الموضوع هو محيث يبدو لي ، على مستوى الموضوعية بوجه عام وفي وجوده - موضوعاً ؛ وليس من المتصوّر أن أردّ المعرفة التي لدي" عنه إلى ذاتيته كما استشعرها بمناسبة النظرة . والغبر " الموضوع

ليس إلا موضوعاً ، لكن إدراكي له يشمل فهم ما استطيع دائماً ومن حيث المبدأ أن أصنع منه تجربة اخرى بوضع نفسي عـــلى مستوى آخر للوجود ؛ وهذا الفهم يتكون ، من ناحية ، بمعرفة تجربني الماضية ، التي هي ، كما رأينا ، الماضي المحض (خارج المتناول وعـــليُّ أن لديالكتيك الغنر : فالغنر هو ما أجعله لا يكون . لكن ، على الرغم من أنني الآنَّ أتخلص مَّنه ، فإني أنجو منه ، ويظل حواـــه الإمكانُ المستمر ليكون غير ذاته . ومع ذلك فإن هذا الإمكان ، المستشعر في نوع من الضيق والقسر ويكوَّن نوع موقفي في مواجهة الغير [—] الموضوع، أمرٌ لا يمكن تصوره حقاً : أولاً ، لأني لا أستطيع تصور إمكان ليس إمكَّاني ، ولا إدراك علو خالص ، بتجاوزه ، أي بإدراك أنـــهُ علو معلو" ﴾ ثم لأن هذا الإمكان المستشعر ليس إمكان الغير – الموضوع: وممكنات الغير ^ الموضوع هي ممكنات ^ مينة تحيل الى أوجه أخرى موضوعية للغير ، والإمكان الحقيقي لإدراك ذاتي كموضوع ، لما كان إمكاناً لغر ألله أين أيس بالنسبة إلي المكان شخص : إنه إمكان مطلق _ ولا يستمد أصله إلا من ذاته _ للانبثاق ، على أرضية انعدام شامل للغير ^ الموضوع ، لغير ^ ذات أستشعره خلال موضوعيثي ^ من - أَجَله . وهكذا فإن الغير - الموضوع أداة انفجارية أستعملهــــا التفجير أستشعر فجأة الفرار خارج الذات للعــــالم واستلاب وجودي . واهمامي الدائم هو اذن لما احتواه الغير في موضوعيته ، وعلاقاتي مع الغير - الموضوع تتألف أساساً من حيّل ومكاثد يقصد بها إلى جعله يبقى موضوعاً . لكنَّ تكفي نظرة من الغير كي تنهار كل هذه الحيل وأشعر من جديد بتحول الغبر . وهكذا أحـــال من تحول إلى انحطاط ، ومن الفريين من وجود الغير - لأن كل واحد منها يكفي نفسه بنفسه ولا عيل إلا اليه - ولا أن أتحسك بواحد منها - لأن لكل منها عدم ثباته الحاص وينهار من أجل أن ينبثق الغير من بن أنقاضه : وليس إلا الموتى حتى تكون دائماً موضوعات دون ان تصير ذوات - لأن الموت ليس أبداً إضاعة الموضوعية في وسط العالم : فكل الموتى هناك ، في العالم من حولنا ، ولكن في هذا اضاعة لكل امكان للانكشاف كذات تنكشف الغير .

وعلى هذا المستوى لأمحاثنا ، بعسد أن وضحنا التراكيب الجوهرية للوجود من أجل الغير ، يُغرى بنا أن نضع السؤال الميتافيزيقي التالي و لماذا يوجد أغيار ؟ و إن وجود الأغيار (جمع : غير) كما رأينا ليس نتيجة يمكن أن تستنبط من التركيب الانطولوجي لما هو للداته . إنه حادث أولي ، حقاً ، لكنه من نمط ميتافيزيقي ، أي يتملق بإمكان الوجود . وممناسبة هذه الموجودات الميتافيزيقية يوضع ، جوهرياً، السؤال عن لم .

ونحن نعلم من جهسة اخرى أن الجواب عن السكم لا يمكن إلا أن عيلنا إلى إمكان أصلي ، لكن لا بد من البرهنة على ان الظاهرة الميتافيزيقية التي ننظر فيها هي ذات إمكان لا يقبل الرد . وسهذا المعنى يظهر لنا ان الانطولوجيا يمكن أن تحد بأنها تفسير (ايضاح) تراكيب وجود الموجود مأخوذاً كشمول ، ونحن نحد بالأحرى الميتافيزيقا بأنها وضع وجود الموجود موضع تساؤل . ولهذا — وبفضل الإمكان المطلق للموجود — فإننا متأكدون أن كل ميتافيزيقا ينبغي أن تنتهي به و هذا هو كذا ، ، أي بعيان مباشر لهذا الإمكان .

 الميتافيزيقي الذي يتساءل عن وجود الآخرين .

فلنفحص بدقة عن إمكان السؤال الميتافيزيقي . ان ما يظهر لنا اولا هو ان الوجود `` للغير بمثل التخارج ek - stase الثالث لما هو `` لذاته. والتخارج الأول هو المشروع ذو الأبعاد الثلاثة لما هو لذاته صوب وجود عليه ان يوجد على نحو الا يوجد . ويمثل اول شق ، والاعدام الذي على ما هو " لذاته ان يكونه هو نفسه ، وانتزاع ما هو لذاته من كل ما هو ، من حيث ان هذا الانتزاع يكو"ن وجوده . والتخارج الثاني ، او التخارج التأملي ، انتزاع من هذا الانتزاع نفسه . والانشقاق التأملي يناظر مجهودًا عبثًا من اجل اتخاذ وجهة نظر في الانعدام الذي ينبغي على ما هو - لذاته ان يكونه ، حتى يكون هذا الانعدام ، بوصفه ظاهرة معطاة فحسب ، انعداماً هو موجود . وفي نفس الوقت يريد التأمل ان يسترد هذا الانتزاع الذي يحاول ان يتأمله كمعطى محض ، بأن يقرر عن ذاته انه هذا الانعدام الذي هو موجود. والتناقض فاضح : فلإمكان ادراك علوي ، لا بد لي ان أعلو عليه . لكن علوي لا مكن إلا ان يعلو، وانا أكونه ، ولا استطيع استخدامه لتكوينه علواً معلواً : ومقدّر طيَّ ان اكون إعداماً لنفسي باستمرار . وبالجملة ، فإن التأمل هو المتأمَّل . ومع ذلك فإن الإعدام التأملي اكبر إغراقاً من إعدام مسا هو - لذاته بوصفه مجرد شعور بالذات . وفي الشعور بالذات ، كان لحدَّي ْ الثنائية ﴿ المنعكس ^ العاكس ، عجز عن الظهور على انفصال حتى أن الثنائية بقيت دائماً زائلة . وكل حد ، بوصفه لنفسه بدلاً من الغبر ، حسار الغبر . لكن في حالسة التأمل ، الأمر بجري على غير ۗ هذا ، لأن و الانعكاس العاكس ۽ التأملي يوجد بالنسبة إلى و انعكاس عاكس، تأملي . والمنعكس والتأملي يحاول كل منها الاستقلال ، واللاشيء الذي يفصَّل بينها عِيل الى قسمتها قسمة أعمق عما يفعله العدم ، وما يفعله ما على الوجود أن يكونه في فصله بن الانعكاس والعاكس ، ومع ذلك فلا

الانعكاس ولا المنعكس قادر ان يفرز هذا العدم الفاصل ، والا لما كان التأمل (الانعكاسي) أمراً - لذاته مستقلاً بنفسه قادماً للتصويب على المنعكس ، وسيكون في هذا افتراض سلب خروج كشرط سابق لسلب بطون . ولا يمكن ان يكون ثم تأمــل (انعكاسي) إذا لم يكن كله وجوداً ، وجوداً عليه ان يكون عدم ذاته . وهكذا نجد ان التخارج التأملي على طريق تخارج أشد جذرية : الوجود _ للغير . والحد النهاثي للاعدام والقطب المثالي ينبغي ان يكون السلب الحارجي ، اعني انشقاقاً في ذاته او خارجياً مكانياً للاستواء . وبالنسبة إلى هذا السلب للخارجية ترتب التخارجات الثلاثة على الترتيب الذي بيّناه ، لكنها لا مكنها ان تبلغها ، بل تظل ، من حيث المبدأ مثالية : ذلك ان ما هو - لذاته لا يمكن ان يحقق بذاته بالنسبة إلى موجود مـــا سلبًا سيكون بذاته ، خوفاً من ان يتوقف سهذا عن ان يكون – من اجل – ذاته . والسلب المكون للوجود - من اجل - الغير هو اذن سلب باطن ، انه اعدام على ما هو - لذاته ان يكونه ، تماماً مثل الاعدام التأملي . لكن الانشقاق هنا يتهجم على السلب نفسه : فليس فقط السلب هو الله يضاعف الوجــود بقسمته إلى منعكس وعاكس ، والزوج منعكس _ عاكس بدوره ينقسم إلى (منعكس - عاكس) منعكس ، و (منعكس عاكس) عاكس . بل ان السلب يتضاعف الى سلبن باطنين مقلوبين، كل منها سلب للبطون ، وهما مع ذلك منفصلان الواحد عن الآخر بعدم للخارجية غير قابل للادراك . والواقع ان كلا منهما وهو يستنفد نفسه في إنكاره على ما لذاته انه الغير ومنخرط كله في هـــذا الوجود الذي ينبغي عليه ان يكونه ، لا يتصرف في نفسه بعد من أجل ان ينكر على ذاته انه السلب المقلوب. وهنا يظهر فجأة المعطى، لا كنتيجة لهوية موجود $^{-}$ في $^{-}$ ذاته ، بل كنوع من شبح الخارجية ليس على أي واحد من السلبين أن يكونه وهو مع ذلك يفصلها . والحق أننا قد

وجدنا بداية هذا القلب السلبي في الوجود التأملي . وذلك أن التأملي ، بوصفه شاهداً ، يصاب في وجوده إصابة بالغة بواسطة تأملية ، ولهذا فإنه يستهدف إلى ألا يكون تأملياً (منعكساً) من حيث أنه بجعل نفسه تأملياً . وبالمثل التأملي هو شعور (بـ) الذات كشعور تأملي (بـ) هذه الظاهرة العالمية أو تلك . ونقول عنه إنه يستطيع أن يتأمل (يتطلع في) ذاته . وبهذا المعنى يهدف من ناحيته إلى ألا يكون التأملي ما دام كل شعور يتُحدد بسلبيته . لكن هذا الميل إلى الانشقاق المزدوج قد خنقه كون الانعكاسي ، على رغم كل شيء ، كان عليه ان يكون التأملي، والتأملي كان عليه ان يكون الانعكاسي . والسلب المزدوج ظل مترنحاً . وفي حالة التخارج الثالث نشهد نوعـــاً من الانشقاق الانعكاسي الأكثر ظهوراً . وربما ادهشتنا النتائج : من ناحية ، ما دامت السلوب مُحيت في بطون ، فإن الغير وأنا لا نستطيع أن يسأتي الواحد إلى الآخر من الخارج . ولا بد ان يكون ثم وجود : ﴿ أَنَا ۖ الغير ﴾ ، عليه أنّ يكون الانشقاق المتبادل لما هو " للغير ، تماماً مثل الشمول ، انعكاسي تأملي ۽ هو وجود عليه أن يكون علم ذاته ، أعني أن هوهويئي وهوهوية الغير هي تراكيب لنفس الشمول للوجود . وهكذا يبدو ان هيجل على حَق : فان وجهة نظر الشمول هي وجهة نظر الوجود، ووجهة النظر الصحيحة . وكل شيء بجري كما أو كانت هوهويتي في مواجهة هوهوية الغبر قد أحدثها وحافظ عليها شمول يدفع إلى النهاية إعدامه هو، والوجود للغير يبدُو أنه امتداد للانشقاق الانعكاسي الخالص . وبهذا المعنى فـان كل شيء بجري كما لو كان الآخرون وأنا نحدد المجهود العابث لشمول لما هو - لذاته لكي يدرك ذاته ويشمل مــا عليه ان يكون على نحو ما هو في ﴿ ذَاتِه مُجْرِدًا ۚ ، وهذا المجهود، في سبيل إدراك الذات كموضوع، يدفع هنا إلى النهاية ، أي إلى ما وراء الانشقاق الانعكاسي ، يجر الى النتيجة العكسية للنهاية (للغاية) التي يستهدفها هذا الشمول : فالشمول

· ن · أجل · الذات ، بسعيه ليكون شعوراً بذاتـ ، يتكون في مواجهة الذات كشعور - ذات عليه ألا يكون اللـات التي هو شعور بها ، وبالعكس نجد ان الذات ⁻⁻ الموضوع ، من أجل أن **يكون** ينبغي عليه ان يستشعر ذاته أنه **قد كان** بواسطة ومن أجـــل شعور عليه ألاً يكونه إذا أراد أن يكون. وهكذا ينشأ انشقاق ما 🗖 هو 🦳 من أجل الغبر ، وهذه القسمة الثنائية تتكرر إلى غير نهاية لتكوين المشاعر كشظايا من انفجار أصلي . . وسيكون ثم ، أغيار ، تبعـــاً لإخفاق مقلوب للاخفاق الانعكاسي . وفي التأمل،إذا لم أصل إلى إدراك ذاتي كموضوع، بل فقط أصل إلى إدراك ذاتي كشبه موضوع ، فذلك لأنني الموضوع الذِّي أريد إدراكه ، وعلى َّ أنْ أكون العدم الذي يفصلني عن ذاتي : ولا أستطيع الإفلات من هوهويتي ولا اتخـــاذ وجهة نظر في ذاتي ، وهكذا لا أصل إلى تحقيق ذاتي كوجود ، ولا إدراك ذاتي في شكل و ها هنا شيء موجود ۽ ، والاسترداد مخفق لأن المسترد هو نفسه لذاته المسترد . وفيّ حالة الوجود " للغبر ، على العكس من ذلك ، أيدفّع الانشقاق إلى أبعد من ذلك ، فإن (الانعكاس - الماكس) المنعكس يتميز تميزاً جذرياً عن (الانعكاس ^ العاكس) العاكس ، ولهذا ممكن أن يكون موضوعاً له . لكن في هذه المرة ، يخفق الاسترداد لأن المسترد ليس هو المسترد. وهكذا نجد أن الشمول الذي ليس هو ما هو من حيث كونه ليس إياه ، بواسطة مجهود جذري للانتزاع من الذات ، عدث في كل مكان وجودًه كشيء في مكان آخر : أنتشار الوجود – في " الذات لشمول مكسور ، دائماً في مكان آخر ، ودائماً على مبعدة ومسافة ، ولا يكون أبداً في ذاته ، ومحتفظاً به دائماً في الوجود بالانفجار المستمر لهذا الشمول ، هكذا سيكون وجود الآخرين ووجودي أنسا كآخر (غير) .

ومن ناحية أخرى ، وفي معية مع سلبي لذاتي ، ينكر الغير على ذاته

ضمها بواسطة أي تركيب . لا لأن عدماً للخارجية يكون قد فصلها في الأصل ، بل بالأحرى لأن ما هو في - ذاته عسك بكل واحد منها بالنسبة إلى الآخر ، لأن كلُّ واحد منها ليس الآخر ، دون أن يكون عليه ألا يكونه . وثم هنا ما يشبه حد ما هو - لذاته الآتي من مـــا هو " لذاته نفسه ، لكنه من حيث أنه حد" هو مستقل عما هو لذاته: وهنا نجد شيئاً مثل الوقائعية facticité ، ولا نستطيع أن نتصور كيف استطاع الشمول ، الذي تحدثنا عنه منذ قليل ، أن محدث ، في داخل الانتزاع الكامل ، عدماً ليس عليه أبداً أن يكونه . ويبدو أنه اندس في هذاً الشمول من أجل كسره، مثلما يفعل اللاوجود في ذرات ليوقيس بانلساسه في شمل الموجود عند برمنيلس من أجل تفجيره إلى ذرات . فهو يمثل إذن سلب كل شمول تركيبي ابتداءً" منسه مُيزعم فهم كثرة المشاعر . ولا شك في أنه لا يمكن إدراكه ، لأنه لا ينتجه الغبر ولا الذات ، ولا أي وسيط ، لأنَّنا قررنا أن المشاعر يستشعر بعضها بعضاً دون وسيط . ولا شك أثنا أيَّان ألقينا أنظارنا ، فإننا لا نلقى كموضوع للوصف غير سلب بسيط خالص للبطون . ومع ذلك فهو هناك ماثل ، في هذه الواقعة التي لا تقبل الرد وهي أن ثُمَّ ثنائية في السلوب. إنه ليس الاساس في كثرة المشاعر ، لأنه لو وجد قبل هذه الكثرة لجعل كل وجود [—] للغير مستحيلاً ؛ ولا بد أن نتصوره ــ على العكس ــ كتعبير عن هذه الكثرة : وهو يظهر معها . لكن لما لم يكن ثم شيء عكن أن يؤسسه ولا شعور خاص ولا شمول يتفجر إلى مشاعر ، فإنه يظهر كإمكان خالص غير قابل للرد ، مثل هذه الواقعة وهي أنـــه لا يكفي أن أنكر على نفسي الغير من أجل أن يوجد الغير ، بل لا بد أيضاً أن ينكرني الغير من نفسه في معية مع سلبي أنا . إنـــه واقعية الوجود - للفىر .

وهكذا نصل إلى هذه النتيجة المتناقضة : الوجود ^ للغبر لا مكن أن يكون إلا إذا كان بواسطة شمول يضيع من أجل ان ينبثق ، وهذا يفضي بنا إلى افتراض وجود الروح وانفعالها . ومــن ناحية أخرى هذا الوجود - من اجل - الغير لا يمكن ان يوجد إلا إذا تضمن لا-وجوداً للخسارجية غير قسابل للإدراك ، ولا يمكن أي شمول ، حتى لو كان الروح ، ان ينتجه ولا ان يؤسسه . وبمعنى مــا ، وجود كثرة من المشاعر لا ممكن ان يكون واقعة اولية وعيلنا إلى واقعة أصلية للأنتزاع من الذات تكون واقعــة الروح ؛ وهكذا فـــإن السؤال الميتافيزيقي : و لماذا توجد شعورات ؟ ، يتلقى الجواب عنه . وبمعنى آخر ، واقعية هذه الكثرة يبدو أنها غير قابلة للرد ، وإذا اعتبرنا الروح ابتداء من واقعة الكثرة ، فإنها تزول ؛ والسؤال الميتافيزيقي لا يكون لسه معنى بعد ً : وقد لقينا الإمكان الأساسي ، ولا نستطيع ان نجيب عنه إلا بـ و هكذا هو ۽ . وهكذا يتعمق التخارج الأصلي : ويبدو انه ليس من الممكن ان نفي العدم حظه . وما هو - الماته قد بدا لنا كموجود يوجد من حيث انه ليس هو ما هو ، وانه هو ما ليس هو . والشمول التخارجي للروح ليس فقط شمولاً معرى من الشمول ، بل يبدو لنسا كموجود مكسور لا ممكن ان نقول عنه إنه يوجد ولا انه لا يوجد . وهكذا ، فإن الوصف الذي قمنا به قد مكننا من الوفاء بالشروط الأولية التي وصفناها لكل نظرية في وجود الغير : وكثرة الشعورات تبدو لنما گئركيب ، لا كمجموع ؛ لكنه تركيب شموله لا مكن تصوره .

لكن ، هل معنى هذا ان هذا الطابع التقيضي antinomique للشمول هو نفسه غير قابل للرد ؟ وهل نستطيع ان نقضي عليه ، من وجهة نظر عليا ؟ وهل يجب علينا ان نقرر ان الروح هي الوجود الذي يكون ولا يكون ، كما قررنا ان ما هو - لذاته هو ما ليس يكون ، وليس يكون ما يكون ما يكون ؟ إن هذا السؤال لا معنى له . ذلك انه يفترض ان

وها نحن اولاء قد بلغنا نهاية هذا العرض . وعرفنا ان وجود الغير قد استشعر عن بينة في وبواسطة واقعة موضوعيتي . ورأينا أيضاً ان رد فعلي ضد استلامي للغير يترجم عنسه بإدراك الغير كموضوع . والحلاصة ان الغير يمكن ان يوجد بالنسبة الينسا على صورتين : إذا استشعرته بوضوح ، افتقرت إلى معرفته ؛ وإذا عرفته ، وفعلت فيه ، لا أبلغ غير وجوده - موضوعاً ووجوده المحتمل في وسط العالم ؛ وليس من الممكن ايجاد تركيب مؤلف من هاتين الصورتين معماً . بيد أننا لا نستطيع التوقف عند هذا الحد : فهذا الموضوع ، الذي هو الغير بالنسبة إلى الغير ، يتجليان كأجسام . في هو إذن جسمى ؟ وما هو جسم الغير ؟

الفَصْلُ المَثَانِي

الحبيث

مشكلة الجسم وعلاقاته بالشعور كثيراً ما عقدها وضع الجسم اولاً كشيء ما له قوانينه الخاصة ، ويقبل التحديد من الخارج ، بيها نحن نبلغ الشعور بنوع من العيان الباطن الخاص به . فإذا حاولت ، بعد إدراك شعوري في بطونه المطلق ، وبسلسلة من الافعال الانعكاسية ، أن اربطه إلى موضوع حي ، مؤلف من الجهاز العصبي ومخ وغدد واعضاء للهضم والتنفس والدورة الدموية ، ومادتها قابلة للتحليل الكيميائي إلى ذرات من الإيدروجين والكربون والازوت والفصفور ، الخ حفإني التقي بصعوبات لا يمكن التغلب عليها : لكن هذه الصعوبات ناشئة من كوني بصعوبات لا يمكن التغلب عليها : لكن هذه الصعوبات ناشئة من كوني أحاول ان اربط شعوري لا بجسمي ، بسل بجسم الآخوين . ذلك ان الجسم الذي اتبت على وصف مجمله ليس جسمي كما هو بالنسبة إلى " . الجسم الذي اتبت على وصف مجمله ليس جسمي كما هو بالنسبة إلى " . فإني لم ار ولن ارى أبداً مختي ولا غسدي الصهاء . لكن لأنني رأيت تشريح جثث بشرية ، أنا الانسان ، ولأني قوأت كتباً في علم وظائف

الأعضاء ، فإني استتج ان جسمي يتألف تماساً كتلك الاجسام التي أروني إياها على المشرحة او التي تأملت صورها بالألوان في كتب . نعم قد يقال لي إن الأطباء الذين عالجوني ، والجرّاحين الذين أجروا لي عليات قد استطاعوا ان يقوموا بالتجربة المباشرة على هذا الجسم الذي لا أعرفه بنفسي . وانا لا اخالفهم في هذا الرأي ولا ادعي أني مجرد من المخ او القلب او المعدة . لكن من المهم قبل كل شيء ان اختار من المخ او القلب او المعدة . لكن من المهم قبل كل شيء ان اختار على جسمي ، هو الابتداء من التجارب التي استطاع الاطباء القيام بها الغير . وجسمي كها هو بالنسبة إلى ، لا يبدو لي في وسط العالم . ولا شك أني استطعت ان ارى بنفسي على شاشة ، أثناء فحصي بالاشعة ، صورة فقراتي ، لكني كنت في الخارج ، وسط العالم ؛ وأدركت موضوعاً تام التكوين ، كأنه هذا بين هذات أخرى ، وبواسطة موضوعاً تام التكوين ، كأنه هذا بين هذات أخرى ، وبواسطة يكون وجودي .

ومن الحسق أني أرى ، وأمس ساقي ويدي . ولا شيء ممنعني من تصور جهاز حساس مثل الكائن الحي يجعل العبن ترى العبن الآخرى بيا ترسل نظرتها الى العالم . لكن يلاحظ أنه حي في هذه الحالة فإني العبر بالنسبة الى عيني : وأنا ادركه كعضو حساس متألف في العلم على هذا النحر أو ذاك ، لكني لا استطيع ان و أراه راثياً ، ، أي أن ادركه من حيث هو يكشف لي عن وجه العالم . فهو إما شيء بين أشياء ، أو ما به الاشياء تنكشف لي . لكنه لا يمكن ان يكون الاثنين أشياء ، أو ما به الاشياء تنكشف لي . لكنه لا يمكن ان يكون الاثنين مما . وبالمثل ارى يدي تلمس الاشياء، لكني لا أعرفها في فعل اللمس هذا . وهذا هو السبب المبدئي في ان و الاحساس بالمجهود ، المشهور الذي قال به من دي بيران ليس له وجود حقيقي . ذلك ان يدي تكشف لي عن مقاومة الاشياء ، وصلابتها او رخاوتها ، لا عن نفسها تكشف لي عن مقاومة الاشياء ، وصلابتها او رخاوتها ، لا عن نفسها

هي . ولهذا فإني لا أرى يدي إلا كما ارى هذه المحرة ، فأبُسط مسافة بينها وبيني ، وهذه المسافة تندمج في المسافات التي اقررها بين كـــل الاشياء في العالم . وحين يمسك الطبيب بساقي المريضة ويفحصها بينما أنا اتطلع فيه من فوق سريري وهو يقوم بهذا ، فليس ثم فارق في الطبيعة بين الادراك البصري الذي عندي عـن جسم الطبيب والادراك البصري الَّذي عندي عن ساقي انا . وأفضل من هذا ، إنها لا يتميزان إلا من حيث انها تركيبان مختلفان لنفس الادراك الاجهالي ؛ وليس ثم فارق في الطبيعة بين الادراك الذي لدى الطبيب عن ساقي انا ، وبين الادراك الذي لدي عنه الآن . ولا شك في انني حين ألمس ساقي بأصبعي ، فإني اشعر بأن ساقي ملموس. لكن ظاهرة الأحساس المزدوج هذه ليُّست جوهرية : فإن البرد ، أو ابرة مورفين يمكن ان تزيله ؛ ويكفى هذا لبيان ان الامر يتعلق بنوعين من الحقيقة مختلفين جوهرياً . فاللمس وأن المرء ولمسر ، والشعور باللمس وأن المرء ويلمس - هذان نوعان من الظواهر يحاول المرء عبثاً ان يجمعهما تحت اسم ، الاحساس المزدوج ، . والواقع أنهها متميّزان تماماً ، ويوجدان على مستويين لا بمكن التواصل بينها . فحين ألمس ساقي ، او حين اراه ، فإني اتجاوزه إلى إمكانياتي الخاصة: فثلاً للبس سروالي ، أو لاعادة ربط جرحي. ولا شك في انني استطبع في نفس الوقت ان اهبيء ساقي محيث أستطيع « الشغل » عليه على نحو اكثر تمكُّناً . لكن هذا لا يغير شيئاً في هذه الواقعة وهي انني أتجاوز الى الامكان الحالص « لشفائي ، وتبعاً لذلك فإني حاضر لَمـــا دون ان تكون انا ولا اكون انا اياهاً. وما اصنع به هذا هو الشيء «الساق»، بالقدر الذي به جسمي يشير إلى إمكانياتي في العالم ، فإن رؤيته ولمسه هو تحويل هذه الإمكانيات التي هي إمكانياتي إلى إمكانيات – ميَّة . وهذا التحوَّل لا بد ان يجر بالضرورة إلى عمى كامل فيما يتعلق بمـاهية

الجسم من حيث هو إمكان حي للجري ، والرقص ، الخ . واكتشاف جسمي كموضوع هو انكشاف لوجوده . لكن الوجود اللَّي انكشف لي على هذا النحو هو وجوده - لغيره . أما ان هذا الاختلاط يؤدي إلى امور لامعقولة فهذا ما يمكن أن يُرى بوضوح بمناسبة المشكلة المشهورة و للرؤية المقلوبة ، . فنحن نعرف السؤال الذي يضعه الفسيولوجيون ، وهو : كيف يمكننا تعديل الاشياء التي ترتسم مقلوبة على شبكتنا ؟ ، ونعرف أيضاً جُوابِ الفلاسفة : ﴿ لِيسَ فِي هَذَا اشْكَالَ . فَالشِّيء يكون مستقيماً او مقلوباً بالنسبة إلى باقي الكون . وإدراك كل الكون مقلوبً لا يعنى شيئًا ، لأنه لا بد ان يكون مقلوباً بالنسبة إلى شيء مــا ۽ . لكن مَّا بهمنا خصوصاً هو الأصل في هذه المشكلة الزائفة : ذلك لأنسه البلوري الذي يستخدم كعدسة ، والصورة المقلوبة على شاشة الشبكية . لكن الشبكية تدخل هنا في جهاز فزياثي ، إنها شاشة فحسب ؛ والجسم البلوري عدسة ، وعدسة فقط، وكلاهما متجانس في وجودهما مع الشمعة التي تكمل النظام . وهكذا نكون قـــد اخترنا عن قصد وجهة النظر الفَّزيائية ، أعني وجهة النظر التي من خارج ، الحارجية ، لَدراسة مشكلة العالم . فكيف ندهش إذن ان يرفض الشعور ، وهو بطون خالص ، أن يرتبط بهذا الشيء ؟ إن العلاقات التي أقيمها بين جسم الغير والشيء الحارجي علاقات موجودة فعلاً ، لكن وجودهما هو وجود ما هو للغير ؛ إنهما يفترضان مركز سيلان في داخل العالم معرفته هي خاصية سحرية من نوع و التأثير من بُعثد ، ومنذ البداية وهما يقومان في منظور الغير " الموضوع فَإِذا اردنا إذن ان نتأمل في طبيعة الجسم، فلا بد من تقرير نظام من التأملات مطابق لنظام الوجود:ولا نستطيع ان نستمر في الخلط بن المستويات الانطولوجية ، وينبغي علينا ان نفحص على الولاء الجسم من حيث هو وجود - للماته ومن حيث هو وجود - للغير ؟ ولتجنب امور لامعقولة من نوع و الرؤية المقلوبة ، نتشبّع بالفكرة القائلة بأن هذين الوجهين للجسم ، لما كانا على مستويين للوجود ختلفين وغير قابلين للتواصل ، فإنه لا يمكن رد "أحدهما الى الآخر . بل الوجود - للماته بكامله هو الذي عليه أن يكون جسا وعليه أيضاً بكامله ان يكون شعوراً : ولا يمكن ان يتحد بجسم . وبالمثل الوجود - للغير هو جسم بهامه ؟ وليس أي هذا و طواهر نفسية ، تربط إلى الجسم ؟ وليس ثم شيء وواء الجسم . لكن الجسم بكامله نفسي " . وهذا الضربان مسن وجود الجسم هما اللذان سنقوم بدراستها .

١

الجسم بوصفه وجودا - لذاته : الواقعية

ويبدو ، لأول وهلة ، ان ملاحظاتنا السابقة في انجاه مضاد لمطيات الكوجيتو الديكارتي . لقد قال ديكارت : « إن إدراك النفس أسهل من إدراك الجسم » . وهو يقصد من هذه العبارة ان يميز تمييزاً جلرياً بين وقائع الفكر الميسورة المتأمل وبين وقائع الجسم التي لا بد من ضان معرفتها بواسطة الخير الإلحي . والواقع انه يبدو أولا " ان التأمل لا يكشف لذا إلا عن وقائع الشعور الحالصة . ولا شك في انسا سنلتقي على هذا المستوى بظواهر يبدو انها تتضمن في داخلها نوعاً من الارتباط بالجسم : الألم الفزيائي ، المؤلم ، اللذة ، الخ . غير ان هده الظواهر هي أيضاً وقائع خالصة كلشعور ؛ وسيحيل المرء إذن إلى ان بجعل منها علامات ، وانفعالات للشعور بمناسبة الجسم ، دون ان يدرك أنه بهذا قد طرد

الجسم من الشعور طرداً لا عودة فيه ، وانه لا توجد أية رابطة تستطيع ان تلحق هذا الجسم الذي هو جسم — للغير والشعور الذي يراد له ان يظهره .

ولهذا ينبغي ألا نبدأ من هناك ، بل من علاقتنا الأولية بما هو في ت ذاته : أي بوجودنا ت في ت العالم . ونحن نعلم ، من ناحية ، انه لا يوجد ما هو ت لذاته ، ومن ناحية اخرى ، عالم ، ككاتن مغلقين ينبغي فيا بعد ان نبحث كيف يتواصلان . لكن ما هو ت لذاته هو بنفسه علاقة بالعالم ؛ وبانكاره على نفسه انسه هو الوجود ، يجعل ثم عالماً ، ويتجاوز هذا السلب إلى ممكناته الخاصة ، يكتشف و الهاذات ي كشياء ت أدوات .

لكن حين نقول إن ما هو - لذاته هو - في - المالم يوجد في الشعور شعور بالعالم ، فينبغي ان نحتاط فلا نفهم ان العالم يوجد في مواجهة الشعور ككثرة لا متناهية من العلاقات التبادلية التي يحلق فوقها بغير منظور ويتأملها بدون وجهة نظر . وبالنسبة إلي ، هذه الكوبة على يسار الدورق ، إلى الوراء قليلا ، وبالنسبة إلى بطرس ، هي عن يمين، إلى الأمام قليلا . بل ليس من المتصور ان الشعور يمكن ان يحلق فوق العالم عيث تعطى الزجاجة كما لو كانت عن يمين وعن شمال الدورق في العالم عيث تعطى الزجاجة كما لو كانت عن يمين وعن شمال الدورق في المبدأ الهوية ، بل لأن هذا المزج بين اليمين والشهال ، والامام والخلف، يبرر الزوال الكلي للهدات في حضن علم تمايز أولي . وإذا أخفت ساق يبرر الزوال الكلي للهدات في حضن علم تمايز أولي . وإذا أخفت ساق المنضدة أربسكات السجادة عن عيوني ، فليس ذلك نتيجة أي تناه لا تحتها ولا فوقها ، ولا إلى جوارها ، لن تكون لها بعد أية علاقة من أي نوع لها ولا تتسب بعد إلى والعالم ، الذي فيه توجد المنضدة :

والمكان نفسه ، كعلاقـــة للخارجية المحضة ، يختفي . وتركيب المكان ككثرة لعلاقات تبادلية لا يمكن ان يتم إلا من وجهة نظر مجردة للعلم : ولا يمكن ان يُعاش ، بل لا يمكن امتثاله ؛ والمثلث الذي أرسمه على السبُّورة ليساعدني في براهيني المجردة هــو بالضرورة عن يمن الدائرة الماسة لأحد أضلاعه ، بالقدر الذي هو به يوجله على السبورة . وجهدي يتوجه إلى تجاوز الخصائص العينية للشكل المرسوم بالطباشير وذلك بعدم اعتبار اتجاهه بالنسبة إلي" وبعدم اعتبار سمك الحطوط أو رداءة الرسم . لا يمكن ان يوجد بدون توجيه متواطىء بالنسبة إليٌّ. والمثالية قد أكدتُ عن حتى هذه الواقعة وهي ان العلاقة (لإضافة) تصنع العالم . لكن لما كانت قد عملت على اساس علم نيوتن ، فإنها تصورت هذه العلاقة انها علاقة تبادل . ولم تبلغ إذن غير التصورات المجردة للخارجية المحض ، والفعل ورد الفعل ، الخ ، وعن هذه الواقعة فاتت العالم ولم تفعل غير بالجملة َ لَىٰ تصور ٥ العالم المهجور ۽ أو ٥ العالم بدون الناس ۽ ، إلى تناقض ، لأنه بالواقع الانساني (الآنية) يوجد العالم . وهكذا فــــإن فكرة الموضوعية ، التي استهدفت استبدال ما هو في ذاتـــه للحقيقة الدجاتيقية بواسطة علاقة محضة للتوافق المتبادَّل بن الامتثالات ، تحطم نفسها بنفسها إذا دفعت حتى نهايتها . وتقدم العلم ، من ناحية أخرى ، أدى إلى رفض فكرة الموضوعية المطلقة هذه . وما دعا دي بروي إلى ما يسميه « تجربة » هو نظام من العلاقات (الإضافات) المتواطئة لا micro-physique يستبعد منها الملاحيظ . وإذا كان على الفزياء الصغرى ان تدمج الملاحظ في النظام العلمي ، فليس ذلك من حيث الذاتية المحضة ـ فهذه الفكرة لا معنى لهـا كما لا معنى لفكرة الموضوعية المحضة ــ بل كعلاقة (إضافة) اصلية مع العالم ، كمكان ، وكأمر

اليه تتوجه كل العلاقات المنظورة . فمثلاً مبدأ هيدبرج في عدم التعيُّن لا عكن ان يُعَدُّ كتغير ولا كتأبيد لمصادرة الجبرية اللهم إلا انه بدلاً من أن يكون مجرد رابطة بين الأشياء،فإنه عِمِي في ذاته العلاقة الأصلية بين الإنسان والأشياء ومكانه في العالم . وهذا مــا يدل عليه مثلاً هذه الواقعة وهي انه لا يمكن تنمية أبعاد الجسم المتحرك بكميات مناسبة دون تغيير علاقات السرعة . وإذا فحصت بالعن المجردة ، ثم بالمجهــــار ، حرَّكة جسم نحو آخر ، فإنه يبدو لي أسرع بماثة مرة في الحالة الثانية، لأنه على الرغم من ان الجسم المتحرك لم يقرب أكثر من الجسم الذي اليه ينتقل ، فإنه قطع في نفس الزمن مسافة أكبر عماثة مرة . وهكذا نجد ان فكرة السرعة لا تعني بعد ُ شيئاً إذا لم تكن سرعـة بالنسبة إلى أبعاد معلومة لجسم في حركة . لكننا نحن الذين نفصل في هذه الأبعاد بواسطة انبثاقنا في العالم ، ولا بد لنا ان نفصل ، وإلا فلن تكون شيئًا أبداً . وهكذا هي نسبية لا إلى المعرفة التي لدينا عنهـا ، وإنحـــا إلى التزامنا الأول في داخل العالم . وهذا ما تبعد عنه نظرية النسبة تماماً : فالملاحظ (الراصد) الموجود في داخل نظام لا يمكن ان يحدد بـــأية مذهبا في النسبية relativisme : إنها لا تتعلق بالمعوفة ؛ وهي تتضمن المصادر الدجاتيقية التي تقول إن المعرفة تُتسلم الينا ما يوجد. وُنسبية العلم الحديث تستهدف الوجود . والانسان والعـــالم موجودان نسبيان ، ومبدأ وجودهما هو العلاقة (الإضافية) . وينتج عن هذا ان الاضافة الأولى تمضى من الآنية إلى العالم : فالإنبثاق ، بالنسبة إليٌّ ، هو بسط مسافاتي مع الأشياء ، وابجاد أشياء عن هذا الطريق . لكن الأشياء ، بعد ذلك، هي ه أشياء - تُوجد - على - مسافة - ميني ، . وهكذا العالم يحيل إليّ هذه العلاقة المتواطئة الّي هي وجودي والّي ـــها أجعله ينكشف . ووجهة نظر المعرفة المحضة متناقضة : وليس غير وجهـــة نظر المعرفة الملتزمة engagée. ومعنى هسذا أن المعرفة والفعل ليسا غير وجهين عبر دين لعلاقة أصلية وعينية . والمكان الحقيقي للعسالم هو المكان الذي يدعوه ليفين Lewin باسم الطريقي hodologique . والمعرفة الحالصة ستكون معرفة بغير وجهة نظر ، وإذن ستكون معرفة للعسالم واقعة من حيث المبدأ خارج العالم . لكن هذا خلو من المعنى : والموجود العارف لن يكون غير معرفة . لأنسه سيتحدد بموضوعه ، وموضوعه يزول في عدم الهايز الكلي للملاقات التبادلية . وهكذا لا يمكن المعرفة أن تكون غير انبئاق منخرط في وجهة نظر معينة هي صاحبها . فالوجود بالنسبة إلى الآنية هو الوجود مناك ؛ أي « هناك على ذلك الكرسي » ، و هناك ، على قلة هذا الجبل ، لهذه و هناك ، على قلة هذا الجبل ، لهذه و الأبعاد ، وهذا الاتجاه ، الخ » . إن هذه ضرورة أنطولوجية .

ضر أنه ينبغي توضيح الامور ، لأن هذه الضرورة تظهر بن إمكانين : من ناحية ، إذا كان ضرورياً ان اكون على شكل وجود مناك ، فمن الممكن تماماً ان اكون ، لأنني لست الأساس لوجودي ؛ ومن ناحية أخرى ، إذا كان من الضروري أن انخرط (التزم به) في وجهة النظر هذه او تلك ، فمن الممكن أن يكون في وجهة النظر هذه، دون سائر وجهات النظر وهذا الإمكان المزدوج ، الذي يضم ضرورة ، هو الذي سميناه وقائعية facticité ما هو للذي سميناه وقائعية عنالك ان ما هو في ذاته معدوماً وغائصاً في الحادث المطلق الذي هو ظهور الاساس او انبثاق ما هو لذاته يظل في داخله ما هو لذاته بوصفه إمكانه الاصيل . وهكذا ما هو للناته يستطيع ابداً للفضاء عليه . وما هو لذاته لا يجده ابداً في نفسه ، ولا يستطيع ابداً القضاء عليه . وما هو المات الخاصة ، ولا يواسطة الكوجيتو التأملي، إدراكه ولا معرفته في أي مكان ، حتى ولا بواسطة الكوجيتو التأملي، إلانه يتجاوزه دائماً صوب ممكناته الخاصة ، ولا يلقى في ذاته غير العدم

الذي عليه ان يكونه. ومع ذلك فهو لا يكف عن ملاحقته ، وهو الذي بجعلني أدرك ذاتي في نفس الوقت كمسؤول تماماً عن وجودي وغسير بصورتها على شكل وحدة تأليفية لعلائقها المتواطئة معي. ومن الضروري المعنى فإن هذا النظام هو انا ، وهو هذه الصورة لي التي وصفناها في الفصل الاخير من القسم الثاني . لكن من الممكن العرضي contingent ان يكون هذا النظام . وهكذا يبدو كتركيب ضروري غير قابل للتبرير بن الاشياء في العالم، هذا النظام الذي هو انا من حيث ان انبثاقي بجعله مُوجُودًا بالضرورة ويندُّ عني من حيث أنني لست اساس وجودي ، ولا أساس مثل هذا الوجود ، إنه الجسم كما هو على مستوى ما هو $\overline{}$ لذاته ومهذا المعنى ، ممكن تحديد الجسم بأنه الشكل الممكن الفرضي contingent الذي تتخذه ضرورة necessite امكاني . إن الجسم ليس شيئاً آخسر غبر ما هو - لذاته le pour-soi ؛ وهو ليس في - ذاتــه en soi في لذَّاته ، لأنه بهذا يحجَّر كل شيء. بل هو كون ما هو 🗝 لذاته ليس أساس نفسه ، من حيث آن هذه الواقعة يترجم عنها بضرورة الوجود کموجود ممکن contingence منخرط (ملتزم) بین موجودات ممکنة. وبهذه المثابة لا يتميز الجسم من موقف ما هو - لذاته ، لأنه بالنسبة إلى ما هو [—] لذاته ، الوجود او الكون في موقف se situer هما أمر" واحد ؛ وهو في هوية مع العالم بأسره ، من حيث ان العالم هو الموقف الكلي لما هو 🏲 لذاته ومقياس وجوده . لكن الموقف ليس مُعطى ممكناً عتاً : بل على العكس ، لا ينكشف إلا بالقدر الذي به ما هــو – لَذَاتِه يِتجاوزِه إلى نفسه . وتبعاً لذلك ، فإن الجسم - لذاته ليس أبداً معطى ممكنني ان اعرفه : إنه هناك ، في كل مكان مثـــل المتجاوز ، ولا يوجد إلا من حيث أني أنجو منه بإعدامه ؛ إنه ما أعد مه . انــه

ما هو - في - ذاته متجاوزاً بواسطة ما - لذاته المُعدم المسك لمـــا هو 🖰 لذاته في علوه نفسه . إنه كوني انا تبرير نفسي دون ان اكون اساس ذاتي ؛ وكوني لست بشيء دون ان يكون على ان اكون مّن اكون ، ومع ذلك ، من حيث ان على ً ان اكون مرَّن اكون ، فإني دون أن يكون عليُّ ان اكون . فبمعنى من المعاني إذن ، الجسم خاصيةً ضرورية لما هو - لذاته : وليس صحيحاً إنه نتاج قرار اعتباطي لصانع démiurge ، ولا ان الاتحاد بين النفس والجسم هو التقريب الممكن بن جوهرين متمايزين كل اليّايز ؛ بل على العكس ، ينتج بالضرورة من طبيعة ما هو - لذاته أن يكون جسماً ، أي ان إفلاته المعدم من الوجود يتم على شكل انخراط في العالم . ومع ذلك ، فبمعنى آخر ، الجسم يكشف تماماً عن إمكاني العرضي ma contingence ، وليس الا هذا الامكان : والعقليون الديكارتيون كانوا على حق في اندهاشهم من هذه الخاصة ؛ ذلك ان الجسم يمثل تفرُّد انخراطي في العسالم . ولم يكن افلاطون على خطأ هو الآخر حين عرَّف الجسم بأنه مــــا بهب النفس الفردية . اللهم إلا أنه سيكون من العبث ان نفترض أن النفس يمكن ان تنتزع نفسها من هذا التفرد individuation بانفصالها عن ألجسم بواسطة الموت او بالفكر المحض ، لأن النفس هي الجسم مـن حيث ان ما هو " لذاته هو تفرُّد نفسه .

وسندرك مدى هذه الملاحظات على نحور أحسن إذا حاولنا ان تطبقها على مشكلة المعرفة الحسية .

ومشكلة المعرفة الحسية قد وضعت بمناسبة ظهور بعض الاشياء في وسط العالم نسميها الحوام . وقد شاهدنا اولا ان الغير له عيون، وتبعا لهذا فإن الفنية اللذين يشرحون الجشث قد عرفوا تركيب هذه الاشياء فيزوا بسين قرنية الجسم البلوري والجسم البلوري للشبكية . وقرروا أن الشيء البلوري يندرح في أسرة من الاشياء الحاصة : العدسات ، وأن

من الممكن ان يطبق على موضوع دراستهم قوانين البصريات الهندسية التي تتعلق بالعدسات . وثمت تشريحات أدق ، أجربت كلما اكتملت صناعة الآلات التشريحية ، علمتنا أن حرمة من الاعصاب تبدأ من الشبكية لتصل إلى المخ . وفَحصنا بالمجهار أعصاب الجثث وحددنا بالدقة مسارهــــا ، بموضوع مكاني معين يسمى العين ؛ ويتضمن وجود المكان والعالم ؛ اننا نحن مزوَّدون بوجهة نظر حية في الاشياء . وأخبراً ، فــإن بـــــن معرفتنا بالعين وبين العين نفسها تقوم كل معارفنا النفسية (مــن صنع المسارات ، والمباضع) والعلمية (مثلاً البصريات الهندسية التي تمكن من إنشاء المجاهر والاستفادة منها) . والحلاصة ، ان بيني وبن العن الِّي أَشرِحها ، يَقُوم العالم بأسره ، كما أجعله يظهر بانبثاقي نفسه . وبعَّد ذلك هيأ الفحص الأدق من تقرير وجود أطراف عصبية مختلفة عسلى سطح جسمنا بل إننا وصلنا إلى حد التأثير على انفصال على بعض هذه الأطراف (النهايات) واجراء تجارب على كاثنات حية . هنالك وجدنا انفسنا في حضرة موضوعين في العالم : مـن ناحية ، الْمهيج ؛ ومــن ناحية أخرى ، الجسيم الحسي او النهايــة العصبية الحرة التي نهيجها . والمهيِّج كان موضوعاً فزياثيا – كهاوياً ، تياراً كهربياً، عاملاً ميكانيكياً أو كباوياً ، عرفنا خواصه بدقة ، واستطعنا تغيير شدته او مدته على نحو محدد . فالأمر كان يتعلق إذن بشيئين في العالم ، وعلاقتها في العالم كان من الممكن مشاهدتها بواسطة حواسنا او بواسطة الآلات . ومعرفة هذه العلاقة افترضت جهازاً من المعارف العلمية والفنية ، وبالجملة وجود عالم وانبثاقنا الأصلي في العالم. ومعلوماتنا التجريبية مكنتنا أيضاً من تصور علاقة بين (داخل) الغير - الموضوع ومجموع هذه المشاهدات الموضوعية. وتعلمنا انه بالتأثير في بعض الحواس، ﴿ أَثْرُنَا تَغَيِّرًا ﴾ في شعور الغبر. وتعلمنا ذلك بواسطة اللغة ، أي بواسطة ردود فعل ذوات معنى وموضوعية من جانب الغير . والشيء الفزيائي ــ المهيَّج ، وهو الموضوع الفسيولوجي ـ والحسي ، وهو الموضوع النفسي ــ والغير ، وهو تجليات موضوعية للمعنى – واللغة : هذه هي حدود العلاقة الموضوعية التي أردنا تقريرها. ولا واحد منها كان قادراً على تمكيننا من الحروج من علم الموضوعات. ووقع لنا أيضاً ان نكون موضوعاً لأعاث الفسيولوجية او علماء النفس. وإذا خضعنا لاحدى هذه التجارب،وجدنا انفسنا فجأة في معمل وابصرنا شاشة متفاوتة الإضاءة ، او أحسسنا بهزات صغيرة كهربية ، او مسّنا شيء لم نستطع تحديده على وجه الدقة ، ولكننا أدركنا حضوره بصورة إجالية في وسط العالم وضد"نا . ولم تُنعز َل عن العالم لحظة واحدة ، وتمت هذه الأحداث في نظرنا داخل معمل ، وسط باريس ، في مبنى يقع في الجناح الجنوبـي من السوربون؛ وبقينا في حضرة الغير ، ومعنى التجربة نفسه اقتضى ان نتواصل معه بواسطة اللغة . وبين الحين والحين كان المجرَّب يسألنا هل كانت الشاشة مضاءة كثيراً أو قليلاً ، وهـل الضغط الذي وقع على يدنا بدا لنا قوياً او خفيفاً ، وكنا نجيب – أي أنسا كنا ندلي بمعلومات موضوعية تتعلق بالأشياء التي كانت تظهر في وسط عالمنا . ورثما سألنا المجرِّب غير الماهر هل كان «احساسنا بالضوء شديداً او ضعيفاً ، عنيفاً أو غير عنيف ، وهذه الجملة لم يكن لها الاشياء ، إذا لم يعلمنا احد منذ وقت طويل ان نسمي باسم و احساس الضوء ، الضوء الموضوعي كما يبدو لنا في العالم في لحظة معلومة . وقد أجبنا إذن ان الإحساس بالضوء كان ، مثلاً ، أقــل شدة ، لكننا فهمنا من هذا ان الشاشة كانت ، في رأينا ، أقل إضاءة . و و في رأينا ، هذه لم تكن تناظر شيئاً حقيقياً لاننا ادركنا في الواقع الشاشة أقل إضاءة، اللهم إلا ان تناظر مجهوداً من أجل عدم الحلط بين موضوعية العـــالم بالنسبة الينا وبين الموضوعية الادق ، التي هي نتيجة اجراءات تجريبية واتفاق العقول فيا بينها . وما لم نستطع معوفته محال من الاحوال ، هو موضوع ما لاحظه المجرّب اثناء هذه الملدة وكان هو عضو ابصارنا او بعض النهايات اللمسية . والنتيجة المتحصلة لم يكن من الممكن ان تكون عند نهاية التجربة ، غير وضع علاقة بين سلسلتين مسن الموضوعات : تلك التي انكشفت في نفس تلك التي انكشفت في نفس الوقت للمجرّب . وإضاءة الشاشة انتسبت الى عالمي انا ؟ وعيناي كعضوين موضوعين انتسبا الى عالم المجرّب . والرابطة — بسين هاتين السلسلتين زعمت إذن أنها عثابة جسر بين عالمين ؟ ولم يكن من الممكن ، عالى ما ، ان تكون لوحة التناظر بين اللهاتي والموضوعي .

ولماذا نسمي : « ذاتيسة ، مجموع الاشياء المفيئة ، او الثقيلة ، او ذوات الرائحة كما تبدت لي في هسذا المعمل ، في باريس ، ذات يوم مسن ايسام شهر فبراير ، الخ ؟ وإذا كان علينا ، رغم كسل شيء ، ان نعد هذا المجموع ذاتيا ، فلماذا نقر بالموضوعية لنظام الموضوعات التي انكشفت في نفس الوقت للمجر ب ، في نفس المعمل، في نفس اليوم من شهر فبراير ؟ ليس ها هنا وزنان ولا قياسان : ولا نجد في اي مكان شيئاً يتبدى مشعوراً به فقط ، ومعاشاً بالنسبة الي بغير توضع . هنا كما في كل مكان ، أنا شاعر بالعالم ، وعلى ارضية العالم، شاعر ببعض الاشياء العالمية ، ودائيا أتجاوز ما ينكشف في صوب الإمكان الذي علي ان اكونه ، مثلاً صوب امكان الإجابة إجابة صحيحة على أسئلة المجر ب وتمكين التجربة من النجاح . ولا شك ان هذه المقارنات ألماء الفاتر يبدو في بارداً حين أغوص بيدي بعد ان غصت بها في ماء ماخن . لكن هذه المشاهدة التي تسمى بعبارة فضفاضة : « قانون نسية الاحساسات ، بل يتعلق الامر بصفة نسية الاحساسات ، بل يتعلق الامر بصفة نسية الاحساسات ، بل يتعلق الامر بصفة

للموضوع انكشفت لي : الماء الفاتر يكون بارداً حنن أغوص فيه بيدي الساخنة . غير ان مقارنة هذه الصفة الموضوعية للماء بمعرفة موضوعية ــ يقدمها إلىَّ البّرمومّر ــ تكشف لي عن تناقض . وهذا التناقض يبرر من ناحيتي اختياراً حر"اً للموضوعية الحقة . وسأسمي ذاتيته : الموضوعية التي لم أخترها . أما أسباب (نسبية الاحساسات) ، فيكشف لي عنهما الفحص الدقيـــق في بعض التراكيب الموضوعية التركيبية التي سأسميهــــا أشكالاً (جشتالت) . والوهم المنسوب الى مولر لاير ' Müller--Lyer ونسبية الحواس ، الخ هي أسماء أطلقت على قوانـــــن موضوعية تتعلق بتراكيب هذه الأشكال . وهذه القوانين لا تجدينا بشيء عن المظاهر ، ولكنها تتعلق بالتراكيب التأليفية . وأنَّا لا أتدخل هناً إلا بالقدر الذي به انبثاقي في العالم يولَّد قيام علاقة بين الأشياء بعضها وبعض . ومهذه المثابة تنكشف كأشكال . والموضوعية العلمية تقوم في اعتبار التراكيب على حدة ، بعزلها عن الكل : ومن هنا ، فإنها تظهر مسع خصائص أخرى . لكننا لا تخرج من العالم الموجود ، بحال ٍ من الأحوال . وبالطريقة عينها يتبن أن ما يسمى و وصيد الاحساس ۽ و أو نوعية الحواس ، يرد الى تعيُّنات خالصة للموضوعات بما هي كذلك .

ومع ذلك فقد أريد لهذه العلاقة الموضوعية بن المهيج والعضو الحساس ان تتجاوز نفسها صوب علاقة الموضوعي (المهيّج آلعضو الحساس) بالذاتي (الاحساس الحالص) ، وهذا الذاتي يحدَّد بالفعل الذي يحدَّه فينا المهيَّج بواسطة العضو الحساس . والعضو الحساس يبدو لنا متأثراً بالمهيّج : والتغيرات البروتوبلاسمية والفزيائية الكياوية التي تبدو في العضو

⁽١) « وهم ينتسب الى مجموعة الأوهام البصرية – الهندسية ، ويتلخص في التطويل الظاهري لخط مستقم يتجل عند لهايتيه على تكل خطوط ماثلة قصيرة تكون زاوية منفرجة مع هذا الحط ، والتقمير الظاهري حين تكون هذه الزاوية حادة . وقد اكتشفه مولر لاير سنة ١٨٨٩ » .

الحساس لا ينتجها هذا العضو نفسه بل تأتيه من الخارج . على الأقل نحن نؤكد هذا لنظل مخلصين لمبدأ القصور الذاتي الذي يكو"ن خارجيـة الطبيعة بأسرها . فحن نقرر إذن علاقة تضايف بن النظام الموضوعي مهيِّج - عضو حساس ، ندركه حالياً ، وبن النظام الذاتي الذي هو في نظرنا مجموع الحواص الباطنة للغمير " الموضوع ، فنحن ملزمون بالاقرار بأن الكيفية الجديدة التي تبث في هذه الذاتيسة ، على ارتباط بتهيج الحس" ، ناتجــة هي الأخرى عن شيء آخر غير ذاتها . وإذا حدثت تلقائياً ، فإنها بهذا تنقطع عن كل علاقة بالعضو المتهيج ، او إذا شننا ، العلاقة التي يمكن إقامتها بينهما ستكون أية علاقة كانت . فنحن نتصور إذن وحدة موضوعية مناظرة لأقل وأقصر التهييجات الادراكية ، ونسميها : الإحساس . وهذه الوحدة نحن نهبهسا التصور الذاتي ، أعني انها ستكون خارجية محضة الأنها ، متصورة ابتداء من الهذا ، تشارك في خارجية ما هو - في ذاته . وهذه الخارجية الملقاة في قلب الاحساس تصيبه في وجوده نفسه : وسبب وجموده وفرصة وجوده في خارجه . إنه إذن محارجية عن ذاته . وفي نفس الوقت ، فإن سبب وجوده لا يقوم في واقعة ؛ داخلية ، من نوعه ، بل في موضوع حقيقي ، هو المهيِّج ، وفي التغسير الذي يؤثر في موضوع حقيقي آخر ، هو العضو الحساس . ومع ذلك لما كان من غير المتصور ان موجوداً ما ، موجوداً على مستوى وجود مــا وعاجز عن الاستناد بنفسه الى الوجود ، ممكن ان يتحدد في الوجود بموجود يقوم على مستوى وجود ميَّايز أصلاً ، فإني أتصور ، من أجل دعم الاحساس ولتزويده بالوجود ، وسطاً مجانساً له ، ومتكوناً هو الآخر في حالة خارجيــة . وهذا الوسط أنا أسميه الروح esprit او أحياناً الشعور . لكن هـــــذا الشعور انا أتصوره كشعور بالغير ، أي كموضوع . ومع ذلك فكما ان العلاقات التي أريد ان أقيمها بنن العضو الحساس والاحساس ينبغي ان

تكون كلية ، فإني أصنع ان الشعور ، متصوراً على هذا النحو ، ينبغي ايضاً ان يكون شعوري ، لا من أجل الغير ، بل في ذاتـــه . وهكذا أكون قد حددت نوعاً من المكان الداخلي فيه تتكون بعض الأشكال التي تسمى احساسات ، ممناسبة "بهيجات خارجية . وهذا المكان لما كان انفعالية خالصة ، فإني أعلن انه يتحمل إحساساته . لكني لا أفهم من هذا فقط انه الوسط الداخلي الذي يقوم لها عثابة رحم . وأنا أستلهم هنا رؤية بيولوجية للعالم ، أستعيرها من تصوري الموضوعي للعضو الحساس المنظور ، وأدَّعي ان هذا المكان الداخلي يعيش إحساسه . وهكذا نجد ان و الحياة ، رابطة سحرية أقررها بين وسط منفعل (سلبي) وعالم منفعل (سلبي) لهذا الوسط . والروح لا تنتج إحساساتها الحاصــة ، ولهذا تظل خارجية بالنسبة اليها : لكن ، من ناحيــة أخرى ، هي تمتلكها وَهَي تعيشها . ووحدة ﴿ المُعاش ﴾ و ﴿ الحي ۗ ﴾ ليست بعــدُ التصاقاً مكانياً ، ولا علاقة محوي محاو : بل هي اللمساج سحري . والروح هي احساساتها ، مع بقائها متميزة منها. ولهذا يصبر الإحساس نوعاً خاصاً من الموضوع : ساكن ، منفعل ، وُمعاش فقط . وها نحن أولاء قد اضطررنا الى إعطائه الذائية المطلقة . لكن ينبغي التفاهم على معنى كلمة : الذاتية . فإنها لا تعني هنا الانتساب الى ذات ، أعني الى هوهوية تبرَّر تلقائياً ، وذاتية عالم النفس من نوع آخر : إنها تكشف عن القصور الذاتي وغياب كل علو" . فالذاتي هو ما لا يستطيع الخروج عن ذاته . وبالقدر الذي به الاحساس ، بوصفه خارجية خالصة ، لا عكن ان يكون غير انطباع في النفس، وبالقدر الذي به ليس إلا ذاته، أي ليس إلا ذلك الشكل الذي كونه اهتراز في المكان النفسي ، فإنـه ليس علواً ، بل هو المنفعل الحالص البسيط ، والتعين البسيط لقابليتنا : إنه ذاتية لأنه ليس ابدأ حضورياً ولا امتثالياً .. وذاتي الغير - الموضوع هو مجرد صندوق مغلق . والاحساس موجود في الصندوق .

تلك هي فكرة الاحساس. وظاهر ما فيها من إحالة وعدم معقولية . وهي أولاً عَتْرَعَة اخْتَرَاعاً . ولا تناظر شيئاً بما أجرَّبه في نفسي أو على الآخرين ، ولم ندرك أبداً غير الكون الموضوعي ، وكل تعيناتنا الشخصية تفترض العالم وتنبثق كعلاقات مع العالم . والاحساس يفترض ، هو الآخر ، ان الإنسان في العالم فعلاً ، لأنه مزوَّد بأعضاء حسَّ ، و الذاتية ، الحالصة تتراءى انها القاعدة الضرورية التي ينبغي ان يُشيِّد عليها كل هذه العلاقات الَّتي قضى عليها ظهورها . وهكذا نلتقي بهذه اللحظات الثلاث للفكر : (١) من اجل تقرير الاحساس ، لا بد من الابتداء من نوع من الواقعية : فنعد الدراكنا للغير صادقاً ، وكذلك إدراكنا لحواس الغير وآلاتـــه المشيرة . (٢) وفي مستوى الاحساس ، تختفي كل هذه الواقعية ؛ فالاحساس ، وهو تغيّر متحمَّل خالص ، لا يَقْدُمُ الينا معلومات إلا عن أنفسنا ، انه من الأمور ﴿ المُعاشَّةُ ﴾ . (٣) ومع ذلك فإن الإحساس هو الذي أقدمه على انه أساس معرفي حقيقي بالأشياء : فهو لا يمكننا من تصور تركيب إحالي (قصدي) للعقل . وينبغي ان نطلق والموضوعية ، لا على رابطة مباشرة بالوجود، بل على أنواع من ضمائم الاحساسات تتصف بثبات أكر ، أو انتظام علينا ان نحدد إدراكنا للغير على هذا النحو ، وكذلك نحـــدد الاعضاء الحساسة للغير وأدوات الاشارة والتوصيل: والأمر يتعلق بتشكيلات ذاتية ذوات إحكام خاص ، هذا كل ما في الأمر . ولا يمكن ، في هـذا المستوى ، ان يتعلق الأمر بتفسير إحساسي بواسطة العضو الحساس كما أدركه لدي الغير أو عندي أنا ، بل العضو الحساس هو الذي أفسره كتشكيل من إحساساتي . وهكذا نرى الدور الذي لا مفر" منه . ان إدراكي لحواس الغسير يفيدني أساسأ لتفسر الاحساسسات وخصوصا إحساساتي ؛ وفي المقابل ، فإن احساساتي متصورة على هــــذا النحو تؤلف الحقيقة الوحيدة لإدراكي لحواس الغبر . وفي هذا الدور ، نفس الموضوع : عضو إحساس الغــــر ، ليست له نفس الطبيعة ولا نفس الحقيقة في كل مظهر من مظاهره. إنه أولاً حقيقة ، ولأنه حقيقة فهو يؤسس مذهباً يناقضه . وفي الظاهر تركيب النظرية الكلاسيكية للإحساس هو بعينه تركيب حجة الكذاب عند الكلبين ، التي تقول إنسه لأن الكريتي ' يقول الصدق فإنه كذاب . وقد رأينا ، الى جانب ذلك ، ان الاحساس ذاتية محضة . فكيف نريد ان نشيَّد موضوعاً بالذاتية ؟ إنه لا ممكن أية مجموعة تركيبية أن تخلع الصفة الموضوعية على ما هو معاش ، من حيث المبدأ . فإذا كان لا بد من وجود موضوعات في العالم ، فلا بد ان نكون ، منذ انبثاقنا ، في حضرة العالم والموضوعات. والاحساس ، وهو فكرة هجينة بن الذاتي والموضوعي ، متصورة ابتداءً" من الموضوع ، ومطبّقة بعد ذلك على الذات ، ووجود هجن لا يمكن ان يقال عنه هل هو من الواقع أو من الواجب ، الإحساس هو مجرد تهاویل عالم نفسی ، ولا بد من نبذه بکل اصرار من کل نظریة جادة في العلاقات بن الشعور وبن العالم .

لكن إذا كان الإحساس ليس إلا كلمة (جوفاء) ، فساذا في الحواس ؟ سيقر الناس من غير شك أننا لن نجد أبداً فينا ذلك الانطباع الشبح الذاتي الخالص الذي هو الإحساس ، وسيعترفون أنني لا أدرك

 ⁽١) « منالطة ابيعنديدس الكريتي تقوم عل أن أبيمنيدس الكريتي يقول ان كل الكريتية ندابون: فهل صدق في هذا ، أم كلب ؟ ان صدق -- وهو كريتي -- كلب ، وان كلب صدق ! » .

أبداً غير خضرة هذه الكراسة ، وهذه الأوراق ، ولا أدرك أبسداً إحساس الخضرة ولا حتى و شبه الخضرة و الذي يضعه هسرل على انه المادة الميولية التي تحييها الإحالة (القصد) الى أخضر موضوع ؟ وسيعلنون اقتناعهم بسهولة أنسه ، حتى لو فرضنا ان الرد الظاهرياتي ممكن ـ وهو أمر لا يزال بمعزل عن الإثبات ـ فإنه يضعنا في مواجهة موضوعات موضوعة بين أقواس ، كمضايفات خالصة لأفعال إيضاعية بتي . لكن يبقى حقاً مع ذلك ان الحواس تبقى . فأنا أرى الأخضر ، وألمس هذا المرمر الأملس البارد . قسد يسلبني حادث ما حساً بأكمله ، فأفقد البصر ، وأصبح أصم ، الخ . فا هو إذن الحس الناي لا يعطينا إحساساً ؟

الجواب سهل . فلنشهد أولا "إن الحس" في كل مكان غير قابل للإدراك . هذه المحبرة ، على المنضدة ، تعطى لي مباشرة على شكل شيء ، ومصع ذلك فهي معطاة لي بواسطة البصر . ومعنى هسذا ان حضورها حضور مرثي ، وأن لدي شعوراً بأنها حاضرة كشيء مرثي ، أي شعور بأني أراها . وفي نفس الوقت الذي فيه البصر هو معرفة بالمحبرة ، فإن البصر يفلت من كل معرفة : فليس ثم معرفة بالبصر . وحق التأمل لا يعطيني معرفة بشعوري التأمل يعطيني معرفة بشعوري التأمل يعطيني معرفة بشعوري نفهم العبارة المشهورة التي قالها أوجيست كونت : و إن العن لا يمكنها ان تبصر نفسها ه . ومن الممكن الاقرار بأن تركيباً آخر عضوياً ، وتنظيماً ممكناً لجهازي البصري بمكن عيناً ثالثة من الهسار عينينا أثناء ما تنظران . أفلا أستطيع ان أرى وألمس يدي أثناء ما تلمس ؟ لكني أتخذ حينئذ وجهة نظر الغير في حواسي : فأرى عيوناً حموضوعات ؛ ولا أستطيع ان أرى العين الباصرة ، ولا أستطيع ان ألمس اليد وهي تلمس .

يُدرك : إنه ليس مجموعــة لا متناهية من إحساساتي ، لأنبي لا ألقي أبداً غير موضوعات العالم ؛ ومن ناحية أخرى إذا ألقيت نظرة تأملية على شعوري ، فإني ألقي شعوري بهذا الشيء أو ذاك في العالم ، لا حسي الابصاري أو اللمسي ؛ وأخيراً إذا استطعت أن أرى أو أن ألس أعضائي الحساسة ، فإني تنكشف لي موضوعات خالصة في العالم ، لا نشاط كاشف أو بان . ومع ذلك ، فإن الحس موجود هناك : فهنا البصر واللمس والسمّع .

لكن لو أنى ، من ناحية أخرى ، تأملت نظام الموضوعات المرثية الَّتِي تبدو لي ، فإني ألاحظ أنها لا تتجلى لي على ترتيب ما ، إنهــــا موجهة . فما دام الحس لا يمكن ان محدَّد بفعل لا يمكن إدراكه ولا بتوال من الأحوال المعاشة ، فينبغي علينا ان نحـــاول تحديده بواسطة موضوعاته . فإذا لم يكن البصر مجموع الإحساسات البصرية ، أفلا يمكن أن يكون نظام الموضوعات المرثية ؟ وفي هذه الحالة ، لا بد ان نعود الى فكرة التوجيه هذه التي أشرنا اليها منذ قليل ، وأن نحاول استكناه معناها . فلنلاحظ أولاً أنَّها تركيب مكون للشيء . فالشيء يبدو على أرضية العالم ويتجلى في علاقة خارجية مع و هذات ، (جمع : هذا) أخرى ظهرت . وهكذا فإن انكشافه يتضمن التكوين المكملّ لأساس غير ميّايز هو المجال الإدراكي الشامل أو العسالم . والتركيب الصوري لهَذُه العلاقة بن الشكل والمضمون ضروري " إذن ؛ وبالجملة فإن وجود مجال بصري أو لمسي أو سمعي هو ضرورة" : فالصمت ، مثلاً ، هو المجال الصوتي للضجات غير الممايزة الذي يشتبك فيه الصوت الخاص الذي ننظر فيه . لكن الرابطة المادية لمثل هذا الهذا مع المضمون رابطة مختارة ومعطاة معاً . إنها مختارة من حيث ان انبثاق ما هو لذاتـه هو سلب صريح باطن لمثل هذا الهذا على أساس العالم: فأنا أنظر الفنجان

توزيع أصلي للهذات ، يظهر واقعية انبثاقي . من الضروري ان يظهر لي الكتاب عن يمن أو عن شمال المنضدة . لكن من الممكن contingent أن يظهر لي عن شمال ، وأخبراً أنا حرٌّ في ان أنظر الكتاب على المنضدة أو المنضدة حاملة الكتاب . وهذا الامكان بن ضرورة وحرية اختياري هو الذي نسميه الحس . وهو يتضمن ان الموضوع يظهر دائماً كله في آن واحد _ إنه المكعّب ، والمحرة ، والفنجان هي التي أراها _ لكن هذا الظهور يقوم دائماً في منظور خاص يعبر عن علاقاتـــه في أعماق العالم وسائر الهذات . إنها دائماً نغمة الكمان هي التي أسمعها . لكن من الضروري ان أسمعها من خلال الباب أو من خلال النافذة المفتوحة أو في قاعة الموسيقي : وإلا لم يكن الموضوع بعدُ في وسط العــــالم ولن يتجلى بعدُ لموجود " منبثق " في " العالم . ومن ناحيــــة أخرى إذا صع ان كل الهذات لا يمكن ان تظهر في وقت واحد على أساس العالم وان ظهور بعضها يثير اندّماج بعضها الآخر في الأساس (المضمون) ، وإذا صح ان كل هذا لا يمكن ان يظهر إلا بطريقة واحـــدة في آن واحد ، مع أنه يوجد بالنسبة اليه ما لا نهاية له من انحساء الظهور ، فإن قواعد الظهور هذه ينبغي ألا تعد ذاتية ونفسانية : إنها موضوعية خالصة وتصدر عن طبيعة الأشياء . وإذا حجبت المحبرة عنى جزءاً من المنضدة ، فهذا لا ينشأ عن طبيعة حواسي ، بل عن طبيعــة المحبرة والضوء . وإذا تضاءل الشيء كلما ابتعد ، فينبغي ألا نفسر ذلك عن طريق وهم المشاهد ، بل بقوانين المنظور الحارجية . وهكذا ، بواسطة هذه القوانين الموضوعية ، يتحدد مركز إشارة موضوعي تماماً : هو العمن ، مثلاً ، من حيث أنه على صورة اجهالية لمنظور ، تكون العين هي النقطة التي تتجه اليها كل الخطوط الموضوعية . وهكذا ، المجاّل الإدراكي يحيل الى مركز محدد موضوعياً جده الإشارة وواقع في نفس المجال الذي يتوجه من حوله . غير ان هذا المركز ، كتركيب للمجال

الإدراكي المعتبر ، نحن لا نراه : اثما نحن هو . وهكذا ، محيل الينا نظام الأشياء على العالم دائماً صورة موضوع لا يمكن ، من حيث المبدأ أن يكون موضوعاً بالنسبة الينا لأنه هو ما ينبغي علينا أن نكونسه . وهكُذا يتضمن تركيب العــــالم أننا لا نستطيع أَن نرى دون ان نكون مرثيين . والإشارات في داخل العالم لا يمكن أن تنم الا الى موضوعات العالم ، والعالم المرثي محدد دائماً موضوعاً مرثياً الله تشير منظوراتـــه وترتيباته . وهذا الموضوع يظهر في وسط العالم وفي نفس الوقت مثل العالم ؛ إنه معطى دائماً بالاضافة مع أية مجموعة أخرى من الموضوعات ، لأنه محدًّد بانجاه هذه الموضوعات : وبدونه ، لكن يكون ثم انجاه ، لأن كل الاتجاهات ستكون سواء ؛ إنسه الانبثاق الممكن لاتجاه بسن الإمكان اللامتناهي لتوجيه العالم ؛ إنه هذا الاتجاه مرفوعاً الى درجـــة المطلق . لكن على هذا المستوى ، لا يوجد هذا الموضوع بالنسبة الينا إلا على هيئة إشارة مجردة : إنه ما يشير به كل شيء ، وما لا أستطيع إدراكه من حيث المبسدأ ، لأنه هو من أنا . ومن أنا ، من حيث المبدأ ، لا مكن أن يكون موضوعاً بالنسبة الى من حيث أنني هو . والموضوع الَّذي تشير اليه أشياء العالم وتحدق به من حواليه هو لذاته ، المسافات ابتداءً من مركز ، بفعل النشر هذا نفسه ، يحدد موضوعاً هو نفسه من حيث أنسه يشار اليه بالعالم ولا أستطيع ان أرى عيانسه كموضوع لأني أنا هو ، أنا الحضور لنفسي كوجود هو عدم نفسه . وجود " في " وسط " العالم بواسطة العالم الذي يحققه ، وهـــــذا لا يمكن ان يكون بخلاف هذا ، لأنه لا توجاً أية طريقة أخرى للاتصال بالعالم غير الكون في العالم . وسيكون من المستحيل على ً ان أحقق عالماً لن أكون فيه ، ويكون مجرد موضوع للتأمل المحلِّق . لكن على العكس

لا بد ان أضع نفسي في العالم كها يوجد العالم وان أستطيع العلو عليه . وهكذا ان أقول إنني دخلت في العالم ، و جثت الى العالم ، أو هناك عالم أو لي جسم – كل هذه الأقوال تعبر عن شيء واحد . وبهذا المعنى ، جسمي في كل مكان على العالم : إنه هناك ، في كون فانوس الفاز عجب الشجرة التي تنمو على الرصيف ، وهو أيضاً في كون غرفة السطوح ، هناك في أعلى ، هي فوق نوافذ الطابق السادس ، أو في كون السيارة المارة تتحرك من اليمين الى الشهال ، خلف عربة النقل ، أو أن المرأة التي تعبر الطريق تبدو أصغر من الرجل الجالس على شرفة أو أن المرأة التي تعبر الطريق تبدو أصغر من الرجل الجالس على شرفة المقهى . وجسمي في آن واحد له نفس امتداد العالم ، منتشراً خدلال الأشياء ، وفي نفس الوقت عتشداً (مكوماً) في هذه النقطة الوحيدة التي تشير كلها اليها والتي هي أنا دون ان أستطيع معرفة ذلك . وهذا ينبغي ان يمكننا من فهم معنى الحواس .

والحس لا يعطى قبل الموضوعات المحسوسة ؛ أليس قابلا لأن يظهر لغير أنه موضوع ؟ وهو أيضاً ليس معطى بعدها : ولا بد حينئد من افتراض عالم من الصور غير القابلة للاتصال ، هي مجرد نسخ عن الواقع ، دون أن يكون من الممكن تصور آلية ظهورها . إن الحواس متواققة مع الموضوعات ؛ بسل هي الأشياء بأشخاصها ، كما تنكشف لنا في المنظور . وهي تمثل فقط قاعدة موضوعية لهلا الانكشاف . وهكذا لا ينتج البصر احساسات بصرية ؛ ولا يتأثر بأشعة مضيئة ، بل هو مجموع كل الأشياء المرثية من حيث أن علاقاتها الموضوعية والتبادلية تشر دائماً كلها إلى مقادير محتارة معلومة — ومنفصلة في نفس الوقت تمتر دائماً كلها إلى مقادير محتارة معلومة — ومنفصلة في نفس الوقت كمقاييس وإلى مركز معلوم للمنظور . والحس ، من وجهة النظر هذه ، كمقاييس وإلى مركز معلوم للمنظور . والحس ، من وجهة النظر هذه ، عمقاييس والى مركز معلوم للمنظور . والحس ، من وجهة النظر هذه بحمقاييس والى مركز معلوم المنظور . والحس ، من وجهة النظر هذه بحمقاييس والى مركز معلوم المنظور . والحس ، من وجهة النظر هذه بحمقايات التي يمكن تسجيلها في بحمل الرؤية و باغلاق الجفون ، هي واقعة خارجية لا تحيل إلى التنقياء على الرؤية و باغلاق الجفون ، هوضوع مسدرك بن سائر ناته التية الإدراك . فالجغن ، في الواقع ، موضوع مسدرك بن سائر التية الإدراك . فالجغن ، في الواقع ، موضوع مسدرك بن سائر

الموضوعات ويحجب عني سائر الموضوعات تبعاً لعلاقته الموضوعية سما : عدم رؤية موضوعات غرفتي بعد ُ لأنني أغلقت عيني" ، هو رؤية ستارة جَعْنِي ؛ وبنفس الطريقة ، إذا وضعت قفازي عسلي مفرش منضدة ، عدم رؤيتي هذا الرسم على المفرش هو رؤية القفاز . وبالمثل، الأعراض التي تؤثر في حسّ ما تنتسب دائماً إلى منطقة موضوعات : ﴿ أَنَا أَرَى الأصفر ، ، لأنى مصاب بالصفراء ، أو لأنني ألبس منظاراً أصفر . وفي كلتا الحالتين ، سبب الظاهرة ليس في تغيير ذاتي للحواس ، ولا في تغيير عضوي ، بل في علاقة موضوعية بين الموضوعات العالمية (نسبة إلى العالم) : وفي كلتا الحالتين ، نحن نرى « من خلال » شيء ، وحقيقة رؤيتنا موضوعية . وإذا كان مركز الاشارة البصرية قد تحطم ، على نحو أو آخر (والتحطيم لا يمكن أن ينشأ إلا عن نمو العالم وفقاً لقوانينه الحاصة ، أي معبّراً عن واقعيني على نحو مـــا) ، فإن الموضوعات المرثية لا تنعدم بهذا ، بـــل تستمر في الوَجود بالنسبة إلى " لكنها توجد بدون أي مركز إشارة كشمول مرثي ، دون أي ظهور لأي و هذا ۽ خاص ، أعني في التبادلية المطلقة لعلاقاتها . وهكذا فإن انبثاق ما هو 🖰 لذاته في العالم الذي يوجد في نفس الوقت العالم كشمول للأشياء والحواس كطريقة موضوعية تتبدى عليها صفات الأشياء. والمهم أساساً هو علاقتي بالعالم ، وهذه العلاقة تحسدد في نفس الوقت العالم والحواس ، وفقاً لوجهة النظر الّي تتخذ . والعمى ، والدالتونية ، وقصر النظر تمثل أصلاً الطريقة التي بها يوجد بالنسبة إلى عالم ، أي أنهــــا تحدد معناي البصري من حيث ان هذا هو واقعية انبثاقي . ولهذا فإن حسى " يمكن ان أيعرف ومحدَّد موضوعيًّا بواسطني ، ولكن على خلاء الكونية يحدُّ في المجرد الإشارات التي تعطيني إياها الأشياء حول حسَّي ، وأن يشيد الحس" ابتداء" من هذه الاشارات كما يشيد المؤرخ شخصية

تاريخية تبماً للآثار التي تدل عليها. وفي هذه الحالة أنا شيدت العالم على ميداً المعقولية الحالصة بتجردي من العالم بواسطة الفكر : فأنا أحلق فوق العالم دون أن أعلق به ، وأضع نفسي في موقف الموضوعية المطلقة ، ويصبح الحس موضوعاً بسين الموضوعات ، ومركزاً نسبياً للاشارة ، يفترض هو نفسه إحداثيات . لكني بهذا أقرر في الفكر نسبية مطلقة للعالم ، أي أنني أضع المساواة المطلقة بين كل مراكز الإشارة . إني أحطم عالمية العسالم ، دون أن أشعر بذلك . وهكذا ، يدعوني العالم — بإشارته باستمرار إلى الحس" الذي هو أنا وبدعوتي إلى إعادة بنائه سيطوني إلى استبعاد المعادلة الشخصية التي هي أنا بسأن أرد إلى العالم مركز الإشارة العالمي الذي بالنسبة اليه يترتب العالم . لكني ، مهذا ، علائقي بالعالم ، وأضع نفسي في حالة تحليق ، والعالم يزول في التساوي الطلق لعلاقاته المكنة اللامتناهية . والحس ، هـو وجودنا في التساوي العالم من حيث انه ينبغي علينا أن نكونه عـلى شكل وجود في العالم . العالم .

وهذه الملاحظات من الممكن تعييمها ، ويمكر ان تنطبق على جسمي كله ، من حيث أنه مركز الاشارة الكلي الذي تسدل عليه الأشياء . خصوصاً ، ليس جسمي ما سمي منذ وقت طويل باسم و مقر الحواس الحمس و فقط ، بل هو ايضاً الآلية والهدف من أفعالنا . ومن المستحيل تمييز و الإحساس و من و الفعل و ، وفقاً للغة علم النفس الكلاسيكي : وهذا ما أشرنا اليه حياً لاحظنا أن الواقع لا يتمثل لنسا كشيء ولا كأداة ، بل كشيء أداة . ولهذا نستطيع أن نتخذ خيطاً حادياً ، في دراستنا للجسم من حيث هو مركز للعقل ، البراهين التي الخدين في الكشف عن الطبيعة الحقيقية للحواس .

وحين نصوغ مشكلة العقل ، نجازف بالسقوط في خلط ذي نتاثج

خطيرة . فحين أمسك جذا القلم وأغسه في المحبرة ، أنا أفعل . لكن إذا تطلعت إلى بطرس الذي يقرُّب ، في نفس الوقت ، كرسياً من المنضدة ، فإني أشاهد ايضاً أنه يفعل . فهنا إذن مخاطرة واضحة بارتكاب الغلط الذي كشفنا عنه بمناسبة الحواس ، أي أن نفسّر فعلنا كما هو " لذاته ابتداءً من فعل الغير . ذلك أن الفعل الوحيد السذي أستطيع أن اعرفه في نفس الوقت الذي يتم فيه هو فعل بطرس ، فأرى حركته وأحدد هدفه في نفس الوقت ؛ إنه يقرُّب كرسيًّا من المنضدة من أجل أن يتمكن من الجلوس إلى هذه المنضدة وكتابة الرسالة التي قال لي إنه يريد كتابتها . وهكذا أستطيع إدراك كـــل المواقف الوسطى للكرسي والجسم الذي يحركه كتنظيات آلية : إنها وسائل من أجل الوصول إلى غاية ُيسمى اليها . وجسم الغبر يظهر لي هنا إذن كحالة وسط آلات أخرى . ليس فقط كأداة لصنع أدوات ، بــل وأيضاً كأداة لتشغيل اهوات ، وبالجملة كآلة - أدآة . فإذا فسرت دور جسمي بالنسبة إلى فعلي ، على ضوء معلوماتي عن جسم الغير ، فسأعد نفسي إذن متصرفاً في الة أستطيع التصرف فيها كما أشاء ، وهي بدورهــــا ، تنظم سائر الآلات وفقاً لَغرض معن أسعى اليه . وهكذا نُعود إلى التمييز الكلاسيكي بين النفس والجسم : النفس تستخدم الأداة التي هي الجسم . والتوازي مَّع نظرية الإحساس تام ": ذلك أننا شاهدنا أن هذه النظرية بدأت من معرفة حس الغير وزودتني بعد ذلك عواس شبيهة تماماً بالأعضاء الحساسة الِّي شاهدتُها عَنْد الآخرينَ . وشاهدنًا ايضاً الصعوبة الَّني تعبَّرض فوراً مثل هذه النظرية : ذلك أنني حينتذ أدرك العالم والعضو الحساس للغير من خلال حسي أنا ، وهو عضو مشوِّه ، ووسط نافر لا ممكن أن يزودني بمعلومات عن انفعالاتي أنا . وهكذا فإن نتائج النظرية تحطم موضوعية المبدأ الذي أفاد في تقريرها . ونظرية الفعل ، ولها تركيب مشابه ، تلقى صعوبات مشابه ، فاذا بدأت من جسم الغير ، فسإني

أدركه كآلة ومن حيث أنني أستخدمه كآلة أو أستطيع في الواقع أن استخدمه للوصول إلى غايات لا أستطيع الوصول اليها بمفردي ، وأنا أستثير أفعاله إمـــا بأوامر أو بإلباسات ، وأستطيع أيضًا أن أستثيرها بواسطة أفعالي أنا ، وفي نفس الوقت لا بد من اتخاذ الحيطة في مواجهة أداة إدارتها خطرة دقيقة . وأنا بالنسبة اليها في الموقف المعقد الــــذي يقفه العالم من الآلة - الأداة حين يوجه ، في وقت واحد ، حركاتها ويتجنب أن تنشب فيه . ومن هنا فإنه لاستغلال جسم الغير ، لصالحي لأكبر درجــة ، فإني في حاجــة إلى آلة هي جسمي أنــا ، كما أنني ، لإدراك أعضاء الغير الحساسة ، أحتاج إلى أعضاء حساسة اخرى هي أعضائي أنا . فإذا تصورت إذن جسمي على صورة جسم الغير ، فإنه يبدو لَي آلة في العالم عـــلي أن أديرها بدقة ، وهو عثابة مفتاح لإدارة سائر الأدوات . لكن علاقاتي مع هذه الآلة الممتازة لا يمكن هي نفسها أن تكون إلا تكنيكية ، وأنَّا في حاجة إلى آلة لإدارة هذه الآلة ، وهذا يحيلنا إلى غير نهاية . وهكذا فإني إذا تصورت أعضافي الحساسة كما أتصُّور أعضاء الغبر ، فإنها ترى في حاجة الى عضو حساس لإدراكها ــ واذا أدركت جسمي كآلة شبيهة بجسم الغير ، فإنه يتطلب آلة لإدارته ـ واذا رفضنا هذا التسلسل الى غير نهاية ، فلا بد لنا من الإقرار صِدْه المفارقة : آلة فيزيائية تديرها نفسي ، وهو أمر من شأنه، كما نعرف ، أن يوقعنا في شكوك واشكالات في غاية التعقيد . فلننظر هل نستطيع ان نحــــاول هنا وهناك أن نعيد الى الجسم طبيعته - لنا . ان الموضوعات تنكشف لنا في داخــل مركب من الأدواتية تحتل فيه مكانة معينة . وهذه المكانة لا تتحدد بإحداثيات مكانية ، بل بالنسبة الى محاور اشارة عملية . • الزجاجة على اللوحة ، معنى هذا أنه ينبغي الاحتياط حتى لا تنقلب الزجاجة اذا نقلنا اللوحة (الصينية) . وعلبة السجاير على المدخنة : معنى هذا أنه ينبغي اجتياز مسافة ثلاثة امتار إذا

شئنا الذهاب من البيبة إلى التبغ مع تجنب بعض العقبات من حوامــــل وكراسي ، الخ ، القائمة بن المدخنة والمنضدة . وصدًا المعنى فـــإن الإدراكُ لا يتميّز أبدًا من التنظيم العملي للموجودات في العالم . فكل أداة تحيل إلى أدوات اخرى : إلى مفاتيحها وإلى ما هي مفتاح لها . لكن هذه الإحالات لن يدركها شعور تأملي خالص : فبالنسبة إلى مثل هذا الشعور ، المطرقة لا تميل إلى المسامير ، بل هي بجانبها ، ثم ان التعبير و بجانب ، يفقد كل معناه إذا لم يرسم طريقاً يمضي من المطرقة إلى المسار ، وينبغي اجتيازه . والمكان الأصلِّي الذي يُنكشف لي هو المكان الطريقي hodologique : وتشقه طرقات ومسالك ، وهو آ لي" (أي يصلح آلة) وهو موقع الأدوات . وهكذا العالم،منذ انبثاق ما لذاتي، ينكشَف كإشارة إلى أعمال ينبغي أداؤها ، وهذه الأعمال تشير إلى أعمال أخرى ، وهذه الى غبرها ، وهكذا باستمرار . وينبغي ان نلاحظ مع ذلك انه اذا كان الإدراك والفعل ، من وجهة النظر هذه ، غير قابلين للتمييز ، فإن الفعل يتجلى مع ذلك كنوع من فعالية المستقبل التي تتجاوز وتعلو على المدّرك الخالص البسيط . والمدرك Ie pergu ، لما كان هو ما لذاتي حضوراً له ، ينكشف لي كاشتراك في الحضور ، اله اتصال مباشر ، واعتناق حاضر ، انه يمسي . لكنه بهذه المثابة يتقدم دون ان أستطيع في الحاضر أن أدركه . والشيء المدرك ذو وعود واغراءات ، وكلُّ خاصية من الخصائص الَّي يعدني بكشفها ، وكل ترك موافَّق عليه ضميناً ، وكل احسالة تشر الى الموضوعات الاخرى تلزم المستقبل . وهكذا أنا في حضرة أمور ليست الا وعوداً ، وراء حضور لا ممكن التعبير عنه ولا استطيع أن أملكه وهو 1 الموجود - هناك 1 الحالص للأشياء ، أعني وجودي ، وواقعيني ، وجسمي . ان الفنجان هناك ، والذي يشير اليه كل شيء ، لكني لا أراه . واذا اردت ان أراه ، أي أن اوضحه ، واجعله ، يظهر على أساس فنجان ، ، فلا بد ان امسك بالفنجان من يده واقلبه : وقاع الفنجان في نهايسة مشروعاتي ، ويستوي ان يقسال ان التراكيب الاخرى للفنجان تشير اليه كمنصر لا غنى عنه للفنجان ، او ان يقال انها تدلني على الفعل الذي يجعلني املك الفنجان في معناه على خير نحسو . وهكذا العالم ، كمضايف للإمكانيات التي هي انا ، يظهر ، منذ انبثاقي عسلى انه المخطط الماثل لكل افعائي الممكنة . والإدراك يتجاوز نفسه طبعاً صوب الفعل ، بل انسه لا يستطيع ان ينكشف الا في وبواسطة مشروعات الفعل ، ان العالم ينكشف و كتجويف مستقبل دائماً » لأننا دائها مستقبل بالنسبة الى انفسنا .

ومع ذلك ، فلا بد ان نلاحظ ان مستقبل العالم هذا ، الذي ينكشف لنا على هذا النحو ، موضوعية تماساً . والأشياء - الآلات تشير الى الات أو طرائتي موضوعية لاستعالها : فالمسار ينبغي ان ه يطرق ، على هذا النحو أو ذاك ، والمطرقة ، وينبغي ان تمسك من يدها ، ، المغ . وكل خواص الأشياء والفنجان و ينبغي ان يمسك من يده ، ، المغ . وكل خواص الأشياء هذه تنكشف مباشرة ، وصيغة الحال الواجبة (الجيرونديف في الالتينية) تعبر عنها خير تعبير . ولا شك في أنها مضايضة لمشروعات ليست تعبر عنها خير تعبير . ولا شك في أنها مضايضة لمشروعات ليست وضعية thetiques هي نحن ، لكنها تنكشف فقط كتراكيب للعالم : فوصعا على المكانيات ، غيابات ، أدواتيات . وهكذا يبدو لي العالم موضحا على نحو موضوعي : فهو لا يحيل أبداً الى ذاتية خالقة ، بل الى لامتناهي المركبات الأدوات .

ومع ذلك ، فإن كل آلة (أداة) تحيل الى آلة أخرى ، وهذه الى غيرها ، وكلها تنتهي بالإشارة الى أداة تكون عثابة مفتاح لهسا جميعاً . ومركز الإشارة هذا ضروري ، وإلا لاختفى العام ، بصيرورة كل الأليات متساوية ، وذلك بعسلم الهايز الشامسل للأحوال (صيغ

الحبرونديف) الـــواجبة . فقرطاجنة (ينبغي القضاء عليها ، dalenda بالنسبة إلى الرومان ، أمسا بالنسبة إلى القرطاجنيين و فينبغي خدمتها ، servanda . وبدون علاقة مع هذه المراكز لا تُكون شيئاً ، بل تسترد سوية ما هو 🖰 في ذاته، لان كلا الحالن الواجبتن تقضي على الاخرى. ومع ذلك فينبغي ان نرى ان المفتاحليس معطى أبداً لي ، وإنما و مشار اليه في الخلاء ، فقط . وما أدركه موضوعياً في الفعل ، هو عــالم من الآلات التي يتعلق بعضها ببعض ، وكل واحد منهــا ، من حيث أنه يُدرَكُ في الفعل الذي به أتكيف معه وأتجاوزه ، عيل إلى آلة أخرى ينبغي ان تمكني من استخدامها ، وجذا المعنى محيل المسار إلى المطرقة، والمطرقسة تحيل إلى اليد ، وإلى الذراع اللتين تستخدماتها . لكن فقط بالقدر الذي به أجعل الغبر يدق مسامير ، تصبح السد والذراع بدورهما آلات أستخدمها انا ، وأتجاوزهما نحو إمكانيتها . وفي هذه الحالة تحيلني يدُ الغير إلى الآلة التي تمكنني مــن استخدام هذه اليد (التهديدات - الوعود - الاجور ، الغ) . والحد الاول حــاضر" في كل مكان لكنه مشار "اليه فقط: إنى لا أدرك يدي في فعل الكتابة بل فقط القلم الذي يكتب ؛ ومعنى هذا أنني أستخدم القلم لرسم حروف ، لا يدي الإمساك القـلم . ولست ، بالنسبة إلى يدي ، في نفس الموقـف المستفيد الَّذي بالنسبة ٰ إلى القلم ؛ فأنا يدي . أعني انها وقف الإحالات ونهايتها. واليد هي فقط الانتفاع بالقلم. وبهذا المعنى تكون في نفس الوقت الحدُّ غير المعروف وغير المستخدم الذي تدل عليسه الآلة الاخبرة للسلسلة : ق كتاب ليكتب _ حروف لترسم على الورق _ قـلم ، ، وفي نفس الوقت اتجاه السلسلة كلهـــا : والكتاب المطبوع هو نفسه يشير اليها ، لكني لا أستطيع إدراكها – على الاقل من حيث هي تفعل – إلا كإحالة مستمرة زائلة لكل السلسلة . فثلاً في مبارزة بالسيف ، او بالعصا ، العصا هي التي ألاحظهـــا بعيوني وأمارسها ؛ وفي فعل الكتابة سن القلم هي التي أنظر اليها ، في ارتباط تركيبي مع الخط او المربعـــات المرسومة على ورقة الكتابة . لكن يدي قد اختفت ، لقد ضـــاعت في النظـام المعقد للآلية من اجل ان يوجد هذا النظام . إنهـــا معنـــاه واتجاهه فقط .

وهكذا يبدو لي اننا نجد انفسنا أمام ضرورة متناقضة مزدوجة : لما كانت كل آلة غير قابلة للاستعال ... بل والإدراك ... إلا بواسطة آلة أخرى ، فإن الكونَ إحالة " موضوعية لا تنتهي من أداة إلى أداة . وبهذا المعنى فإن تركيب العالم يتضمن اننا لا نستطيع ان نولج انفسنا في مجال الأدواتية إلا بـــأن نكون نحن أدوات ، ولا نستطيع أن نؤثر دون ان نتـــأثر . لكن من ناحية ، لا يمكن مركب الأدواتية ان ينكشف إلا بتعيين معنى أصلي لهذا المركب ، وهذا التعيين هو نفسه عملي وفعال ـــ دق مسار ، بذر حبوب . وفي هذه الحسالة فإن وجود المركب محيل فوراً إلى مركز . وهكذا هـذا المركز هــو في آن واحد أداة محددة موضوعياً بالمجال الآلي الذي محيل اليه وإلى الأداة التي لا نستطيع استخدامها لأننا سُنحال إلى غير نهاية . وهذه الآلة ، نحن لا نستخدمها ، بـــل نحن هي . وليست معطاة لنا إلا بالنظام الأدواتي للعالم ، والمكان الهودولوجي ، والعلاقات المتواطئة أو التبادلية للآلات ، لكنها لا مكن ان تعطى لعملي : وليس ينبغي علي ً ان اتكيف وإياها ، ولا ان اكيف معها أداة أخرى ، بل هي تكيفي نفسه مع الأدوات ، التكيُّف الذي هو انا . ولهذا ، فإننا إذا وضعنا جانباً التشييد الماثل لجسمنا وفقاً لجسم الغير ، تبقى طريقتان لإدراك الجسم : فهو إما معروف ومحدَّد موضوعياً ابتداءً من العالم ، لكن على خلاء ؛ ويكفي لهذا ان يشيد الفكر العقلي الآلة التي هي أنا ابتداءً من إشارات تعطيها الآلات (الأدوات) التي استخدمها ، لكن في هذه الحـالة الأداة الأساسية تصبح مركز إشارة نسبيًّا يفترض هــو نفسه أداة أخرى لاستخدامه ، وجداً تختفي ادواتية

العالم ، لأنها تحتاج ــ من أجل الانكشاف ــ إلى إشارة إلى مركز مطاق للأدواتية ؛ وعالم الفعل يصبح العالم المجعول في العلم الكلاسيكي، والشعور يحلَّق فوق كون من الحارجية ولا ممكنه بعدُّ ان يدخل في العلم بأي حال. فإما ان الجَسم معطى عينياً وعلى امتلاء مثل ترتيب الأشياء نفسه 4 الحالة يكون حـــاضراً في كل فعل ، وإن كان مستوراً ــ لأن الفعل يكشف عن المطرقة والمسامر ، والضابط (الفرملة) وتغيير السرعة ، لا عن القدم التي تضبط أو اليد التي تطرق ــ إنه معاش لا معروف. وهذا هو ما يفسر كون ۽ احساس المجهود ۽ المشهور الذي حاول به مين دي بيران أن بجيب عن تحدّي هيوم ــ هو أسطورة نفسانية . إننا ليس لدينا أبداً إحساس عجهودنا ، وليس لدينا أيضا الاحساسات السطحية ، والعضلية ، والعظمية ، والأطرافية ، والجلدية التي حاولوا بها التعويض عنه : إننا ندرك مقاومة الأشياء ، فسا أدركه حين أريد رفع هذه الزجاجة إلى في ، ليس هو مجهودي ، بـــل ثقلها ، أعني مقاومتها للدخول في مركب أدوات أظهرته انا في العسالم . وبشلار ١ Bachelard يأخذ _ عن حق _ على مذهب الظاهريات أنه لا محسب حساباً كافياً لما يسميه و معامل المضادة ، coefficient d'adversité في الأشياء . وهذا صحيح ، وينطبق على العلو عند هيدجر كما ينطبق على الإحالة عند تُعسِرل . لكن ينبغي ان نفهم أن الأدوائية هي الأولى : فبالنسبة إلى مركب أدواتية أصلي تكشف الأشياء عن مقاوماتها ومضاداتها. فالمسار البرعمة يبدو أكبر مما ينبغي كي يدار في الثقب ، والحسامل ضعيف جـــداً لا يقوى على حمل الثقل الذي أريـــد له ان محمله ، والحجر اثقل من ان بمكن رفعه حتى أعلى الجدار ، الخ . وأشياء

⁽١) بشلار : ﴿ المَاءُ وَالْأَحَلَامُ * ، سَنَةً ١٩٤٣ ، عَنْدُ النَّاشُرُ جَوْزِيْهُ كُورْتِي .

أخرى تبـــدو مهدِّدة لمركب أداة مُقرر ، والنوء والبَّرَد بالنسبة إلى المحصول ، وحشرة الفولوكسيرا بالنسبة إلى الكروم ، والنار بالنسبة إلى . البيت. وهكذا من شيء إلى آخر ومن خلال مركبات الأدوائية المقدرة، تهديدها يمتد حتى مركز الاشارة الذي تشير اليه كل هذه الأدوات ، وهو بدوره يشر اليها من خلالها . ومهذا المعنى تكون كل وسيلة مواتية ومعاكسة في آنَّ واحسد ، لكن في حدود المشروع الأساسي المتحقق بانبثاق ما هو $^-$ لذاته في العالم . وهكذا جسمي يشار اليه أصلاً بواسطة المركبات الأدوانية ، وفرعياً بواسطة الآلات المدمَّرة ، إني أعيش جسمي في خطر على الآلات المهدِّدة كما هي الآلات الطبِّعة . إنه في . كل مكان : فالقنبلة التي تهدم بيتي تمس أيضاً جسمي ، من حيث ان البيت كان إشارة إلى جسمي . ذلك ان جسمي بمتد دائهاً خــــلال الأداة التي يستخدمها : إنه على طرف العصا التي أتوكأ عليها ضد الأرض ؛ وعلى طرف المناظير الفلكية التي تبيّن لي الكواكب ؛ وعلى الكرسي ، وفي البيت كله ، لأن جسمي هو تُكيُّني مع هذه الأدوات. وهكذا ، عند نهاية هذا العرض ، تلاقى الاحساس والفعل وصارا امراً واحداً . وتخلينا عن تزويد انفسنااولاً بجسم من اجـــل ان ندرس بعد ذلك الكيفية التي بها ندرك او نغير العالم من خلاله . لكن ، على العكس ، جعلنا الأساس في انكشاف الجسم بما هو كذلك ـــ هو علاقتنا الأصلية بالعالم، اعني انبثاقنا نفسه في وسط الوجود . فليس الجسم هـ و بالنسبة إلينا هُو الأُول وأنه يكشف لنا الأشياء ، نجـــد ان الأشياء -الأدوات هي التي تدلنا على جسمنا ، في ظهورها الأصلي . إن الجسم ليس حائلاً بن الأشياء وبيننا : بل هو فقط يظهر الفردية وإمكانيــة علاقتنا الأصلية بالأشياء – الادوات . وبهـــذا المعنى ، حددنا الحسَّ والعضو الحساس بوجه عام بوصفه وجودنا في العالم من حيث ان علينا أن نكونه على شكل وجود " في " وسط" العــــالم . كذلك نستطيع

بالمثل ان نحد الفعل بأنه وجودنا - في - العالم، من حيث أن علينا ان نكر تدعلي شكل وجود - أداة - في - وسط - العالم لكني اذا كنت في وسط العالم فذلك لأنني جعلت أن ثم عالماً وذلك بالعلو على الوجود صوب ذاتي ؛ وإذا كنت آلة للمسالم فذلك لأنني جعلت أن ها هنا أدوات (آلات) بوجه عام ، وذلك عن طريق مشروع (اسقاط) نفسي نحو إمكانياتي . إذ لا يمكن أن تكون ثم أجسام إلا في العالم ، ولا بد من علاقة اولية كي يوجد هذا العالم . ويمعني ما الجسم هو ما أنا أكونه مباشرة ؛ ويمعني آخر أنا مفصول عنه بالسمك اللانهائي للعالم ، وهو معطى لي بانحسار العالم نحو واقعيني ، وشرط هذا الانحسار الدائم هو التجاوز الدائم الم المحلوب المواطب المائم المحلوب المح

والآن نستطيع ان نحـــدًد الطبيعة - لنا الخاصة بجسمنا . ذلك أن الملاحظات السابقـــة تمكننا من ان نستنتج ان الجـــم هو دائماً المتجاوز le depassé . ذلك ان الجسم ، كمركز إشارة حسية ، هو ما وراءه أنا اكون ، من حيث أنني مباشرة حاضر ً للزجـــاجة او المنضدة او الشجرة البعيدة الـــــي أدركها . والإدراك لا يمكن ان يُمَّ إلا في نفس المكان الذي فيه ُيدرَ ك الموضوع وبغير مسافة . وفي نفس الوقت يبسط المسافات ، وما بالنسبة إليه الموضوع المُدرَك يشير الى مسافته كخاصية مطلقة لوجوده، هو الجسم . وبالمثل ، الجسم ، كمركز آلي للمركبات الأدوات ، لا يمكن ان يكون إلا المتجاوز : إنه ما اتجاوز صوب مزج جديد للمركبات ، وما عليَّ دائماً أن أتجاوزه ، مها يكن المزج الآلي اللَّبي أصل إليه ، لأن كلُّ مزج ، منذ أن محجَّره تجاوزي في وجوده، يدل على الجسم كمركز إشارة لكونه المتحجر . وهكذا الجسم ، لما كان المتجاوز ، فإنه هو الماضي . إنه الحضور المباشر فيما هو 🖳 لذاته للأشياء الحسية ، من حيث ان هذا الحضور يشير إلى مركز إشارة وأنه متجاوَّز فعلاً ، إما نحو ظهور و هذا ۽ جديد ، أو نحو مزيج جديد

من الأشباء [—] الادوات . وفي كل مشروع لما هو [—] لذاته، وفي كل إدراك ، يكون الجسم هناك ، إنه الماضي المباشر من حيث أنــه بمسّ الحاضر الذي يتهرب منه . وهذا يعني أنه في آن واحد وجهـــة نظر ونقطة ابتداء : وجهة نظر ، ونقطة ابتداء هما أناً وأتجاوزهمسا في آن واحد صوب ما على أن أكونه . لكن وجهة النظر هذه المتجاوزة باستمرار والتي تتولد باستمرار في قلب التجاوز ، ونقطة البدايـــة التي لا اكفُّ عن ُ تجاوزهـــا وهي انــا باقياً خلف نفسي ، هي ضرورة إمكاني contingence . إنها ضرورية ، على نحو مزدوج . أولاً لأنها الامساك المستمر لما هو 🗀 لذاته بواسطة ما هو 🗀 في ذاته والواقعة الانطولوجية القائلة بأن ما هو " لذاته لا يمكن ان يكون إلا كالموجود الذي ليس أساس ذاته : فأن يكون له جسم ، معناه أن يكون الاساس لعدمه وألا يكون الأساس لوجوده ؛ إني جسمي بالقدر الذي به انا اكون؛ ولست إياه بالقدر الذي لست به ما انا هو ؛ وباعدامي انجو منه . لكني لا أصنع منه موضوعاً : لأني أفلت دائماً ثما أنا اكونه . والجسم ضروري أيضاً بوصفه العقبة التي على اجتيازها كي اكون في العالم ، أي العقبة التي هي انا بالنسبة إلى نفسي . وجذا المعنى ، فهو ليس مُختلفاً عن النظام المطلق للعالم ، هذا النظام الذي أجعله يصل إلى الوجود بتجاوزه، صوب وجود _ قادم ، صوب الوجود _ وراء _ الوجود . ونستطيع ان ندرك بوضوح وحدة هانين الضرورتين : الوجود " لذاته هو تجاوز العسالم والعملُّ على ان لنا أن ثم عالماً بتجاوزه . لكن تجاوز العالم ليس التحليق فوقه ، بل الانخراط فيه للانبثاق منه ، وهو بالضرورة أن يصبر المرء هذا المنظور للتجاوز . وبهـــذا المعنى التناهي شرط ضروري للمشروع الاصلي لما هو لذاته . والشرط الضروري كي اكون ، وراء عالم أجعله يأتي إلى الوجود ، وانا لست هو ولست من أنا ، ــ هو انه في هذه المطاردة اللامتناهية التي هي انا ، ثم معطى غير قابل للإدراك دائماً .

وهذا المُعطى الذي هو أنا دون ان يكون عليَّ ان اكونه ـــ اللهم إلاّ على نحو ألا اكونه ــ لا استطيع ان ادركه ولا ان اعرفه ، لأنه في ناحية أخرى كل شيء يدلني عليه ، وكل ما هُو عال يرسمه في الخواء بعلوه نفسه، دون أن استطيع ابدأ ان اعود بنفسي على ما يدل" عليه، لأني انا الوجود المشار إليه . وخصوصاً ينبغي ألا نفهـــم المُعطى المشار على أنه مركز خالص للإشارة لنظام استانيكي للاشياء - الادوات: بل بالعكس نظامها الديناميكي ، سواء توقف على فعلى او لم يتوقف ، يشير إليه وفقاً لقواعده ؛ وصِدًا فإن مركز الاشارة يتحدد في تغيره كسما في هويته. ولا يمكن ان يكون الامر على خلاف ذلك ، لأنه بأفكاري على نفسي أنني الوجود فإني آتي بالعالم إلى الوجود ، وما دام أنه ابتداءً من ماضيٌّ ، أي باسقاط ذاتي وراء وجودي ، أستطيع ان أفكر على نفسي أنني هذا الوجود او ذاك . ومن وجهة النظر هذه فسيإن الجسم ، أي المُعْطى غير القابل للإدراك ، هو شرط ضروري لفعلي : وإذا كانت الغايات التي أسعى إليها يمكن ان تُبلغ بأمنية اعتباطية تماماً ، وإذا كان يكفي الرجاء للوصول والحصول ، وإذا لم توجد قواعد معيّنة تحــدد استخدام الادوات ، فإني لن استطيع أبداً ان أميّز في داخلي بـــين الرغبة والإرادة ، بن الحُـلُم والفعل ، بين الممكن possible والواقع . ولا ممكن اي مشروع (اسقاط) لذاتي ان يكـــون ممكناً ، إذ يكفى التصوّر من أجل التحقيق؛ وتبعاً لذلك فإنّ وجودي - لذاته يفني في عدم تميّز الحاضر والمستقبل . وظاهريات الفعل تبيّن ان الفعل يفترض كلاً" للاتصال (للاستمرار) بن مجرد التصور والتحقيق ، أعني بين الفكر الكلتي والمجرد : ﴿ لَا بَدَ الَّا يُتَسَخُّ كَارِبُورَاتِيرَ السَّيَارَةُ ﴾ . وبن الفكر العيني التكنيكي الموجّه الى هذا الكاربوراتير كما يبدو لي بأبعاده المطلقة ووضعه المطلق . والشرط لهذا الفكر التكنيكي ، الذي لا يتميز من الفعل

الذي يوجهه ، هو تناهي وإمكاني وواقعيني . وانا في الواقع من حيث أن لي ماضياً ، وهذا الماضي المباشر يحيلني إلى ما هو في 🖰 ذاته الاول الذي على إعدامه أنبثق بالميلاد . وهكذا الجسم كواقعية هو الماضي من حيث أنه عيل أصلا إلى ميلاد ، أي إلى الاعدام الاول الذي بجعلي أُنبئق من مَّا [—] في [—] ذاته الذي هو انا في الواقع دون ان يكون عليًّ ان اكونه . ميلاد ، ماض ، إمكان عرضي contingence ، ضرورة وجهة نظر ، شرط في الواَّقع لكل تأثير ممكن في العالم : ذلك هـــو الجسم ، كما هو بالنسبة الي . إنه ليس إذن إضافة ممكنة (عر ضية) إلى نفسي ، وهو الشرط المستمر لإمكان possibilité شعوري كشعور بالعالم وكمشروع عال صوب مستقبلي . ومن وجهة النظر هذه ينبغي أن نَقر في آن وَاحد أنَّه ممكن (عَرَضي) تماماً وغير معقول أن اكون عاجزاً ، ابناً لموظف أو لعامل ، سريع الغضب وكسول ، ومع ذلك فمن الضروري أن اكون هكذا أو شيئاً آخر ، فرنسياً أو ألمانيـــا أو انجليزياً ، الخ ، بروليتاريا أو بورجوازياً ، أو ارستقراطياً ، السخ ، عاجزًا هزيلاً أو قوياً ، سريع الغضب أو مهماوداً ، لأنني لا أستطيع أن احلَّق فوق العالم دون ان يختفي العالم . وميلادي ، من حيث أنـــه عدد النحو الذي عليه تنكشف لي الاشياء (الامور الكالية أو الحاجيات الضرورية هي ميسورة على نحو متفاوت ، وبعض الحقائق الاجهاعية تبدو لي ممنوعة ، وثم حواجز وعقبات في مكاني (الهودولوجي) ، وجنسي ma race من حيث انسه يشار اليه عوقف الغير في مواجهة نفسي (الآخرون يبدون هازئين او معجبين ، واثقين أو مرتابين)، وطبقي من حيث تنكشف بانكشَّاف المجتمعُ الذي أنتسب إليه ، ومن حيث انَّ الأماكن التي أغشاهـ تشير إليها ؛ وقوميني ، وتركبي الفسيولوجي، من حيث تتضمنه الآلات بالنحو اللَّذي تبدُّو به مقاوِمة أو طيَّعة وممامل مضادتها adversité ، وطبعي وماضي ، من حيث أن كل مسا عشته

مشار إليه على أنه وجهة نظري في العالم بالعالم نفسه : وكل هذا ، من حيث أني اتجاوزه في الوحدة التركيبية لوجودي " في " العالم ، هـــو جسمى ، كشرط ضروري لوجود عالم ، وكتحقيق ممكن لهذا الشرط. ونحن ندرك الآن بكل وضوح التعريف الذي قدمناه للجسم في وجوده --لنا (بالنسبة الينا) : الجسم هو الشكل الممكن الذي تتخذه ضرورة إمكاني . وهذا الإمكان لا نستطيع ابدأ ان ندركه بما هسو كذلك ، من حيث أن جسمنا هو لنا : لأننا اختيار ، والوجود هو ، لنا،اختيارنا لانفسنا . وحتى هذا العجز السذي أشكو منه ، لاني أعيش فسإني قد اتخذته ، وأتجاوزه صوب مشروعاتي ، وأجعل منه العقبة الضروريـة لوجودي ، ولا أستطيع ان أكون عاجزاً دون أنَّ اختار نفسي عاجزاً ، و مهان ۾ ، و مطلوب إخفاؤه ۾ ، أو و كشفه للناس ۾ ، ومصلىر افتخارً ۽ ، ه تبرير لألوان إخفاقي ۽ الخ ، الخ) . لكن هذا الجسم غير القابل للإدراك ، هو الضرورة لان يكون ها هنا اختيار ، أي ألاً أكون كل شيء في آن معاً . وبهذا المعنى فإن تناهي ً شرط لحريبي ، لانه لا حرية بغير اختيار ، وكما ان الجسم يحدد الشعور كشعور خالص بالعالم ، فإنه بجعله ممكناً في حريته نفسها .

بقي ان نتصور ما الجسم بالنسبة الي "، لانه لمساكان غير قابل للإدراك فإنه لا ينتسب إلى موضوعات العالم، أغي إلى تلك الموضوعات التي أعرفها واستخدمها ؛ ومع ذلك فن ناحية اخرى ، فسا دمت لا أستطيع ان أكون شيئاً دون ان أكون شعوراً بمن انا، فلا بد ان يكون معطى على نحو ما لشعوري . وبمعنى ما هو ما تدل عليه الادوات التي أداها أدركها (أمسك بها) وأدركه دون ان اعرفه في الاشارات التي أراها على الادوات . لكن لو اقتصرنا على هذه الملاحظة ، فلن نستطيع ان نميز مثلاً بين الجسم وبين المنظار الفلكي الذي من خلاله يرصد الفلكي "

النجوم . فإذا حددنا الجسم بسأنه وجهة نظر ممكنة contingent في العالم ، فلا بد ان نقر ً بأن فكرة وجهة النظر تفترض علاقة مزدوجة : علاقة مع الاشياء التي هي وجهـــة نظر فيهـــا ، وعلاقة مع الراصل (الملاحظ ، المشاهد) الذي بالنسبة اليه هي وجهة نظر . وهذه العلاقة الثانية مختلفة تمــــام الاختلاف عــن الاولى ، حـن يتعلق الامر بالجسم وجهة " النظر ؛ ولا يتميز منه حقــًا حن يتعلق الامر بوجهة نظر في العالم (منظار ، منظرة ، عدسة مكبّرة ، النخ) هي آلسة موضوعية متميزة من الجسم . والمتنزه الذي يشأمل منظرة (بلفدير) يرى المنظرة بحجب عنه الساء ، الخ . ومع ذلك فإن د المسافة ، بينه وبين المنظرة هي من حيث التعريف ، أقل ثما هي بين عينيه والمنظر . ووجهة النظر يمكن ان تقدّرب من الجسم ، حتى الذَّوبان فيه ، كما ترى مثلاً في حالَّة المناظير ، والمونوكلات ، والعوينات ، الخ ، الَّتي تصبح بمثابة عضو حساس إضافي . وعند النهاية ــوإذا تصورنا وجهة نظر مطلقة ـــ المسافة بينه وبنن من هو بالنسبة اليه وجهة نظر – تختفي . ومعنى هذا ان من المستحيل التراجع ﴿ لاتخاذ مسافة ﴾ وتكوين وجهة نظر جديدة في وجهة النظر . وهذا هو تماماً ، كما رأينا ، مـا عيرٌ الجسم . إنه الآلة التي لا أستطيع استخدامها بواسطة آلة أخرى ، ووجهة النظر التي لا استطيع ان اتخذ فيها وجهة نظر . ذلك لانه على قمة هذه الرابية ، التي أسميها و وجهة نظر جميلة ۽ ، اتخد وجهـــة نظر ، في نفس اللحظة الَّتي انظر فيها إلى الوادي ، ووجهة النظر هذه في وجهة النظر هي جسمي . لكني لا أستطيع اتخاذ وجهة نظر في جسمي دون إحالة إلى غير نهساية . لكن بهسدًا لا يمكن الجسم ان يكون بالنسبة الي ال عالياً ومعروفاً ؛ والشعور التلقائي واللاتأملي ليس بعدُ شعوراً بالجسم . وينبغي بالاحرى ان يقال ، باستخدام فعل متعد مــن الفعل exister (يوجد) انه يوجله جسمة . وهكذا العلاقة بين الحسم " وجهة " النظر وبين الاشياء علاقة موضوعية،وعلاقة الشعور بالحسم علاقة وجودية. فماذا ينبغي ان نفهم من هذه العلاقة الاخيرة ؟

مسن البين ، أولاً ، أن الشعور لا يمكن ان يُوجَد جسمة إلا كشعور . وهكذا إذن جسمي هو تركيب واع بشعوري . ولكن لانه وجهة النظر التي لا يمكن أن يكون فيها وجهة نظر فإنه لا يوجد ، على مستوى الشعور اللاتأملي ، شعور بالجسم . فالجسم ينتسب إذن إلى تراكيب الشعور اللا "وضعي بالذات non-thétique (de)soi . فهل نستطيع إذن ان نقول إنه هو هذا الشعور اللا وضعي فقط ؟ هذا غير ممكن، لان الشعور اللا وضعي هو شعور بالذات من حيث هـــو مشروع حر نحو إمكان هو إمكانه ، أعني من حيث هو اساس عدمـــه . والشعور اللا ايضاعي non-positionnelle هو شعو بالجسم ، بوصفه ما يتغلب عليه ويُعلَّد مه مجعله نفسه شعوراً ، أي كشيء هو دون ان يكون عليه أن يكونه ، وفوقه يؤخذ على أنه ما عليه أن يوجد . وبالجملة ، فإن الشعور بالجسم جانبي واستردادي ، والجسم هو المُهمَّل ، ووالمغفل، ، ومع ذلك فهو ما هو الشعور ؛ وهو ليس شيئًا آخر غير الجسم ، وما عداه ، فهو عــدم وصمت . والشعور بالجسم يمكن ان يقار ك بالشعور بالعلامة . والعلامة هي من ناحية الجسم ، إنها أحد تراكيب الجسم الحوهرية . والشعور بالعلامة يوجد ، وإلا ً لما استطعنا فهم المعنى. لكن العلامة هي المتجاوز الى المعنى ، وما هو مُهمَل لصالح المعنى . وما لا رُيدرَ كَ أَبداً لذاته ، وما وراءه كتوجُّه النظرة باستمرار . ولما كان الشعور بالجسم شعوراً جانبياً وإلى الوراء لما هو دون ان يكون عليه ان يكونه ، أي لإمكانه غير القابل للإدراك ، ولما ابتداء منه يصبح اختياراً ــ هو شعور لا وضعي بالكيفية التي على نحوها يتأثر . والشعور بالجسم مختلط بالتأثرية (الانفعالية) الاصلية . ولا بد أيضاً من إدراك

معنى هذه التأثرية ؛ ومن أجل هذا لا بد من إجراء تفرقة وتمييز . فالتأثرية ، كا يكشفها لنا الاستبطان ، تأثرية مشيّدة : إنها شعور بالعالم . فكل كراهية هي كراهية لإنسان أنه كريه أو ظالم او خاطىء ؛ والتعاطف مع إنسان هو « أن بجده لطيفاً » ، الخ . وفي هذه الامثلة المختلفة ، يتوجه « قصد » عال صوب العالم ويدركه بهده المثابة . فثم إذن تجاوز ، وسلب باطن ؛ ونحن على مستوى العلوت والاختيار . وقد بين ماكس شيلر أن هذا « القصد » ينبغي أن يميز من الصفات التأثرية المحضة . فثلا ، إذا « أصابني صداع » ، فإني استطيع ان اكتشف في نفسي تأثرية قصدية موجّهة نحو ألمي من أجل استطيع ان اكتشف في نفسي تأثرية قصدية موجّهة نحو ألمي من أجل مي ممهين ، الخ) من أجل الفرار منه . وهنا القصد نفسه هو التأثر ، يُعدن أن يُعد شعوراً بالجسم .

لكن هذا القصد لا عكن ان يكون كل التأثرية . فلأنه تجساوز ، فإنه يفترض متجاوزاً . وهذا ما يبرهن عليه وجود ما يسميه بولدوين باسم غير ملائم : و المجردات الانفعائية » . فهذا الكاتب (بولدوين) قد قرر أننا نستطيع ان تحقق فينا تأثرياً بعض الانفعالات دون ان نستشعرها عينياً . فثلا إذا روي لي حادث أليم أصباب بالكآبة حياة بطرس ، فإني أصبح : و أوه ، لا بد أنه تألم كثيراً ! » وهذا التألم بطرس ، فإني أصبح : و أوه ، لا بد أنه تألم كثيراً ! » وهذا التألم بن المعرفة المحضة والتأثر الحق يسميها بولدوين : و مجردة » . لكن بين المعرفة المحضة والتأثر الحق يسميها بولدوين : و مجردة » . لكن التجريد حسب تعريف لابورت Le Porte ــ هو التفكير على حدة في تراكيب لا عكن ان توجد منفصلة ، فلا بد إما ان نشبه المجردات الا يمكن الا تفعورات عجردة الانفعالات أو نقر بأن هذه المجردات لا يمكن

ان توجد مهذه المثابة ككيفيات واقعية للشعور . والواقع ان (المجردات الانفعالية ، المزعومة هي مقاصد خاوية ، ومشروعات انفعال فحسب . أعني اننا نتوجه إلى الالم والحجل ، وننحو نحوهما ، والشعور يعلو على نفسه ولكن في الحواء . والالم ماثل ، موضوعي وعـــال ، لكنه يفتقر إلى الوجود العيني . والاولى ان نسمي هذه المعــاني العارية عن المـــادة و صوراً ۽ تأثرية ؛ وأهميتها للخلق الفني والفهم النَّفساني أهمية لا يمكن نكرانها . لكن المهم هنا هو ان ما يفصلها عن الحجل الحقيقي هو الخلو مما هو و مُعاش ، . فتوجد إذن صفسات تأثرية محضة تتجاوز ويعلى عليها بواسطة مشروعات تأثرية . ولن نجعل منهـــا ، كما فعل شيلر ، نوعا من الهيولي المحمولة في تيار الشعور : بل عندنــــا ان الامر يتعلق فقط بالكيفية التي بها الشعور يوجَّد إمكانَّه ؛ إنه نسيج الشعور من حيث انه يتجاوز هذا النسيج صوب ممكناته الحاصة ، والكيفية التي بها الشعور يوجَّد تلقائياً وعلى النحو غبر ــ الوضعي non-thétique ، وما يكونه وضعيًّا لكن ضمنيًّا كوجهة نظر في العالم . ربمـا يكون الآلم المحض ، وربما يكون ايضاً المزاج ، كنغمة تأثرية غير وضعية ، الملاَّذ المحض، المؤلم المحض ؛ وعلى وجه العموم ، هو كل مــا يسمى بالكينستيزيك (ضبط الحاسة الحركية) coenesthésique . وهذا الكينستزيك (الضبط للحاسة الحركية) من النادر ان يظهر دون ان يتجاوز إلى العالم بمشروع حدة . ومع ذلك توجد تجارب ممتازة يمكن بهـــا إدراكه في صفحائه ، خصوصاً تَجَرِبة الالم المنعوت بـ ﴿ الفزيائي ﴾ . وإلى هذه التجربة إذن سنتوجه ابتغاء تحديد تراكيب شعور الحسم تصورياً .

في عيني وجع ، لكن عليّ ان افرغ اليوم مــن قراءة كتاب في الفلسفه . أقرأ . وموضوع شعوري هو الكتاب ، ومن خلال الكتاب، الحقائق الّي يعنيها . والحسم لا يدرك لذاته أبداً ، إنه وجهة نظر ونقطة

ابتداء : والكلمات تنزلق بعضها وراء بعض أمامي ، وانا اجعلها تنزلق، والتي في اسفل الصفحة ، ولم أرهـا بعد ، تنتسب إلى أساس نسبي او « أساس [—] صفحة » ينتظم على « أساس [—] الكتاب » وعلى الأساس المطلق او أساس العالم ؛ لكنها من أعماق عدم تمييزها تدعوني ، وتملك بالفعل طابع « الشمول الهش » ، وتتبدى انها « ما ينبغي انزلاقه تحت بصري ، . وفي كل هذا ، لا يُعطى الحسم إلا ضمنياً : وحركة عيني لا تظهر إلا لنظرة الملاحظ . أما عن نفسي ، فإني لا ادرك وضعياً thétiquement غير هذا الانبشاق المتحجر للكلمات ، الواحدة بعد الاخرى . ومع ذلك فسإن تواني الكلمات في الزمـــان الموضوعي مُعطى ومعروف من خلال تزملني الحاص . وحركتها الساكنة تعطى من خلال « حركة » شعوري ؛ و « حركة » الشعور هذه ، وهي مجاز خالص يدل على تقدم (توال) زماني ، هي عندي حركة عيني" : ومن المستحيل ان اميز حركة عبني من التقدم (التوالي) النركيبي لمشاعري دون اللجوء إلى وجهة نظر الآخرين. ومع ذلك فإنه في نفس اللحظة التي فيها اقرأ فإن في عني وجعاً . ولنلاحظ أولاً أن هذا الالم ممكن هو نفسه ان يشار إليه بواسطة موضوعات العالم ، أعني بالكتاب الذي أقرأه : والكلمات تكوُّنه ؛ ويمكنها ان تهتز ، وتراقص ، ومعناهـا بمكن أن يُستخلص بصعوبة ؛ والجملة التي قرأتها بمكن ان تتكرر مرتبن ، بـــل وثلاث مرات بوصفها ۵ غير مفهومة ۽ ، و ۵ ينبغي إعادة قراءتها ۽ ، لکن هذه الإشارات نفسها بمكن ان تُعوز ــ مثلاً ، في الحالة التي فيهـــا هذا أبداً أنه زال ، لاني اذا عرفته بفعل تأملي لاحق ، يتبدى أنه كان دائماً قائماً) ؛ وعلى كل حال فليس هذا هو ما يهمنا ، بل تحسن نسعى لإدراك الكيفية التي بها الشعور يوجَله ألمه . لكن قد يقال : كيف يتبدى الالم أنه ألم العيون ؟ أليس في هذا إحالة قصديــــة الى موضوع عال ، إلى جسمي من حيث انه يوجد في الخارج ، في العالم؟ لاشك في ان الالم يتضمن معلومات عن نفسه : ومن المستحيل ان نخلط بسين ألم في العيون وألم في الاصبع او المعدة . ومع ذلك فإن الالم خال تماماً من الاحالة المتبادلة (القصّدية) . ولا بدّ من التفاهم على هذا : إذا تبدى الالم ألماً في والعيون ، ، فليس في هذا و علامة محلية ، مستسرّة، ولا معرفة . لكن الالم هو نفسه العيون كما « بجدها » (يوجدُها) الشعور . وبهذه المثابة يتميز الالم بوجــوده نفسه ، لا بمعيار ولا بشيء مضاف ، يتميز من كل ألم آخر . صحيح أن التسمية : ألم في العين-تفترض عملا تشييدياً علينا أن نضعه . لكن في اللحظة التي نضع أنفسنا فيهـــا ليس ثم مجـــال لتأمله ، لانه لم يتم بعد : فالألم لم ينظر اليــه من وجهة نظر تأملية ، ولم ينسب الى جسم $^{--}$ من اجل $^{--}$ الغير . إنه الم ــ عيون ، او الم ــ إبصار ؛ ولا يتميز مـــن طريقتي في إدراك الكلمات العالية . ونحن الذين سميناه الم العيون ، ابتغاء مزيد من الإيضاح في العرض ؛ لكنه لم يسمَّ في الشعور ، لانه ليس معروفاً . إنما هـــو يتميز تماماً وبوجوده نفسه من سائر انواع الالم الممكنة .

ومع ذلك فإن هذا الألم لا يوجد أبداً بين الامور الواقعية في الكون. إنه ليس عن يمين الكتاب ولا شماله ، ولا بين الحقائق التي تنكشف من خلال الكتاب، ولا في جسمي الموضوع (ذلك الذي يراه الغير، والذي أستطيع ان المسه جزئياً واراه ، جزئياً) ، ولا في جسمي والذي أستطيع ان المسه جزئياً واراه ، جزئياً، واسطة العالم . كذلك ينبغي ألا نقول إنه و مطبوع على ، ، أو مثل المارمونيك و موضوع ينبغي ألا نقول إنه و مطبوع على ، ، أو مثل المارمونيك و موضوع فق ، الاشياء التي أراها . فهذه صُور لامعنى لها . إنه إذن ليس في المكان ؛ وهو لا ينتسب أيضاً إلى الزمان الموضوعي . إنه يتزمن ، وفي وبواسطة هذا التزمن يمكن ان يظهر زمان العالم . فا هو هذا الالم إذن؟

إنه فقط الماده الشفافة الشعور ، وجوده هناك ، ارتباطه بالعالم، وبالجملة هو الامكان الخاص بفعل القراءة . وهو يوجد وراء كل انتباه وكسل معرفة ، لانه هو هسذا الفعل معرفة ، لانه هو هسذا الفعل نفسه ، من حيث أنه موجود دون ان يكون أساس وجوده .

ومع ذلك فعلى مستوى هذا الوجود الخالص نجد ان الالم ، كارتباط عرضي بالعالم ، لا مكن أن يوجسد لا وضعياً بواسطة الشعور إلا إذا تجووز . والشعور المؤلم سلب باطن للعالم ؛ وفي نفس الوقت يوجَّل ألمَّه، أي ذاته ، كانتزاع من الذات . والألم الخالص ، كشيء معاش فقط، لا يقبل الوصول إليه : وسيكون من نوع الامور غير القابلة للحسد والوصف ، التي هي ما هي . لكن الشعور الاليم مشروع "نحو شعور تال سيكون خاوياً من كل الم ، اعني ان نسيجه ووجوده - هنـــاك سيكون غير اليم . وهذا الافلات الجانبيي ، وهذا الانتزاع من الذات الذي يميّزُ الشعور الاليم لا يكوّن لهذا السبب الالم " كموضوع نفسى: إنه مشروع لاوضعي لما هو 🗕 لذاته ؛ ولا نعرفه إلا بواسطة العسالم ، فثلا هو معطى بالكيفية التي بها الكتاب يظهر انـــه (ينبغي ان يُقرأ باندفاع ، ، وكلماته يتدافع بعضها بعضاً ، في دوران جهنمي متحجر، وعالم بأسره مصاب بالقلق . ومن ناحية اخرى ـ وهذه خاصة الوجود الحساني - منا لا يوصف والمراد الفرار مننه يوجد في داخل هذا الانتزاع نفسه ، وهو الذي سيكون الشعورات التي تتجاوزه ، وهسو الإمكان (العَرَّضية) نفسه ووجود الهرب الذي يريد الهرب منه . ولا نجد في شيء آخر هذا الاعدام لما هو - في - ذاته بما هو - لذاته ، والامساك بما هو لذا "ته بواسطة ما هو في " ذاته الذي يغذي هـــذا الإعدام نفسه .

قد يقسال : ليكن . لكنك تؤثر نفسك بالنصيب الاوفى باختيارك حالة فيها الألم ألم العضو في اثناء الوظيفة ، ألم العين اثناء النظر ، واليد

أثناء الامساك ، لأن من الجائز ان أتسألم من جرح في اصبعي بيها أنا أقرأ . وفي هذه الحالة ، سيكون من الصعب القول بأن ألمي هو إمكان و فعل قراءتي » .

ولنلاحظ أولاً أنني مها كنت مستغرقاً في القراءة ، فإني لا أكف مع ذلك عن الاتيان بالعالم الى الوجود ؛ وخير من هذا : قراءتى فعلٌّ يتضمن في طبيعة نفسه وجود العالم كأساس ضروري . وليس معيى هذا ان لدي أي شعور بالعالم ، بل ان لي شعوراً به كأساس . إني لا أعقل أبداً النظر الى الألوان والحركات التي تحيط بسي ، ولا أكف عن سماع الأصوات ، غير انها تضيع في الشمول غير المتميّز الذي يكوّن الأساس لقراءتي . وبالمضايفة ، لا يكف جسمي عن أن يشير اليه العالم بوصفه وجهة النظر الشاملة في الشمول العالمي (نسبة الى العالم) ، ولكنه إنمسا يشبر الى العالم كأساس . وهكسانا فإن جسمي لا يكف عن ان يكون موجوداً في شمول بالقدر الذي هو به العرضية الشاملة لشعوري. وهو في آن واحد ما يشَّر اليه شمول العالم كأساس ، والشمول الذي أوجده فعلاًّ في ارتباط مع الادراك الموضوعي للعالم . لكن بالقدر الذي به « هذا ، خاص ينفصل كشكل على أساس العالم ، فإنه يشبر تضايفاً الى تنويع وظيفي للشمول الجسهاني ، وفي نفس الوقت يوجد شعوري شكلاً جسمانياً يبرز على الشمول [—] الجسم الذي يوجده . فالكتاب ^مقرىء ، وبالقدر الَّذي به أوجد وأتجاوز عرضية الرؤية ، أو إذا شئنا ، القراءة ، فإن العيون تبدو كشكل على مضمون (أساس) شمول جساني . ومن الحسَّاسُ المنظور بالآخرين ، بل فقط النسيج لشعوري بأني أرى ، من حيث أن هذا الشعور تركيب لشعوري الأكبر بالعالم . فالشعور هو دائماً الشعور بالعالم ، وهكذا العالم والجسم حاضران دائماً ، وإن يكن ذلك بطريقة مختلفة ، في شعوري . لكن هذا الشعور الكلي بالعالم هو

شعور بالعالم كأساس لهذا الشيء أو ذاك ؛ كما ان الشعور يتنوع في فعل الاعدام نفسه ، وثم حضور لتركيب مفرد للجسم على أساس شامل للجسمانية . وفي نفس اللحظة – التي فيها أقرأ ، لا أكف إذن عن ان أكون جسماً ، جالساً على كرسي ساند ، على مبعدة ثلاثة أمتار من سبابتي اليسرى لا أكف عن ان أوجَّده كجسمي بوجه عام. اللهم إلا اني أوجده من حيث انه يزول في أعماق الجسمانية كتركيب خاضع للشَّمُولُ الجسماني . والألم ليس غائباً ولا غير مشعور بــه : فقط هو يؤلف جزءاً من هذا الوجود بغير مسافة للشعور الإيضاعي لذاته . فإذا قُلَّبْت صفحات الكتاب فإن ألم سبَّابتي ، دون ان يصير لحـــذا السبب موضوعاً للمعرفة ، سينتقل الى مرتبة الإمكان (العرضية) الموجدة كشكل على تنظيم جديد لجسمي بوصفه أساساً شاملاً للإمكان. وهذه الملاحظات تناظر هذُّه الملاحظة التجريبية : لأنه من الأسهل ان و يتسلى ، المرء عن أَلَمُ السِبَّابَةِ أَوِ الكليةِ حَنْيَقِراً ، منه حَنْ يكونَ الوجع في عينيه . لأن وجع العيون هو نفسه قراءتي ، والكلمات التي أقرأها تحيلني اليه في كل لحظة ، أما الألم في الاصبع أو الكلية فإنه لما كان إدراكاً للعالم كأساس ، فإنه ضائع ــ بوصفه جزئيـــاً ــ في الجسم كإدراك أساسي للأساس العالم .

لكن هأنسذا أكف عن القراءة فجأة ، وأستغرق الآن في إدراك ألي . ومعنى هذا انني أوجه الى شعوري الحاضر او الشعور آلرؤية شعوراً تأملياً . وهكذا النسيج الحاضر لشعوري التأمليا . وينبغي ان نتذكر هنا ألي - يدرك ويوضع بواسطة شعوري التأملي . وينبغي ان نتذكر هنا ما قلناه عن التأمل : إنه إدراك شامل وبدون وجهة نظر ، انه معرفة تغيض على نفسها وتنحو نحو التموضع وإسقاط المعروف الى مسافة ، ابتفاء القدرة على تأمله والتفكير فيه . والحركة الأولى للتأمل هي إذن

من أجل العلو" على الصفة الشعورية الخالصة للألم نحو موضوع $^{-}$ ألم . وهكذا فإننا إذا اقتصرنا على ما سميناه باسم التأمل الشريك فإن التأمل ينحو نحو ان يصنع من الألم شُيئًا نفسيًا . وهذا الموضوع النفسي المدرك خلال الألم ، هو الشر . ولهذا الموضوع كل مميزات الألم ، لكنه عال وسلبي . إنه حقيقة لها زمانها الحاص ـ لا زمان الكون الحارجي ولاً زمان الشعور : الزمان النفسي . ويمكنـــه إذن ان يتحمل تقويمات وتحديدات متنوعة . وصلم المثابة يتميز من الشعور نفسه ويبدو من خلاله ، ويظل ثابتاً بيمًا يتطُور الشعور ؛ وهذا الثبات نفسه هو الشرط في عتمة الشر وسلبيته . ومن ناحية أخرى ، هذا الشر ، من حيث يُدرك من خــــلال الشعور ، له كل خصائص الوحـــدة ، والبطون ، والتلقائيــة التي للشعور ، ولكن في درجــة أحط ً . وهذا الانحطاط يهبه الفردية النفسية . أعني أولاً ان له تماسكاً مطلقاً وبدون أجزاء . وفضلاً عن ذلك ، فله مدَّته الخاصة ، لأنــه خارج الشعور وبملك ماضياً ومستقبلاً . لكن هذه المد"ة durée التي ليست غير اسقاط التزمَّن الأصلي هي كثرة في التداخل النافذ . إن هذا الشرط و نافذ ۽ ، « مداعب ، ، الخ . وهذه الخصائص لا تهدف إلا الى بيان الكيفيــة الِّي بِهَا يرتسم هذا الشر في المدّة: إنها صفات لحنية . فالألم الذي يتبدى على شكّل وثبات تتلوها توقفات لا يدركه التأمل كتبادل خالص لمشاعر أليمة ومشاعر غير أليمة : فبالنسبة الى التأمل المنظُّم ، فترات الهدوء تؤلف جزءاً من الشر ، مثلًا تؤلف السكنات جزءاً من اللحن . والمجموع يؤلف إيقاع الشر" وسيره allure . والشر ، في نفس الوقت الذي هو فيه موضوع سلبي ، من حيث انه يرى من خلال تلقائيسـة مطلقة هي الشعور ، فإنه إسقاط فيا هو 🗀 في ذاته لهذه التلقائية . وهو سحري" من حيث هو تلقائية سلبية : ويتبدى كما لو امتد من نفسه ، وكأنه سيد شكله الزماني . وهو يظهر ويختفي على نحو غير النحو الذي

عليه الموضوعات المكانية " الزمانية : فإني إذا كنت لا أرى المنضدة بعد ُ ، فذلك لأنني أدرت رأسي ؛ ولكنَّ إذا لم أشعر بعد بوجعي ، فذلك لأنه ﴿ مضى ﴾ (زال) . والواقع انه تحدث هنا ظاهرة شبيهة atroboscopique ' الوهم الدوار علم نفس الشكل باسم الوهم الدوار فاختفاء الشر (الألم) ، محداع مشروعات ما هو لذاته التأملي يتبدى انه حركة تراجع ، وشبه إرادة . إن ثمَّ نزعة حيوية في تصور الشر : انه يتبدى انه كائن حي له شكله ، ومدتـــه الحاصة ، وعاداتـــه . والمرضى على نوع من الأنس بــه : وحين يظهر لا يظهر كظاهرة جديدة ، بل ، كما يقول المريض ، « هذه هي أزمّي فها بعد الظهر » . وهكذا نجد ان التأمل لا يربط بين لحظات أزمَّة واحدة ، لكن وراء يوم كامل ، يربط الأزمات فيما بينها . ومع ذلك ، فإن هذا التركيب للتعرف ذو طابع خاص : انه لا يهدف الى تكوين موضوع يظل موجــوداً حتى لو لم يُعطَ للشعور (على مثال الكراهيــة الَّى تظل « نائمة » او « في اللاشعوري ») . والواقع انه حين يزول الألم ، نتيجة غريبة وهي انه حين يعود للظهور فإنه ينبثق ، في سلبيته نفسها ، بنوع من التوالد التلقائي . فمثلاً يشعر المرء باقترابه مهدوء ، وها هو ذا يتولُّد من جديد : ﴿ إِنَّه هُو ﴾ . وهكذا الآلام الأولى ليست ، وليس غيرها من الآلام ، تُندرَك لنفسها كنسيج بسيط مجرد للشعور التأملي : بل هي « اعلانات ۽ عن المرض ٢ (الشر ، العلَّة) او المرض نفسه ،

⁽١) و كلمة etroboscope تطلق على جهاؤ رؤية رسوم حية ، وهو الاصل في السيئا ، ويقوم على أساس عرض صور متوالية الواحدة بعد الاخرى خلال شقوق في قرص يدور أمام قرص آخر يدور ، فترابئ الصور المنعزلة متصلة وبشكل ولون آخر » .

 ⁽٢) و يلاحظ أن المؤلف يستسل كلمة mal في هذه الصفحات ممان هدة : الشر ، العلة ،
 الألم ، دون ان يتبين بوضوح في كل موضع أي هذه الماني يقصد ٤ .

الذي يتولد ببطء ، كقاطرة تأخذ في التحرك ببطء . لكن من ناحية أخرى ينبغي ان نشاهد انبي أكوّن الشر (المرض) مسع الآلم ، وليس معنى هذا أبداً انبي ادرك الشر (المرض) على انه سبب الآلم ، بل بالاحرى الأمر بالنسبة الى كل ألم عيني هو كما بالنسبة الى نغمة في لل بلاحرى الأمر بالنسبة الى كل ألم عيني هو كما بالنسبة الى نغمة في خلال كل ألم أدرك الشر " كله ، ومع ذلك فهو يعلو على كل الآلام ، خلال كل ألم أدرك الشر " كله ، ومع ذلك فهو يعلو على كل الآلام ، لأنه الشمول التأليفي لكل الآلام ، والموضوع الذي ينمو بها وخلالها . لكن مادة الشر " (المرض) شيء لكن مادة الشر لا تشابه مادة اللحن : أولا إن الشر " (المرض) شيء معاش خالص ، وليس ثم أية مسافة بين الشعور التأملي وبين الألم ، ولا بين الشعور التأملي وبسين الشعور الانعكاسي . وينتج عن هذا ان ألالم عال ولكنه بغير مسافة . وهو خارج شعوري ، كشمول تأليفي ، ويوشك ان يكون في مكان آخو ، لكن من جانب آخر ، انسه في شعوري ، وينفله فيه من كل ثناياه ، ومن خلال كل نغاته التي هي شعوري ، وينفله فيه من كل ثناياه ، ومن خلال كل نغاته التي هي شعوري .

وعند هذا المستوى ، ماذا صار الجسم ؟ لقد كان ثم انشقاق ، حين الاسقاط التأسيلي : فبالنسبة الى الشعور اللاتأسيلي كان الألم هو الجسم ، وبالنسبة الى الشعور التأملي يتميز الشر من الجسم ، وله شكله الحاص ، ويأتي ويذهب . وفي المستوى التأملي الذي نحن فيه ، أعني قبل تدخل ما هو للغيره ، ليس الجسم صراحة وايضاعاً معطى للشعور . والشعور التأملي شعور بالشر . لكن إذا كان للشر شكل خاص به وإيقاع لحني بهبسه شخصية عالية ، فإنه يتعلق بما هو لذاتسه بمادته ، لانه منكشف خلال الألم وكأنه بمثابة الوحدة لكل آلامي التي من نفس النمط . إنه لي بمعنى انني أعطيه مادته . وأدركه على انسه مسنود و مغذاً ينوع من الوسط السلبي ، سلبيته هي الاسقاط الدقيق فيا هو في ذاته للواقعية الممكنة للآلام والتي هي سلبيتي أنا . وهذا

الوسط لا يُدرك لذاته ، اللهم إلا كها تدرك مادة التمثال حين أبصر شكله ، ومع ذلك فهو هناك : إنه السلبية التي يقرضهــــا الشر والتي تعطيه بالسحر قوى جديدة ، مثلها تعطي الأرضُ القوة لأنتيه Antée . انه جسمي على مستوى جديد للوجود ، أي كمضايف خالص نوثهاوي لشعور تأمّلي · وسنطلق عليه اسم « الجسم النفسي » . إنه ليس بعد ُ معروفًا" ، لأن التأمل الذي يسمى الى إدراك الشعور الأليم ليس بعد معرضًا. إنه تأثرية في انبثاقـــه الأصلي . وهو يدرك الشرُّ كموضوع ، لكن كموضوع تأثري affectif . ان المرء يتوجه أولاً الى ألمه أيكرهه ، وليتحمله بصبر ، وليدركه على انه غير محتمل ، وأحياناً من أجل ان يحبسه ، ويستمتع ويغتبط به (اذا أعلن عن التخلص أو الشفاء) ، ولتقويمه على نحو من الانحاء . ومن المفهوم أننا إنما نقَّوم الشر ، او بالأحرى هو ينبثقُ كمضايف ضروري للتقوم . فالشر ليس إذن معروفاً ، انــه رُيعاني ، والجسم ، بالمثل ، ينكشف بواسطة الشر ، والشعور يعانيه هو الآخر . ولأغناء الجسم كما يتبدى للتأمل ، لاغنائه بتراكيب معرفته ، لا بد من اللجوء الى الآخو ، ولا نستطيع ان نتكلم عنـــه الآن ، لانه لا بد قبل هذا ان نكون قد اوضحنا تراكيب ألجسم ¬ للغير . ومع ذلك فمنذ الآن نستطيع ان نسجل ان هذا الجسم النفسي ، لما كان هو الاسقاط ، على مستوى ما هو " في " ذاته للنسيج الداخلي للشعور : هذا الجسم النفسي يؤلف المادة الضمنية لكل ظواهر النفس . وكما ان الجسم الأصلي وجد لكل شعور كإمكانه الحاص ، فإن الجسم النفسي يُعانى كأنه إمكان الكراهية أو الحب ، والأفعال والصفات، لكن ُ هذا الامكان ذو طابع جديد : فن حيث انه يوجد بالشعور ، فإنه كان ادراك الشعور بما هو 🖰 لذاته ؛ ومن حيث أنه مُعانى ، في الشر او الكراهية او المحاولة ، بواسطة التأمل فإنه مُسقط في ما هو 🗖 في 🦰 ذاته . وهو بهذا يمثل ميل كل موضوع نفسي ، من وراء تماسكه السحري ، الى التقطع على هيئة ِ خارجية ٍ ، ويمثل من وراء العلاقات السحرية التي توحد بين الموضوعات النفسية ، الميل لدى كل واحد منها الى الانعزالُ في عزلة الاستواء : أعني إذن كمكان ضمني يقوم تحت المدة اللحنية لما هو نفسي . ومن حيث ان الجسم هو المادة الممكنــة العرضية contingente والسواء لكل أحداثنا النفسية، فإن الجسم محدد يسار ، وهو ليس بذي اجزاء ، من حيث ان الهاسك السحري لما هو نفسي يأتي ليقاوم ميله الى التقطع الذي للاستواء Indifférence . ولكنه مع ذلك ميزة حقيقية للنفس psyché : لا لأن اليسوخيه (النفس) متحدة مع جسم ، ، ولكن تحت تنظيمها اللحني الجسم هو جوهرهـــا وشرطها المستمر للإمكان possibilité . وهو الذي يظهر لما نذكر ما هو نفسي ، وهو الذى يقوم عند أساس الميكانيزم والكياوية المجازيين اللذين نستخدمها لتصنيف وتفسر أحداث اليسوخية ، وهو الذي نقصده ونهبه الشكل في الصور (المشاعر المصورَّرة) التي ننتجهـــا لنستهدف ما ، يبرر النظريات النفسانية مثل نظرية اللاشعور ، والمشاكل التي قبل مشكلة حفظ الذكريات .

ولا حاجة بنا الى القول اننا اخترنا الألم الفزيائي كمثال فقط ، وان ثم آلافاً من الأحوال ، الممكنة العرضية contingentes هي الأخوى ، الحاصة بوجود إمكاننا العرضي contingence . خصوصاً ، حن لا يوجد بالشعور أي ألم ، وأي لذة ، وأى تضايق واضح محدد فإن ما هو لذاته لا يكف عن ان يعرز وراء إمكان خالص وغير موصوف بكيف . والشعور لا يكف عن ان يكون له جسم . والتأثريـــة الحية الحركية coenesthésique لا تزال إدراكاً لا اليضاعياً لإمكان بغير لون ، هو مجرد إدراك للذات كوجود في الواقع . وهذا الادراك المستمر بواسطة مــا لذاته الخاص بي بطعم ثافه وبغير مسافــة يصحبني في

بجهوداتي التخلص منه وهو ذوقي انا ، هو ما وصفناه في مكان آخر تحت اسم و الغثيان به ١ . والغثيان الهادئء غسير القابل المتغلب عليه يكشف دائماً جسمي بشعوري . وقسد محدث أننا نبحث عن الملاذ أو الألم الفزيائي كيا نتخلص منها ، لكن منذ ان يوجد الشعور الألم او اللاذ ، فأنها يظهران بدورهما واقعيته وإمكانه ، وينكشفان على أرضية الغثيان . وليس لنا ان نفهم لفظ و الغثيان بم انسه مجاز مستمد من انقباضاتنا الفسيولوجية ، بل بالعكس انه على أساسه تحدث كل الغثيانات العينية والتجريبية (غثيان أمام اللحم العفن ، والدم الحي " ، والبرازات الغني ، الى القيء .

۲

الجسم للغير

آتينا على وصف وجود جسمي بالنسبة ائي". وعلى هسذا المستوى الانطولوجي فإن جسمي هو كها وصفناه ، وليس غير هذا. وعبثاً نحاول ان نجد فيه آثار عضو فسيولوجي ، وتركيب تشريحي ومكاني . فإما ان يكون مركز الاشارة المشار اليه في خلاء بالموضوعات الأدوات في العالم ، أو هو إمكان ان ما هو الماته يوجد ، وأدق من هذا أن يقال إن هذين الفهربين من الوجود متكاملان . لكن الجسم يعاني نفس التغيرات التي يعانيها ما هو للذاته نفسه : وله مستويات اخرى

 ⁽۱) و الإشارة الى قصة و الغثيان » لسارتر » .

للوجود . ويوجد ايضاً للغير (من أجل الغير ، في نظر الغير) . وفي هذا المنظور الانطولوجي الجديد ينبغي علينا الآن ان ندرسه . ويستوى ان ندرس الطريقة التي عليها يتبدى جسمي الغير أو تلك التي عليها يظهر في جسم الغير . وقسد قررنا أن تراكيب وجودي للغير هي نفسها تراكيب وجود الغير في . وإذن فلبتداء من هذه الأخيرة نقرر طبيعة تراكيب وجود الغير في طبيعة جسم الغير) لأسباب تتصل بالسهولة .

بينا في الفصل السابق أن الجسم ليس ما يظهر في الغير أولاً . فسإذا اقتصرت العلاقة الأساسية بن وجودي ووجود الغير إلى علاقة جسمي بجسم الغير ، فستكون مجرد علاقة خارجية . لكن ارتباطي بالغير لا مكن تصوره إذا لم يكن سلباً باطناً . وينبغي علي أن ادرك أولا الغير على أنه ما من أجله أنا أوجد كموضوع ، وادراك هوهويي يظهر الغير كموضوع في لحظة ثانية للتأريخ السابق على التاريخ ، وظهور جسم الغير ليس إذن اللقاء الأول ، بل على العكس ، ليس الا فترة في علاقاتي مع الغير ، وخصوصاً فترة لما اسميناه مموضعة الغير ، أو اذا شتنا قلنا أن الغير يوجد في اولا ، وأنا ادركه في جسمه بعد ذلك ، وجسم الغير هو بالنسبة إلى تركيب ثانوي .

والغير ، في الظاهرة الأساسية لموضعة الغير ، يظهر في علواً معلواً. أغي أنه ، من كوني أسقط نفسي على إمكانياتي ، فإني أتجاوز وأعلو على علو"ه ، ويكون هو خارج مجال العمل ؛ وهذا علو صوضوع . وأدرك هذا العلو في العالم ، وأصلا "، بوصفه نوعاً من الترتيب للأشياء الأدوات في عالمي ، من حيث أنها تدل ، بالاضافة ، على مركز إشارة ثانوي في وسط العالم وليس إياي . وهنده الإشارات ليست ، غلاف الإشارات التي تدل علي ، مكواتة للشيء السدال : بل هي خصائص جانبية للموضوع . والغير ، كسا رأينا ، لا يمكن ان يكون تصوراً مكواناً العالم . ولها إذن كلها إمكان أصلي وطابع الحادث . لكن مركز مركز مركز مركز

الإشارة الذي تدل عليه هو الغير بوصفه علواً مُتأملاً أو معلواً. وإلى الغير يحيلني الترتيب الثانوي للموضوعات بوصفي المنظم أو المستفيد من هذا الرَّتيب ، وبالجملة ، يحيلني إلى آلة ترتُّب الأدوات من أجــل غاية يوجدها هو نفسه . لكُن مَسده الغاية ؛ بدورها ، أنا أتجاوزها وأستغلها ، وهي في وسط العالم وأستطيع استخدامها لأغراضي . وهكذا، فإن الغبر يشار اليه بواسطة الأشياء كأداة . وأنا أيضاً تدل على الأشياء كأداة وْأَنَا جسم ، من حيث أن الأشياء تدل علي" . فالغسير بوصفه جسماً هو ما تشر اليه الأشياء بترتيباتها الجانبية والثانوية . بل إن الواقع هو أنني لا أعرفُ أدوات لا تشير إلى جسم الغـــير ثانوياً . لكني لَم أستطع اتخاذ وجهة نظر ، منذ حين ، في جسمي من حيث أن الأشياء أية وجهة نظر ، والآلــة التي لا أستطيع استخدامها بواسطة أية آلة اخرى . وحين أريد ، بواسطة الفكر المعمّم ، أن أفكر فيها في الخواء كآلة خالصة وسط العالم ، ينتج في الحال أنهيار العالم بما هو كذلك . وعلى العكس ، لكوني لست الغير ، فإن جسمه يظهر لي أصلاً كوجهة نظر فيها يكون لي وجهة نظر ، وآلة أستطيع استخدامها مــع آلات أخرى . إنه يشار اليه بواسطة الأشياء - الأدوات ، لكنه بدوره يشر إلى أشياء أخرى ، وأخيراً يندمج في عالمي ، ويشير إلى جسمي أنـــاً . وهكذا مختلف جسم الغير جذرياً عن جسمي ⁻ لنفسي : إنه الأداة الي لست أناً إياها ، والتي أستخدمها (أو تقاومني ، وهذا نفس الأمر). ويتجلى لي أصلاً بنوع من المعامل الموضوعي المنفعة أو المضادة . وجسم الغبر هو إذن الغبر نفسه كعلو - أداة . ونفس الملاحظات تنطبق على جسم الغير كمجموع تركيبي لأعضاء حساسة . ولا نكتشف في وبواسطة جسم الغير إمكان الغير أن يعرفنا . ويتجلى أساساً في وبواسطة وجودي^{__} موضوعاً للغبر ، أعني أنه هو النركيب الجوهري لعلاقاتنا الأصلية بالغير.

وفي هذه العلاقة الأصلية ، فرار عالمي إلى الغير معطى هـــو الآخر . وبإدراك هوهويتي ، أعلو على علو الغير من حيث أن هذا العلو إمكان" ثابت لإدراكي موضوعاً . وبهذا يصبح علواً معطى فقط ومتجاوزاً إلى غاياتي الحاصة ، وهو علو و يوجد - هناك ، فقط والمعرفة التي للغير بى وبالعالم تصبح معرفة - موضوعاً . أعنى أنها خاصية معطاة للغير ، خاصية أستطيع بدوري أن أعرفها . والحق أن هذه المعرفة التي أحصل عليها كظل خاوية ، بمعنى أنني لن أعرف أبــــداً فعل المعرفة : فهذا الفعل لما كان علواً محضاً فإنه لا مكن أن يُدرك إلا بنفسه على شكل شعور لا [—] وضعي أو بواسطة التأمّل المنبثق عنه . وما أعرفه هو فقطّ المعرفة كوجود — هناك ، أو إذا شئنا ، الوجود — هنـــاك للمعرفة . وهكذا فإن هذه النسبية للعضو الحساس التي انكشفت لعقلي المعمَّم ، ولكنها لم يكن من الممكن التفكير فيها – حين يتعلق الأمر بحسي أنا – دون تعين انهيار العالم ، أنا أدركها أولاً حنّ أدرك الغير أللوضوع، وأنا أدركها بدون خطر ، لأنه لما كان الغير يؤلف جزءاً من كوني ، فإن نسبيته لا يمكن أن تعيّن الهيار هذا العالم . وهذا الحس للغير هو حس معروف كعارف . وهكذا نرى كيف ُيفسِّر خطأ علماء النفس، الذين يحددون حسي بحس الآخرين ويهبون العضو الحساس كما هو بالنسبة إلى " نسبة" تنتسب إلى وجوده " من أجل " الغير ، وكذلك كيف يصبح هذا الحطأ حقيقة إذا أعدنا وضعه في مستوى وجوده بعد ان عيّنا النظام الحقيقي للوجود والمعرفة . وهكذا تشير أشياء عسالمي جانبياً إلى مركز " إشارة " موضوع هو الغير . لكن هذا المركز ، بدوره ، يبدو لي من وجهة نظر بدون وجهة نظر هي وجهـــة نظري ، وهي جسمي أو إمكاني contingence . وبالجملة ، وباستخدام تعبير غير ملائم لكنه شائع ، إني أعرف الغير بالحواس . وكما أن الغير هو الآلة التي استخدمها بواسطة الآلة التي هي أنا والتي لا تستطيع أية آلة اخرى ان

تستخدمها ، كذلك الغير هــو مجموع الأعضاء الحساسة التي تنكشف لمعرفي الحسية ، أعني انه واقعية تبدو لواقعية . وهكذا يمكن ابجــاد دراسة لأعضاء الحس عند الغير كها تعرف حسياً بواسطي ، ولها مكانها الحقيقي في نظام المعرفة والوجود . وهذه الدراسة تعنى عناية بالغة بوظيفة هذه الأعضاء الحساسة ، الا وهي المعرفة . لكن هذه المعرفة ، بدورها، ستكون موضوعاً خالصاً بالنسبة إلى " : ومن هنا ، مثلاً ، المشكلة الزائفة والرؤية المقلوبة » .

والواقع ، أصلاً ، ان العضو الحسي للغير ليس ابداً آلة معرفة بالنسبة إلى الغير ، بل هو فقط معرفة الغير ، وفعله المحض للمعرفة من حيث ان هذه المعرفة توجد على نحو الموضوع في كوننا .

ومع ذلك ، فإننا لم نعرف بعد جسم الغير ألا من حيث انه مشار" اليه جانبياً بواسطة الأشياء الأدوات في كوني . وهذا لا يعطينا ابداً، في الحق ، وجوده حماك و بلحم وعظم ه . صحيح أن جسم الغير عاضر" في كل مكان في نفس الاشارة التي تعطيها الأشياء الأدوات من حيث انها تنكشف انها مستخدمة بواسطته ومعروفة عن طريقه . فقاعة الجلوس التي انتظر فيها رب البيت تكشف لي ، في شمولها ، عن جسم صاحبها : وهذا الكرسي السائد هو الكرسي السائد الذي حميم صاحبها : وهذا الكرسي السائد هو الكرسي السائد الذي حميم عليه عليه من يكتب الذي عليه المنافذة التي منها يدخل النور الذي عضيء الأشياء التي من يوموع ؛ والموضوع بمكن ان يأتي في كل لحظة ليملأه هو رسم موضوع ؛ والموضوع بمكن ان يأتي في كل لحظة ليملأه عماد ، ومع ذلك فرب البيت و ليس هناك بعد عمد أنه . انسه في مكان أنو فاف .

لكننا شاهدنا ان الغياب تركيب من تراكيب الوجود هناك (الآنية) . فان يغيب معناه أن يكون – في – مكان – آخر – في – عالمي ؛ أي ان يكون معطى بالنسبة الي ". فحن أتلقى رسالة من ابن عمي الذي في افريقية فان وجوده " في " مكان " آخر يعطى لي عينياً بواسطة السارات هذه الرسالة نفسها ، وهذا الوجود " في " مكان " آخر هو وجود " في " مكان " آخر هو بهذا كون وسالة المحبوبة تثير العاشق شهوانياً وحسياً : ذلك ان كل جسم المحبوبة حاضر كغياب على هذه الأسطر وعلى هذا الورق. ولكن جسم المحبوبة حاضر كغياب على هذه الأسطر وعلى هذا الورق. ولكن عيني من الأشياء " الأدوات ، في موقف عيني ، فانه يكون واقعية وإمكاناً عرضياً عرضياً contingence . فليس فقط لقائي اليوم مع بطرس هو واقعياتنا . وواقعية الغائب معطاة ضمنياً في هـذه الأشياء " الأدوات الذي تدل عليه ؛ وظهوره فجأة لا يضيف شيئاً . وهكذا جسم الغير وواقعيته كأداة وكتركيب اعضاء حسية كما تنكشف لواقعيتي . وهي معطاة لي منذ ان يوجد الغير بالنسبة إلي " في العالم ، وحضور الغير اوغيه كيابه لا يغير من هذا شيئاً .

لكن ها هو ذا بطرس يظهر ، ويدخل في غرفتي . وهذا الظهور لا يغير أبداً في التركيب الأساسي لعلاقيي بسه : إن ظهوره إمكان (عرض) لكن كما كان غيابه إمكاناً (عرضاً) ، فالأشياء تشير اليه بالنسبة إلي : والباب الذي يدفعه يدل على حضرة إنسانية حسن يفتح أمامه ، وكذلك الكرسي السذي بجلس عليه ، الغ ؛ لكن الأشياء لا تكف عن الدلالة عليه ، اثناء غيابه . وصحيح انبي أوجد بالنسبة اليه، وهو يتحدث معي ؛ لكني وجدت ايضاً بالأمس ، حن أرسل إلي هذه الرسالة المستعجلة الموجودة الآن على منصدتي تخبرني بمجيئه ، ومع ذلك ، فتم امر " جديد : ذلك انه يظهر الآن على اساس العالم كهذا السطيع ان انظره ، وامسك به ، واستخدمه مباشرة " . فا معني هذا ؟

اولاً : ان واقعية الغير ، اعني إمكان وجوده ، صريحة الآن ، بدلاً من الواقعية ، هي واقعية أنه يوجد في وبواسطة ما لذاته الحاص به ؛ وهي واقعية انه يعيش باستمرار بالغثيان كإدراك غير – إيضاعي لإمكان هو هو ، وكإدراك خالص للذات من حيث انه وجود في الواقع . وبالجملة هي احساساته الحركية coenesthésie . وظهور الغير انكشاف لطعم وَجُوده كوجود مباشر . اللهم الا انني لا ادرك هذا الطعم كما يدركه. والغثيان بالنسبة اليه ليس معرفة ، إنه إدراك غير ً وضعيnon - thetique لإمكان انه يوجد ، الغثيان تجاوز " لهذا الإمكان نحو ممكنات خاصة عا هو حسلاته ، انه امكان موجد ، امكان مُعانى ومنبوذ . وهذا الإمكان نفسه ــ ولا شيء غيره ــ هو الذي أدركه حاضراً . لكنني لست هذا الإمكان . بل انا اتجاوزه الى امكانياتي الخاصة ، بيد ان هذا التجاوز علو" لغير . وهو معطى لي كله وبدون استثناف ، انه لا علاج له . وما هو ⁻⁻ لذاته الخاص بالغير ينتزع نفسه من هذا الإمكان ويتجاوزه باستمرار . لكن من حيث انني أعلو على علو الغير ، فإنى احجُّره ، انه ليس بعد أستثنافاً ضد الواقعية ، بل بالعكس ، انه يشارك بدوره في الواقعية ، ويصدر عنها . وهكذا لا يأتي شيء ليقوم حائسلاً بين امكان الغير المحض بوصفه طعماً لذاته وبين شعوري . بل هذا الذوق كما يوجد هو الذي أدركه . لكن بسبب غيريتي ، فإن هذا الطعم يظهر و كهذا ، معروف ومُعْطَى في وسط العالم . وجسم الغير مُعْطَى لي مثل ما هو " لذاته الخالص لوجوده " في " ذاته بين في " ذاتـــه كثيرة أتجاوزه نحو ممكناتي. وجسم الغير ينكشف اذن تخاصيتين ممكنتين: انه هنا ويمكن ان يكون هناك ، أعني ان الأشياء – الأدوات بمكن ان تترتب بالنسبة اليه ، وان تدل عليه عـــلى نحو آخر ، والمسافات بينه وبن الكرسي بمكن ان تكون غير ذلك ــ انه مثل و هذا ۽ ويمكن

ان يكون بخلاف ذلك ، اعني انني ادرك امكانه الأصلي عــلى شكل تخطيط (هيئة) configuration موضوعي ممكن لكن هاتين الخاصتين هما شيء واحسد . والثانية لا تفعل اكثر من ان تستحضر وتفسر لي الأولى . وجسم الغير ، هو الواقعة الخالصة لحضور الغير في صالمي كوجود " هناك يترجّم بوجود " كهذا . ووجود الغير كوجود ــ بالنسبة الي يتضمن انه ينكشف كأداة لها خاصية المعرفة ، وهذه الخاصية للمعرفة مرتبطة بوجود موضوعي مآ . وهذا مسا سنسميه الضرورة عند الغير ان يكون ممكناً (عارضاً) بالنسبة الي . ومنذ ان صار ها هنا غير ، فينبغي ان نستنتج انه آلة مزودة بأعضاء حسية مـــا . لكن هذه الاعتبارات لا تفعل غير ان تعيّن الضرورة المجردة عند الغير ليكون له جسم . وجسم الغير هذا ، من حيث انني القاه ، هو الانكشاف الإمكان . وكل غير لا بد له من اعضاء حسية ، لكن ليس بالضرورة هذه الاعضاء الحسية ، ولا وجه ، ولا ، اخيراً ، هذا الوجه . لكن الوجه ، والاعضاء الحسية ، والحضور : كل هذا ليس شيئاً آخر غير الشكل الممكن للضرورة لدى الغير ان يوجــــد نفسه بوصفه ينتسب الى عنصر ، وطبقة ، ووسط ، الخ ، ومن حيث ان هذا الشكل الممكن يتجاوز بواسطة علو ليس عليه ان يوجده . وما هو طعـــم للذات عند الغير يصبر عندي لحم الغير . واللحم إمكان خالص للحضور . ويحجب عادة بالملابس ، والمساحيق ، وحلاقسة الشعر او اللحية ، والتعبر ، الخ . لكن ، خلال التعامل الطويل مع شخص ما ، تأتي لحظة " تتبتك فيها كل هذه الأقنعة ، وأجد نفسي في حضرة الإمكان المحض لحضوره، وفي هذه الحالة ، فمن وجه أو عَضو آخر في الجسم أعاين اللحم معاينة محضاً . وهذا العيان ليس فقط معرفة ، إنسه إدراك تأثري لإمكان مطلق ، وهذا الإدراك نوع خاص من الغثيان .

وجسم الغير ، هو إذن واقعية العلو - المعلو" من حيث أنه يحيل إلى واقعيتي . وأنا لا أدرك أبداً الغير كجسم ، دون ان أدرك في نفس الوقت ، على نحو غير صريح ، جسمي بوصفه مركز الاشارة المدلول عليه بواسطة الغبر . كذلك لا بمكن إدراك جسم الغبر كلحم بوصفه موضوعاً منعزلاً له مع سائر الهاذات (جمع : هذا) علاقات خارجية خالصة . وهــــذا لا يصح الا بالنسبة إلى الجثة . فجسم الغبر بوصفه لحماً يعطى لي مباشرة كمركز اشارة لموقف ينتظم تركيبياً حوَّله ، وهو لا ينفصل عن هذا الموقف ؛ فينبغي إذن ألا نسأل كيف يمكن جسم الغير ان يكون أولا ً جسماً من أجلِّي وبعد ذلك يأتي ليتخذ مُوقفاً . لكنُّ الغير يُعطى لي أصلاً كجسم في موقف . فليس ثم إذن جسم أولاً وفعل معد ذلك . بل الجسم هو الإمكان الموضوعي لفعل الغبر . وهكذا نجد ، في مستوى آخر ، ضرورة أنطولوجية لاحظناها من قبل عناسة وجود جسمي بالنسبة إلي" : وقلنا ان الإمكان لما هو " لذاته لا بمكن ان يوجد existée الا في وبواسطة علو، انه الامساك المتجاوز دائماً والمأسك دائماً لما هو " لذاته بواسطة ما هو في " ذاته على أساس إعدام أول . وبالمثل هنا ، جسم الغير كلحم لا يمكن ان يولج في موقف قد تحدد من قبل . بل هو ما ابتداء منه يوجد موقف . وهنا ايضاً لا عكن أن يوجد الا في وبواسطة علو . اللهم إلا أن هذا العلو معلو اولاً ، أنه هو نفسه موضوع . وهكذا جسم بطرس ، ليس اولاً يداً بمكن فيا بعد ان تمسك هذه الزجاجة : فان مثل هذا التصور ينحو الى وضع الجئة كأصل للجسم الحي ، بل المركب المؤلف من اليد والزجاجة من حيث ان لحم اليد يحدد الإمكان الأصلي لهذا المركب. وليست علاقة العلاقة . ومكذ نجد ان جسم الغير ذو دلالة ومعنى . والدلالـــة ليست شيئاً آخر غبر حركة متحجّرة العلو . فالجسم عسم من حيث ان هذه

الكتلة من اللحم التي هي هو تتحدد بالمنضدة التي ينظر اليها ، والكرسي الذي يأخله ، والرصيف الذي يمشي عليه ، الخ . لكننا لو دفعنــــا الأمور إلى الأمام، فإنه لن يكون من الممكن استنفاد المعاني التي تكوّن الجسم بالاشارة ألى الأفعال المتفقة ، وإلى الاستخدام العقلي للمركبات الأدوات . والجسم شمول من العلاقات ذات الدلالة بالعالم : وسهذا المعى يتحدد الجسم بالإشارة إلى الهواء الذي يستنشقه ، والمـاء الذي يشربه ، واللحم الــــذي يأكله . والجسم لا يمكن ان يظهر ، في الواقع ، دون ان يقيم ، مع مجموع مسا هو موجود ، علاقات ذات دلالة ومعان . إن الحيأة ، شَأْمًا شأن الفعل ، هي علو معلو ودَلالة . وليس ثم فارَق في الطبيعة بن الحياة منظوراً اليها كشمول ، وبين الفعل . إن الحياة تمثل مجموع الدلالات التي تعلو صوب الموضوعات غير الموضوعة عملى انها هذات على اساس (أرضية) العالم . إن الحياة هي الجسم - الأساس للغبر ، في مقابل الجسم - الشكل، من حيث ان هذا الجسم - الأساس مكن أن يُدر ك لا عا هو - لذاته الحاص بالغير بوصفه ضمنياً وغير أيضاعي ، بل صراحة وموضوعياً بواسطني أنا : وحينتذ يبدو كشكل ذي دلالة على أساس الكون ، لكن دون أن يكف عن أن يكون أساساً بالنسبة إلى الغير وبالدقة من حيث هو اساس. لكن هنا ينبغي ان نضع تمييزًا مها" : أن جسم الغير ، في الواقع ، يظهر و لجسمي ۽ . وهذا يعني ان ثم واقعية لوجهة نظري في الغير . ومهذا المعنى ، ينبغي الا نخلط أبداً بين إمكاني ان أدرك ' عضواً ﴿ ذَرَاعاً أَوْ يَداً ﴾ على أساس شمول جساني وادراكي الصريح لجسم الغير أو لبعض تراكيب هذا الحسم من حيث أنها يعيشها الغنر كأجسام - اساس . وفي الحسالة الثانية وحدها قدرك الغير بوصفه حياة . وفي الحسالة الأولى ، قد مجلث أن ندرك

⁽١) و وتأتي هنا ايضاً وفي مواضع عديدة بمنى : أمسك saisir · (الترجم)

كأساس ما هو شكل بالنسبة اليه . فحين اتطلع في يده ، يتحد ساثر الحسم على هيئة أساس (أرضية) . لكن ربما باللاقة جبهته او حلقه هو الذي يوجد لا وضعياً non thétiquement كشكل على أساس ينحل فيه ذراعاه وبداه .

ومن هنا ينتج ، كما هو مفهوم ، ان وجود جسم الغير هو شمول "
تركبي بالنسبة إلى ". ومعنى هذا : (١) أنني لا استطيع أبداً إدراك
جسم الغير اللهم إلا ابتداء "من موقف شامل يدل " عليه ؛ (٢) وثانيا
أنني لا أستطيع ان أدرك — منعزلا " — عضواً ما من أعضاء جسم الغير ،
وأني أعمل على تحقيق إشارة كل عضو مفرد ابتداء " من شمول اللحم او
الحياة . وهكذا إدراكي لحسم الغير يختلف اختلافاً جلرياً عن إدراكي
للأشياء .

(١) إن الغير يتحرك داخل حدود تبدو على ارتباط مباشر عركاته وهي الحدود التي ابتداء منها أمكن من تحقيق معنى هذه الحركات . وهذه الحدود هي في نفس الوقت مكانية وزمانية . مكانيا ، الزجاجة الموضوعة على مسافة من بطرس هي معنى حركته الحالية . وهكذا أذهب في إدراكي لمجموع و المنضدة الزجاجة القارورة ، الغيه ، إلى حركة الداع لأمكن من إعلانه عما هو . فإذا كانت اللراع ظاهرة والزجاجة محجوبة ، فإني أدرك حركة بطرس ابتداء من الفكرة الحالصة والزجاجة ، كمعنى للحركة . وزمانيا ، أنا أدرك دائيا التي تحجب الزجاجة ، كمعنى للحركة . وزمانيا ، أنا أدرك دائيا حركة بطرس من حيث هي حاليا مكشوفة ابتداء من الحدود المقبلة التي تنحو اليها . وهكذا أمكن من إعلان حاضر الحسم بواسطة مستقبل العالم . ولن نستطيع أبداً مستقبله ، وبصورة أعم ، بواسطة مستقبل العالم . ولن نستطيع أبداً هم شيء عن المشكلة النفسانية لإدراك جسم الغير ، إذا لم ندرك أولاً هذه الحقيقة الحوهرية ، وهي ان جسم الغير "بدرك عسلى نحو آخو

بواسطة سائر الأجسام : لأنه لإدراكه ، نذهب دائه مما هو خارجه ، في المكان والزمان ، إلى ذاته ؛ وندرك حركته ، على العكس ، بنوع من القلب للزمان والمكان . إن إدراك الغير هو التمكين للعسالم من ان يعلن عن حقيقة ذاته .

(٢) إني لا أرى أبداً ذراعاً ترتفع على طول جسم ساكن : بسل أرى بطرس - الذي - يرفع - اليد . وينبغي ألا نفهم من هذا أني أردُّ بالحكم حركة اليد إلى و شعور ، يستثرهـــا ؛ لكن لا أستطيع إدراك حركة اليد أو الذراع إلا كتركيب زّماني للجسم كله . والكلّ هنا هو الذي محدد نظام الاجزاء وحركاتها . وللاقتناع بأن الامر يتعلق هنا بإدراك أصلي لجسم الغير ، يكفي ان نتذكر الفزع الذي قد تثيره رؤية ذراع مكسورة و لا يبدو أنها تنتسب إلى الجسم ، ، أو واحمداً من تلك الإدراكات السريعة التي نرى فيها مثلاً يداً ﴿ ذراعها محجوبٍ ﴾ تتسلق كالعنكبوت على طول قارعة الباب . ففي هذه الاحوال المختلفة ثم تحلُّل (تفكك) للجسم ؛ وهذا التحلل ُيدَّرَ ك أنه خارق للعادة . ونحن نعرف ، من ناحية اخرى ، البراهين الابجابية التي طالما أوردهـــا وناقشها الجشتالتيون . ومن المدهش أن التصوير الشمسي يسجّل تكبيراً هائلاً ليدي بطرس حين بمدهما إلى الأمام (لأنه يلتقطها في أبعادهما الحاصة وبدون ارتباط تركيبي مع الشمول الجسماني) ، بينا ندرك هاتين اليدين نفسها بدون تكبير ظاهر إذا شاهدناهما بالسن المجرّدة . وسهذا المعنى يظهم الجسم ابتداءً من الموقف كشمول تركيبي للحياة واللفعل. أبداً من بطرس بالنسبة إلي" فقط يوجد بالنسبة الي جسم ُ الغير ، بمعانيه المختلفة؛وأن يكون موضوعاً بالنسبة إلى الغير أو أن يكون بجساً، هاتان الكيفيتان الانطولوجيتان هما تعبران مكافئان تماماً للوجود – للغبر لما هو– لذاته . وهكذا لا تحيل المعاني إلى نفسية مستسرّة : إنها هذه النفسية ،

من حيث أنها علو" - معلو" . ولا شك أن ثمّ ﴿ استسراراً ﴾ لما هو نفسي: فبعض الظواهر وخضية». لكن هذا لايعني أبداً أن المعاني تحيل إلى أمر دوراء الجسم، إنها تحيل إلى العالم والى ذواتها، خصوصاً ان هَذَ المظاهر الانفعالية، او بتعبر أعم، الظواهر التي تسمى بتعبير غير سليم: و التعبير ۽ لا تدليا أبدًا على تأثر مستور و معاش بنفسية ما، يكون ألموضوع اللامادي لأبحاث عالم النفس: فتقطيبات الجبين،وهذه الحمرة ، وهذا التلعثم، وهذه الهزة الحفيفة لليدين ، وهـــذه النظرات عن ُعرُض الّي تبدو في نفس الوقت حيّية ومهدِّدة لا تعبّر عن الغضب ، بل هي الغضب . لكن يُنبغي أن ندقق الفهم : إن قبضة اليد في ذاتها ليست شيئاً ولا تدل على شيء . وهذا الفعل ذو الدلالة إذا نظر اليه في علاقته مع الماضي والممكنات ، مفهوماً ابتداء مسن الشمول التركيبي و الجسم في موقف ، هو الغضب. وهو لا يشير (يحيل) إلى شيء آخر غير الافعال في العالم (يضرب ، يسب ، الَّخ) ، أعني الى مواقف جديدة ذات دلالة ، للجسم . ولا الإدراك ، ولا يمكن تصوَّره خارج النَّراكيب الحسانية . وإذا لم يلوك المرء هذا حتى ألآن ؛ او إذا كان الذين قالوا به ، مثل السلوكين ، لم يفهموا جيداً هم أنفسهم ماذا يقصدون واثاروا الفضيحة من حولهم ، فللك لأننا تميل إلى الظن أن كل الادراكات هي من نفس النمط. والواقع ان الإدراك ينبغي ان يُسلم الينا مباشرة الموضوع المكاني - الزماني. وتركيبه الأساسي هو السلب الباطن؛ وهو يسلم إلي الموضوع كما هو، لا كصورة زائفة لحقيقة ما خارج متناولي . لكن لهذا السبب فانه يناظر كل نمط مسن الحقيقة تركيب إدراك جديد . والجسم هـــو الموضوع النفسي من الطراز الأول ، والموضوع النفسي الوحيد . لكن إذا اعتبرنا انه عَلَو ﴿ مَعْلُو ، فَإِنْ إِدْرَاكُهُ لَا يُمَكِّنْ بِطِّبِعِهُ أَنْ يَكُونُ مِنْ نَفْسَ نُعْطَ الموضوعات غير الحية (الجادية) . وينبغي الا نفهم من هذا انه اغتى تدريمياً ، بل أنه أصلاً من تركيب آخرً . ولهذا ليس من الضروري

ان نرجع إلى العسادة او قياس النظير ، لنفسر أننا فهمنا السلوكات المعبِّرة : فهذه السلوكات تسيلم نفسها أصلاً إلى الإدراك بوصفها قابلة للفهم ؛ ومعناها يؤلف جزءاً من وجودها،مثلا يؤلف لون الورق جزءاً من وجود الورق.فليس من الضروري إذن اللجوء إلى لون المنضدة او ورق الشجر او سائر الورق من اجل إدراك لون الورقة الموجودة أمامي .

ومع ذلك فإن جسم الغير 'معطى لنا مباشرة بوصفه ما يكونه الغير . ومهذا المعنى نحن ندركه بوصفه ما يتجاوز باستمرار إلى هدف بواسطة كُل معنى خاص . فلنأخذ إنساناً يمشي : منذ البداية أفهم مشيه ابتداءً من مجموع مكاني [—] زماني (شارع ــ طريق ــ رصيف ــ مخازن ــ سيارات ، الخ) ، وبعض تراكيبه تمثل المعنى " القادم للمشي . وابصر هو موضّوع السؤال ينتسب إلى الزمان الكلي وانسه و الآن ، الحالص pur maintenant اللي ليس هناك بعد ً (لم يأت بعد ً) . والمشي نفسه ، وهو صيرورة خالصة لا بمكن ادراكها ومُعدمة ، هو الحاضر. لكن هذا الحاضر هو تجاوز" صوب حدة مستقبل لشيء يمشي : ووراء الحاضر الخالص غير القابل للإدراك الخاص محركة اللواع ، محاول ان ندرك أساس الحركة . وهذا الأساس ، الذي لا ندركه أبداً كما هو ، اللهم إلا في الجثة ، هو دائهاً هناك بوصفه المتجاوَّز ، الماضي . وحين ساكنة ، جوهر الحركة . وقد لاحظنا في القسم الثــاني ان مثل هذا التصور لا مكن قبوله : فما يتحرك لا يمكن ان يكون الذراع الساكنة، والحركة مرض للوجود . ولكن من الحق أيضــــــاً ان الحركة النفسية تحيل إلى حَدَّين : الحد المستقبل لانتهائها ، والحدِّ الماضي : العضو الساكن الذي تغيّره وتتجاوزه وأدرك . حركــة - الذراع كإحــالة

الماضي (الذراع ، الساق ، الجسم كله في حالة السكون) أنا لا أراه أبداً ، ولا استطيع أبداً إلا ان أتبينه من محلال الحركة التي تتجاوزه ، والتي انا حضور فيها ، كما يتبن المرء حصاة في أعماق النهر ، من خلال حركة المياه . ومع ذلك ، فإن هذا السكون الوجود المتجاور دائم غير المتحقق أبداً ، الذي أرجع اليه باستمرار لتسمية ما هو في حركة ، هو الواقعية المحضة ، واللحم المحض ، وما هو في خركة ، هو الواقعية المحضة ، واللحم المحض ، وما هو في ذاته المحض بوصفه ماضياً مُعضَى المعلو المعلو .

وهذا الذي في - ذاته الخالص لا يوجد إلا بوصفه متجاوزاً ، في وبواسطة هـــذا التجاوز ، ويسقط إلى مرتبة الجثة إذا كف عن ان ينكشف وُ مُحْجَب في آن واحد بواسطة العلو" المعلو" بصفة جثة ، أعنى مفهوماً إلا ابتداء مـن التجاوز الذي لا يتجاوزه : انه ما تجووز الى مواقف متجددة باستمرار . لكن من حيث أنه ، من ناحية أخرى يظهر للحاضر كفي - ذاته خالص، فإنه يوجد بالنسبة الى ساثر والهذات، في العلاقــة البسيطة للخارجية المستوية : فالحثة ليست بعد ُ في موقف . وفي نفس الوقت ، يتداعى ، في نفسه ، في كثرة من الوجودات التي يقيم ، مع غيرها ، علاقات خارجية محضة . ودراسة الحارجية التي تقوم تحتُّ الواقعية ، من حيث ان هذه الخارجية ليست أبـــداً قابلة للإدراك إلا في جثة ، هي علم التشريح . واعادة بناء الحي تركيبياً ابتداء من الدراسة ألاً تفهم شيئًا في الحياة لانها تتصورها كحالة خاصة للموت ، لانها ترى هناك قابلية القسمة إلى غير نهاية للجثة كأمر في المقام الاول، ولا تعرف الوحدة الركيبية « للتجاوز نحو » الذي بالنسبة إليه الانقسام

⁽١) و أي يعلى صفة الماضي Passéifié «

إلى غير نهاية هو ماض عض بسيط . وحتى دراسة الحياة في الكائن المحي ، وحتى تشريح الاحياء ، وحتى دراسة حياة البروتوبلاسما ، أو علم ألاجئة أو دراسة البيضة لا يمكن أن تجد الحياة : فالعضو اللهي نلاحظه هو حي ، لكنه لم يُدب في الوحدة التركيبية لحياة ما ، وهو مفهوم ابتداء من التشريح ، أعني ابتداء من الموت . فسيكون ثم غلط فاحش أن نعتقد أن جسم الغير الذي ينكشف أصلا لنا ، هو جسم التشريح — الفسيولوجيا . والغلط هنا فاحش فحش الخلط بين حواسنا و بالنسبة إلينا ، وأعضائنا الحسية بالنسبة إلى الغير . لكن جسم الغسير هو واقعية المعلو من حيث أن هذه الواقعية هي دائماً ميلاد، عني أنها تشير إلى خارجية السوية لما هو في — ذاته المتجاور دائماً .

وهذه الملاحظات تمكّن من تفسر ما نسميه باسم و المُخلق و caractère . وينبغي ان نلاحظ ، أن الحلق ليس له وجدود متميز الآ من حيث هو موضوع معرفة للغير . والشعور لا يعرف أبداً خلقه دالهم إلا إذا تعين تأمليا ابتداء من وجهة نظر الفير بل هو يوجده في حال عدم تميز خالص ، لا إيضاعيا ولا وضعيا ، في التجربة التي يقوم بها لإمكانه الحاص، وفي الإعدام الذي به يتعرف واقعيته ويتجاوزها. ولحله فإن الوصف الاستبطاني الخالص للذات لا يُسلم (لا يقدم) أي أخلق : فبطل بروست على Proust وليس له الخلق بحلق بحكن إدراكه مباشرة الفعل العامة المشركة بين كل الناس (وميكانسات الشهوة ، والانفعالات، الفعل العامة المشركة بين كل الناس (وميكانسات الشهوة ، والانفعالات، نفسه : ذلك أن و ردود الفعل هذه تنتسب إلى الطبيعة ع العامة لما هو نفسي . وإذا توصلنا (كما حاول ابراهام في كتابه عن بروست) إلى نفسي . وإذا توصلنا (كما حاول ابراهام في كتابه عن بروست) إلى الطبيع عنده بين الحب والمال) ، فلك لأننا نفسر المعطيات الغليظة :

ونتخذ فيها وجهة نظر خارجية ، ونقارنها ونحاول ان نستخلص منهــــا العلاقات الثابتة الموضوعية . لكن هذا يقتضي تراجعاً : فطالما كـــان القارىء ، وفقاً للمنظور العام للقراءة ، يوحد بن ذاته وبن بطل الرواية، فإن خلق ﴿ مارسل ﴾ يند" عنه ؛ بل لا يوجد في هذا المستوى . ولا يظهر إلا إذا حطمت المشاركة التي تربطني بالكاتب ، وإلا اذا عددت الكتاب لا كأنيس ، بل كاعتراف ، بل : كوثيقة . فهذا الحلق لا يوجد إذن إلا على مستوى ما هو " لغيره ، وهذا هو السبب الذي من أجله آداب وأوصاف و الاخلاقين ۽ ، أعني الكتاب الفرنسين الذين حاولوا وضع علم نفسي موضوعي واجبّاعي، لا تنطبق أبداً عـلى التجربة الحية للشخص . لكن إذا كان الحلق هو جوهريــــاً بالنسبة الى الغير ، فإنه لا يمكن ان يتميز من الجسم ، كما وصفناه . فشـــلا افتراض أن المزاج هو العلة في الحلق ، وأن « المزاج الدموي ، هـــو العلَّة في الغضبية ، هو بمثابة وضع الخلق كوحدة نفسية ، تقدم كل اوجـــه الموضوعية ، وهي مع ذلك ذاتية ويعانيها الشخص . والواقع أن غضبية الغبر تعرف من الخارج ومنذ البداية تكون معلوَّة بعلوَّي . وفي هــــذا المعنى هي لا تتميز من ۽ المزاج الدموي ۽ مثلاً . وفي كلتا الحـــالتين نحن ندرك نفس الحمرة السكنية apoplectique ، ونفس الاوجه الجسانية، لكننا نعلو ، بنحو آخر ، على هذه المعطيات وفقاً لمشروعاتنا : وسنكون بإزاء المزاج إذا نظرنا إلى هذه الحمرة على أنها مظهر الجسم - الاساسي، أعنى بقطعها من علائقها مع الموقف ؛ وحتى لو حاولنا ان نفهمها ابتداءً من الحثة ، ففي وسعنا ان نشرع في دراستها الفسيولوجية والطبية؛ لكن إذا نظرنا إليها قادمين إليها ابتداء من الموقف الاجالي ، فسلمها ستكون الغضب نفسه ، أو ، وعداً بالغضب ، او الغضب الموعود ، أعنى رابطة ثابتة مع الاشياء [—] الادوات ، وإمكانية . وبــــن المزاج والحلق ، ليس ثم إذن غير فارق في العليّة ، والحلق يتأحد مع الجسم.

وهذا هو ما يبرر محاولات كثير من المؤلفين وضع الفراسة أساساً للدراسات الجليلة التي قام بها كرتشمر Kratschmer عن خلق الجسم وتركيبه . وخلق الغير يُعطى مباشرة المعيان كمجموع تركيبي . وهذا لا يعني أننا نستطيع في الحال أن فصفه . بل لا بسله من وقت لإظهار تراكيب متفاضلة ، ولايضاح بعض المعطيات السبي أدركناها فوراً تأثرياً ، ولتحويل عدم التميز الاجالي الذي هسو جسم معارف عامة ومنطقية (قوانين تتقرر تجريبياً أو إحصائياً بمناسبة موضوعات الغير) من اجل تفسير ما نشاهد . لكن ، على كل حال ، لا يتعلق الامر إلا بإيضاح مضمون عياننا الاول ، وتنظيمه ، ابتغاء التنبؤ والفعل. وهذا من غير شك ما يقصده أولئك الذين يكررون أن و الانطباع الاول لا يخدع ي . فن أول لقاء يُعطى الغير بأسره ومباشرة ، بغسير قناع ولا سر. والتعلم هنا هو الفهم ، والتقويم .

ومع ذلك فإن الغير يعطى هكذا فيا هو يكون . والحلق لا يختلف عن الوقائمية řacticite ، أعني عن الإمكان الأصلي . ونحن ندرك الغير على انه حو ؛ وقد لاحظنا من قبل ان الحوية صفة موضوعية للغير ، بوصفها القدرة غير المشروطة على تغيير المواقف . وهذه القدرة لا تتميز مسن تلك التي تكون الغير أصلا ، وهي التي تعمل عسلى ان يوجد موقف " بوجه عام : فالقدرة على تغيير موقف هي العمل عسلى وجود موقف . وحرية الغير الموضوعية ليست إلا العلو المعلو ؛ إنهسا حرية حموضوع ، كما قررنا . وفي هذا المعنى يظهر الغير بوصفه ما ينبغي ان يفهم ابتداء " من موقف يتغير باستمرار . وهذا ما يجعل الجسم وحتى الغضبية كوعد بالغضب هي دائما وعد متجاوز (فائت) . وهكذا وحيل الخيل الحلق بوصفه واقعية الغير من حيث هي ميسورة لعياني ، وأيضاً

من حيث انهـــا ليست إلا لتتجاوز . وفي هذا المعنى فــإن و الأخذ في الغضب ، هو بالفعل تجـاوز الغضبية الواقعية حتى لــو وافق المرء ، واعطاؤها معنى ؛فالغضب يظهر إذن انه استثناف للغضبية بواسطة الحرية الموضوع . وليس معنى هذا اننا أحلنا بذلك إلى ذاتية خالصة ، بل فقط ان ما علونا عليه هنا هو ليس فقط وجوده ، أعنى ماضيه ، بل حاضره ومستقبله . وعلى الرغم من ان غضب الغير يظهر لي دائها انه غضب - حر" (وهذا بيّن ، لأني أحكم عليه) ، فإني استطيع دائماً ان أعلو عليه ، أغني ان أهيجه او اسكَّنه ، بل أنَّني فقط بعلوي عليه ادركه . وهكذا ، لمـــا كان الجسم هو واقعية العلو $^-$ المعلو ، فإنه دائماً الجسم ^ الذي ^ يشر ^ إلى ^ ما ^ وراءه : في المكان _ وهذا هو الموقف ــ وفي الزمان ــ وهذا هـــو الحرية ^{ــ} الموضوع . والجسم بالنسبة إلى الغير هو الموضوع السحري من الطراز الأول. وهكذا فإن جسم الغير هو دائماً ﴿ جسم ^ اكثر ^ من ^ الجسم ﴾ ، لأن الغير يعطى الي بدون وسيط وفي التجاوز المستمر لواقعيته . لكن هــذا التجاوز لا يحيلني إلى ذاتيــة : بل هو الواقعة الموضوعية القائلة إن الجسم ــ سُواءً أكان كاثناً عضوياً ، او خلقا ، او اداة ــ لا يظهر لي أبداً بغير حواش alentours ، وينبغي ان يحدُّد ابتداء من هذه الحواشي . وجسم الغَير ينبغي الا يخلط بينه وبين موضوعيته . وموضوعية الحسمية والموضوعية عند الغبر لا ينفصلان أبداً .

البعد الانطولوجي الثالث للجسم

إني أوجد جسمي : هذا هو اول بعد لوجوده . وجسمي يستخدم ويُعرَف بواسطة الفر : ذلك هو البعد الثاني . لكن الغبر ، من حيث انني للغبر ، ينكشف لي بوصفه الذات الذي انا بالنسبة اليه موضوع . والأمر يتعلق ، كما رأينا ، بعلاقتي الأساسية مع الغبر . فأنا أوجد عند نفسي إذن كمعروف بالغبر وصفي جسماً . وهذا هو البعد الانطولوجي عند نفسي كمعروف بالغبر بوصفي جسماً . وهذا هو البعد الانطولوجي الثالث لحسمي . وهو الذي سنشرع الآن في دراسته ؛ وبه نكون قد استفدنا السؤال عن احوال وجود الحسم .

ومع ظهور نظرة الغبر ، ينكشف لي وجودي حسم موضوعاً ، أعني علوي بوصفي معلواً عليه . والأنا الموضوع ينكشف لي كوجود غير قسابل لأن يُعرف ، وكفرار إلى الغير وانا في مسئولية كاملة . لكن إذا كنت لا استطيع ان اعرف ولا حتى اتصور هسلما الأنها في حقيقته ، فعلى الاقل انا لست بغير ان ادرك بعض تراكيبه الصورية . خصوصاً انني اشعر باصابي من جانب الغير في وجودى الواقعي ؛ وانا مسئول عن وجودي حمناك من اجل الغير . وهذا الوجود مناك هو الحسم . وهكذا فإن لقاء الغير لا يصيبني فقط في علوي : إذ هناك هو الحسم . وهكذا فإن لقاء الغير لا يصيبني فقط في علوي : إذ عليها توجد بالنسبة إلى الغير ، وبالقدر الذي به أكون واعياً بوجودي من اجل الغير ، فراده إلى وجود في من اجل الغير ، فسابق أدرك واقعيني ليس فقط في إعدامه غير من اجل الغير ، وليس فقط بوجوده ، يسل في فراره إلى وجود في وسط العالم .وصدمة اللقاء مع الغير هي كشف في الخلاء بالنسبة إلى،

كشف لوجود جسمى ، خارجاً ، كأمر في - ذاته بالنسبة إلى الغبر . وهكذا لا يتجلى جسمي فقط كأمر معاش خالص بسيط : لكن هسذا المعاش نفسه ، في وبواسطة الواقعة الممكنة المطلقة لوجـود الغبر ، يمتد ويستطيل في الحارج في رُبعد فرار رُيفايت مني . وعمَّق وجـــود جسمي بالنسبة إليَّ هو ذَلك ﴿ الْحَارِجِ ﴾ الدائم ﴿ لَدَاخِلِ ﴾ الاعمق . وبالقدر الذي به الحضور الشامل للغير هو الواقعة الاساسية فإن موضوعية وجودي __ هناك هي رُبعد ثابت لواقعيني : فأنا اجد إمكاني من حيث انني اتجاوزه إلى ممكناتي ومن حيث انسه يفر مني بخبث إلى أمسر لا يقبل العلاج والتلافي . وجسمي هناك ليس فقط كوجهة نظر فيهـــا تتخذ وجهات يعني اولاً ان هذا المجموع من الحواس التي لا يمكن ان تدرك نفسها، تتجلى أنها تدرك في مكان آخر وبواسطة آخرين . وهـــذا الإدراك الذي يتجلى هكذا في الحلاء ليس له طابع الضرورة الانطولوجية ، ولا يمكن اشتقاقه من وجود واقعيني ، بل هو واقعة بيّنة مطلقة ؛ ولــه طابع الضرورة الواقعية . ولمسا كانت واقعيتي إمكاناً خالصاً وتنكشف لَّي لا المناعياً كضرورة واقعة ، فإن الوجود - للغبر الخاص لهذه الواقعية يأتي لتكثير إمكان هذه الواقعية : فتضيع وتفلت في في لامتناه مـــن الإمكان السذي يفر مني . وهكذا في نَفس اللحظة التي اعيش فيهسا حوامي كوجهة النظر الداخلية التي لا استطيع ان اتخذ فيها وجهة نظر، فإن وجودها 🗕 للغير يلاحقني : إنها كائنة . وبالنسبة إلى الغير هي مثل هذه المنضدة او همذه الشجرة بالنسبة إليٌّ ، إنهـــا في وسطَّ عالَّم ما وَ وهي في وبواسطة السيلان المطلق لعالمي نحو ؛ لكن هذا استحضار خالص غير قابل للإدراك . وبنفس الطريقة، جسمي هو بالنسبة إليَّ الاداة التي هي انا والتي لا يمكن ان تستخدم بواسطة اية اداة ؛ لكن بالقدر الذي به الغير ُ ، في اللقاء الاصلي ، يعلو صوب ممكناته عـلى وجودي هناك

(آئيني) ، فإن هذه الاداة التي هي انـــا تستحضر لي كأداة مغموسة في سلَّسلة اداتية لامتناهية ، وإن كنت لا استطيع محـال من الاحوال ان اتخذ وجهة نظر التحليق فوق هذه السلسلة . وجسمي ، مــن حيث هو مُستَكَب ، ينسد عني إلى وجود تي الاداة – بن – الادوات ، إلى وجود ^ العضو ^ الحساس ^ الْملدرَكُ ^ بالاعضاء ^ الحسية ، وهذا مع تحطيم مستلب وأنهيار عيني لعسالمي الذي يسيل إلى الغير والذي يدركه الغير في عالمه . فثلا حيبًا يفحصني طبيب ، فإني ادرك اذنه ، وبالقدر الذِّي به موضوعات العالم تدل عليٌّ كمركز اشارة مطَّلق ، فإن هذه الاذن المدركة تدل على بعض التراكيب كأشكال انا اوجدها على اساس [—] جسمى (او جسمى [—] الاساس) . وهذه الثراكيب هي ـــ وفي نفس انبثاق وجودي ــ من نوع المعاش الخالص ، مــا اوجـّــُـه ١ وأعدمه . وهكذا نجد لدينا ، في المقام الاول ، علاقة أصلية بسمن الاشارة وبن المعاش : والاشياء المدركة تشير إلى مسا « اوجكه » ذاتياً . لكن منذ أن ادرك ، على انهيار الموضوع المحسوس والاذن ، ، الطبيب" بوصفه يسمع ضوهماء جسمي ، ويسمع جسمي مع جسمه ، فإن المعاش المشار اليه يصبح المعاش بوصفه شيئًا خارح ذاتيني ، في وسط عالم ليس عالمي . وجسمي يشار إليه على أنه مستلب . وتُجربة استلابسي تُم في وبواسطة تراكيب تأثرية affectives مثل الحياء والخشيةtimidité و فالشعور بالتضرُّ ج بالحمرة ، ، و و الشعور بالتنفس ، ، كل هذه تعبيرات غير صليمة يستخدمها الحبيّ لتفسير حالته : ومسا يقصده بهذا هو أنه يشعر شعوراً قوياً مستمراً مجسمه من حيث أنه ليس بالنسبة اليه،

⁽١) و لاحظ دائماً استمال سارتر المقل : يوجد extister متعدياً لا لازماً في كثير صن المواضع ، ولهذا نضع في هذه الحالة علامة الفتحة على الجيم الدلالة على استمال الفعل متعدباً ، مع أنه في الاصل لازم في كل اللفات » .

بل بالنسبة الى الغير . وهذا القلق المستمر الذي هـــو إدراك لاستلاب جسمي بوصفه غير قابل للعلاج ، بمكن ان محدد امراضاً نفسية مشــل الخوف من حمرة الخجل éreutophobie ؛ وهذه ليست شيئاً آخر غير الادراك الميتافيزيقي المرتعب لوجود جسمي بواسطة الغير . وهكذا نرى ملائمة : ذلك أني لا يمكن ان اتضايق من جسمي كما أوجَاءه . بــل جسم الجسم كما هو بالنسبة إلى الغير هو الذي لا بد يضايقني . وحتى هذا التعبير ليس موفقاً هو الآخر ، لأني لا يمكن ان اتضايق إلا من شيء عيني حاضر في داخل عالمي، ويضايقني في استخدام أدوات أخرى. وهنا التضايق (الحيرة) أدق ، لأن ما يضايقني غائب ؛ ولا ألقى أبداً جسمي بالنسبة الى الغير عقبة ، بل على العكس لأنه ليس أبـــداً هناك ، ولانه يظل غير قابل للإدراك فإنه عكن ان يكون مضايقاً . وأسعى الى بلوغه ، والسيطرة عليه ، واستخدامه كاستخدامي لاداة – لأنه يتبدى أنه أداة (آلة) في عالم ــ لاعطائه التقويم modele والموقف الملائمين : لكن ، من حيث المبدأ ، خارج المتناوَّل ، وكل الافعال الِّي اقوم بها ابتغاء اكتسابه تفلت مني بدورها وتتحجر على مسافة مني كجسم - للغير . وهكذا ينبغي ان أعمـــل دائماً د خبط عشواء ۽ ، مجهود الحبي" ، بعد ان يتبين عدم جدوى هـــذه المجهودات ، هو ان يقضي على جسمه [—] الغير . وحين يتمنى « ألا يكون له جسم » ، وان يكون و مستوراً ﴾ ، الخ ، فليس جسمه – بنفسه هو الذي يريد القضاء عليه ، بل ذلك البُعد غير المدرك للجسم - المستلب .

ذلك أننا نعزو إلى الجسم [—] للغير حقيقة بقدر ما نعزو إلى الجسم [—] لنا . بل إن الجسم [—] للغير هو الجسم [—] لنا ، ولكنه غير قابل للإدراك ومُستَكَّب . ويبدو لناحينئذ أن الغير يؤدي لنا وظيفة نحن عاجزون عنها،

ولكنها مع ذلك مفروضة علينا : وهي ان ثوى الفسنا كم نحن . واللغة ، وهي تكشف لنا ــ في الحـــلاء ــ عن التراكيب الرئيسية لحسمنا - للغير (بينها الحسم الموجَّد لا يمكن التعبير عنه) ، تدعونا الى التخلي تماماً عن مهمتنا المزعومة للغير . ونذعن لرؤيتنا بواسطة عيون الغبر ؛ ومعنى هذا اننا نحاول أن نعرفٌ وجودنا بكشوف اللغة . وهكذا يظهر نظام كامل من المناظرات اللفظية ، به نعمل على الدلالة على جسمنا كما هو بالنسبة إلينًا . وعلى هذا المستوى يم التشبيه النظري لحسم الغير بجسمنا . ومن الضروري – حتى أستطيع انْ افكر ان • جسمي هـــو بَالنسبة إلى الغير مثل جسم الغير هو بالنسبة إلى ع ... ان ألقي الغير في ذاتيته المموضعة ، ثم كموضوع ؛ ولا بد ، حتى احكم على جسم الغير كموضوع مثابه لحسمي ، أن يكون قد أُلقي إليَّ كموضوع وأن جسمي قد كشف لي من ناحية البعد - الموضوع . والنظير أو المشاجة لا يمكن ابداً أن يؤلف اولاً الموضوع - الحسم للغير وموضوعية جسمي ؛ لكن على العكس ، هاتان الموضوعيتان لا بد أن توجدا اولاً مقدماً من اجل ان يكون لمبدأ النظير دور . فهنا إذن اللغة هي التي تعلَّمني تراكيب جسمي بالنسبة الى الغير . ولا بد ان نتصور مع ذلك أنه ليس عسلى المستوى اللاتأملي بمكن اللغة بمعانيها ان تندس بين جسمي وشعوري الذي يوجَّده . وحتى تكون المعارف التي للني الغير عن جسمي والتي يوصلها إلى بواسطة اللغة بمكن ان تعطي إلى جسمي - للغــــير تركيباً من نمط خاص ، فلا بد أن تنطبق على موضوع وان يكون جسمي موضوعــــاً بالنسبة إليَّ . فإذن على مستوى الشعور التأملي يمكن ان يكون لها تأثير: إنها لا تنعت الواقعية من حيث هي موجَّله خالص للشعور غير ۖ الوضعي، بل الواقعية كتنبه - موضوع مُدَّرَك بالتأمل . وهذه الطبيعة التصورية

هي الَّتي تُمّ بتموضع شبه " الحسم النفسي، بدخولها بين شبه " الموضوع

وبن الشعور التأملي . وقد رأينا ان التأمل يدرك الواقعية ويتجاوزها نحو ما ليس بواقعي ، وجوده esse هو الكون مدركاً percipi الحالص ، الذي سميناه ففسياً . وهذا النفسي قد تشيد . والمعارف التصوريسة التي نكتسبها في تاريخنا والتي تأتينا كلها من تعاملنا مع الغير ستنتج طبقة مكونة للجسم النفسي . وبالحملة ، فن حيث أننا نتحمل تأملياً جسمنا، فإننا نؤلفه على شكل شبه موضوع بواسطة التأمل المشارك – وهكذا تأتي الملاحظة منا نحن . لكن ما نكاد نعوفه ، أي ما نكاد ندركه في عيان معرفي خالص ، حتى نشيده بهذا العيان مع معارف الغير ، أي عيث لا يمكن أن يكون ابداً لنا من ذاته. والتراكيب القابلة أن تعرف خصمنا النفسي تدل إذن ببساطة وفي الخلاء على استلابه المستمد . وبدلا من ان نعيش هذا الاستلاب ، نكونه في الخلاء على استلابه المستمد . وبدلا من ان نعيش هذا الاستلاب ، نكونه في الخلاء بتجاوز الواقعية المعاشة المي شبه الموضوع المني هو الحسم الوجود التي لا يمكن – من حيث المبدأ الشبه الموضوع المتحمل إلى خصائص الوجود التي لا يمكن – من حيث المبدأ ان تلقى إلي وهي فقط مدلول عليها .

ولنعد ، مثلاً ، إلى وصفنا للألم الفزيائي . لقد شاهدنا كيف ان التأمل ، و بتحمله له ، ، قد جعله شراً Mal . لكن كان علينا آلذاك أن نقطع الوصف ، اذ أعوزتنا الوسائل السير تحدماً . أما الآن فنستطبع متابعة السير : إن الشر الذي أتحمله استطبع ان اقصده في ما هو في انه أني في وجوده للغير . وفي هذه اللحظة أنا اعرفه ، أي انني اقصده في بعده في الوجود الذي يفلت مني ، في الوجه الذي يبديه ناحية الآخرين ، وقصدي يمتزج بالمعرفة التي زودتني بها اللغة ، أعني أنني استخدم تصورات أدواتية تأتيني من الغير ، ولم يكن في وسعي ابداً ان اشكلها وحدها ولا ان افكر بنفسي أن أوجهها ناحية جسمي . لكن ينتج عن هذا انه في التأمل نفسه انا اتخذ وجهة نظر الغير في جسمي ، واسعي الإدراكه كا لو كنت غيراً بالنسبة إليه . ومن البين جسمي ، واسعي الإدراكه كا لو كنت غيراً بالنسبة إليه . ومن البين

ان المقولات التي اطبقها حينئذ على الشر تكوَّنه على خلاء ، أي في ُبعد يفلت مني . فلمإذا نتحدث حينئذ عن العيان ؟ ذلك انه ، رغم كلُّ شيء ، الجسم المتحمَّل يستعمل كنواة ، ومادة للدلالات المستلبة التي تتجاوزه : وهذا الشر هو الذي يفلت مني الى خصائص جديدة أقررها كحدود وصور إجالية (اسكيات) حالية من التنظيم . فثلاً شرَّي ، المتحمل بوصفه نفسياً ، يظهر ۚ لي تأملياً كألم ﴿ وَجِع ﴾ في المعدة . ولنفهم جيداً ان ألم (المعدة) هو المعدة نفسها من حيث هي مُعاشة على نحو أليم . وبهذه المثابة ، فإن الألم،قبل تدخُّل الطبقة المستلَّبة المعرفية ، ليس علاقة محلية ، ولا تحديد هوية identification . فألم المعدة هو المعدة حاضرة للشعور كصفة محضة للألم . والشر ، كما رأينا ، بهذه المثابسة يتميز من نفسه ــ وبدون عملية عقلية لتحديد الهوية او التمييز ــ من كل ألم آخر ، ومن كل شر" آخر . لكن عند هذا المستوى والمعدة ي أمر" لا يمكن وصفه ، ولا يمكن تسميته ولا التفكير فيه : إنها فقط ذلك الشكل المتحمل الذي يبرز على أساس جسم - موجَّد . والمعرفة المموضيعة الَّي تتجاوز الآن الشر المتحمل الى المعدة المذكورة هي معرفة ذات طبيعة موضوعيــة بالمعدة : وانا أعـــلم ان لها شكل القربـــة cornemuse ، وأنها مثل الجيب ، وتفرز عصراً ، وتقوم بتكوين خائر diastases ، وأنها مغطاة بغلالة مخاطية دات أنسجة ناعمة ، الخ . وممكن ان أعرف أيضاً ــ لأن طبيباً عرَّفني ذلك ــ انها مصابـة بقرحة . ومن هنا فإنني أستطيع ان اتصور هذه القرحة على نحو متفاوت في الوضوح . فيمكن ان اتصورها كقرضة rongeur ، وكعفونة داخلية خفيفة ، وأستطيع ان اتصورها من باب قياس النظير مع الحرَّاجات ، والبثور في الحمى ، والصديد ، والقرح chancres ، الخ . وكل هذا من ناحية المبدأ ، ينشأ إما عن معلومات اكتسبتها من الآخرين او عن معارف يعلمها الآخرون عني . وعلى كل حال فإن هذا لا يمكن

ان يكون شرّي من حيث انني أتمتع به ، بل من حيث انه يندُّ عني. والمعدة والقرحة تصبح اتجاهات فرآر ، ومنظورات استلاب للموضوع الذي اتمتم به . هنالك تظهر طبقة جديدة للوجود : لقد تجاوزنا الألم المعاش الى الشر المتحمَّل ؛ اننا نتجاوز الشر الى **المرض** . والمرض ، بوصفه أمراً نفسياً ، مختلف تماماً عن المرض المعروف الموصوف بواسطة الأطباء : أنه حال . وليس الأمر هنا أمر جراثيم (ميكروبات) ولا إصابات في الأنسجة ، بل أمر شكل تركيبي للتحطيم . وهذا الشكل يفلت منى من حيث المبدأ ، وينكشف بن ألحن والحنن بـ و جرعات ي من الألم ، و و أزمات ، لمرضي ، لكن في سائر الوقت يظل خارج المتناول دون ان يزول . هنالك بمكن موضوعياً الكشف عنه للآخرين : فالآخرون قد عرَّفوني بذلك ، والآخرون يمكنهم ان يشخصوه ، وهو حاضر بالنسبة الى الآخرين ، وان لم يكن لديّ اي شعور به . انه إذن في أعماق طبيعته وجود للغير خالص بسيط . وحين لا اتألم ، اتكلم عن هذا المرض ، وأسلك بإزائه مسلكي بإزاء شيء هو من حيث المبدأ خارج المتناول ، والآخرون هم الذين استودعوه . انا لا أشرب نبيذاً ، إذا كان عندي مغص كبدي ، حتى لا أهيّج آلام الكبد . لكن هدفي المحدُّد : وهو عدم تهييج آلام الكبد ، لا يتميز أبداً من هذا الهدف الآخر : الامتثال لأوامر الطبيب الذي كشف لي عنها . وهكذا شخص آخر هو المسئول عن مرضي . ومع ذلك فإن هــــذا الشيء اللتي يأتي إليٌّ عن طريق الآخرين محتفظ مخمائص التلقائية المنحطة الناشئة عن كوني ادركه من خـــلال ألمي (شرتي) . وليس غرضنا ان نصف هــــــــا الموضوع الجديد ، ولا ان نلح في توكيد خصائص التلقائية السحرية ، والغائبة المدمّرة ، والقوة الشريّرة ؛ وتوكيد أنسها بسي وتوكيد علاقاتها العينية مع وجودي (لأنها ، قبل كل شيء ، مرضي انا) . وإنمسا نريد فقط ان نشير الى ان الجسم معطى في المرض نفسه ، وكما كان

هو سند الألم (الشر) فإنه الآن جوهر المرض ، وما يدمَّر بواسطته ، وما خلاله يمتد هذا الشكل المدمِّر . وهكذا تصاب المعدة الآن خلال آلام المعدة بوصفها المادة الَّتي تتألُّف منها هذه الآلام . إنهـــا هناك ، حاضرة للعيان ، وانا ادركها من خلال الألم المتحمل ، مخصائصه . وأدركها بوصفها ما 'قرض ، وبوصفها و جيباً على شكل قربة ۽ الخ. صحيح انبي لا أرى المعدة ، لكنبي أعلم انها ألمي . ومن هنا جاءت الظواهر التي تسمى زَيَّفاً باسم الكشف الداخلي endoscopie . والواقع ان الألم نفسه لا يفيدني (يعلمني) شيئاً فيا يتعلق بمعدتي ، على عكس مـــا يزعم سولييه Sollier . لكن بواسطة وفي الأكم معرفتي تكوَّن معدة [—] للغير تظهر ني كغياب عيني محدّد مع مثل هذا القدر من الصفات الموضوعية التي استطعت معرفتها . لكن ، من حيث المبدأ : الموضوع المحدَّد على هذا النحو هو مثل قطب استلاب ألمي ؛ وهذا ، من حيث المبدأ ، هو ما أنا دون انّ يكون عليَّ ان أكوَّنه ، ودون ان أُستطيع العلوّ عليه الى شيء آخر . وهكذا فكما ان الوجود " للغير يلاحق واقعيني غير المعاشة وضعياً ، كذلك الوجود - الموضوع - للغير يلاحق ، كبُعد فرار لجسمي النفسي ، الواقعية المشيّدة على هيئة شبه - موضوع من أجل التأمل المشارك . وكذلك ، الغثيان الحالص يمكن ان يتجاور الى ُبِعَدُ استلاَّبِ ؛ وهنـــالك ُيسلم إليَّ جسمي للغيرَ في « سمتـــه _» ، و و مشيته ، ، و و ملامحه ، ؛ ويعطي نفسه إذن كتقزز من وجهي ، وتقزز من لحمي الأبيض جداً ، ومن تعبيري الشديد الثبات ، الغر . لكن ينبغي قلب الحدود ؛ فلست متقزرًا من كل هذا . لكن الغثيان هو كل هذا بوصفه موجداً غير وضعي (لا وضعياً) . ومعرفتي هي التي تطيله الى ما هو بالنسبة الى الغــــــر ، لأن الغــــــر هو الذي يدركُ غثياني ، كلحم ، ثماماً ، وفي الطابع الغثياني لكل لحم .

وبالملاحظات السابقة لم نأت على وصف ظهورات جسمي . بل بقي

أن نصف ما سنسميه بالنمط الضال (الشاذ) للظهور . فالواقع انني أستطيع ان أرى يدي م وان ألمس ظهري ، وأشم رائحة عرقي . وفي هذه الحالة ، يدي ، مثلاً ، تظهر لي كموضوع بـــين موضوعات أخرى . إنها لا يشار اليها بالحواشي كمركز للإشارة ؛ بل تنتظم معها في العالم ، ويدي هي التي تدل ، مثلها ، على جسمي كمركز إشارة . إن يدي تؤلف جزءاً من العالم . وكذلك ، ليست هي الاداة التي لا أستطيع استعالها بواسطة آلات ؛ بل بالعكس ، إنها جزء من الأدوات التي آكتشفها في وسط العالم ؛ وأستطيع استخدامها بواسطة يدي الأخرى ، مثلاً ، حين أضرب بيدي اليمني على قبضة اليسرى التي تمسك بلوزة او بندقة . هناك تندمج يدي في النظام اللامتناهي للأدوات " المستعملة . وليس ثم شيء في هذا النمط الجديد من الظهور يمكن ان يثير القلق في نفسي او يجعلني أتراجع عن الاعتبارات السابقة . لكن كان لا بد من ذكر ذلك . ولا بد أنَّه من السهل تفسيره ، بشرط أن يوضع في مكانه وكشيء و عجيب ۽ في تركيبنا . وهذا الظهور ليدي يعني فقط ، أنه في بعض الأحوال المعينة تماماً ، نستطيع ان نتخذ عن جسمنا وجهة نظر الغير ، أو إذا شتنا قلنا إن جسمنا يمكن ان يظهر لنا أنه جسم الغير . والمُفكرون الذين بدأوا من هذا الظهور ابتغاء وضع نظرية عامة في الجسم نلاحظ ان إمكانية رؤية جسمنا هي معطى واقعي خالص ، وعرضي ً contingente تماماً . ولا يمكن استنباطهــا من ضرورة و امتلاك ، جسم ما هو $^{-}$ لذاته ، و $extbf{V}^{'}$ من التراكيب الواقعية للجسم $^{-}$ للغير . وعكن بسهولة تصور أجسام لا عكن ان تتخذ وجهة نظر في نفسها ، بل يبدو أن هذه حالة بعض الحشرات التي ، وإن كانت مزودة بجهاز عصبي متفاضل وبأعضاء حسية ، فإنها لا يمكن ان تستخدم هذا الجهاز

وهذه الأعضاء من أجل معرفة نفسها بنفسها . فالأمر يتعلق هنا إذن يخاصية تركيب ينبغي علينا أن نذكرها دون ان نحاول استنباطها . فان يكون للمرء يدان ، ويدان يمكن ان تلمس إحداهما الأخرى : هاتان واقعتان على نفس مستوى الأمكان العرضي contingence ، وجذه المثابة ، هما من شأن الوصف التشريحي الحالص أو الميتافيزيقا . ولا نستطيع ان نعدهما أساساً لدراسة الجسمية .

وينبغي ، أيضاً ، ان نلاحظ ان هذا الظهور للجسم لا يُسلم الينا الجسم من حيث هو يفعــل ويدرك ، بل من حيث هو مفعول فيــه و مدرك. وبالجملة ، وقد لاحظنا ذلك في أول هذا الفصل ، مكن تصور جهاز (نظام) من الأعضاء البصرية بمكِّن العين الواحدة من رؤية العن الأخرى . لكن العين التي ستُرى ستُرى من حيث هي شيء ، لا من حيث هي وجودً" إشاريَّ . وبالمثل ، اليد التي أمسكها لا تُتدرك من حيث هي يُسدُ " تُمسِك ، بسل من حيث هي موضوع يمكن ان يُدرك . وهكذا فإن طبيعة جسمنا بالنسبة الينا تفلت منا تمامـــاً بالقدر الذي به نستطيع ان نتخذ عنه وجهة نظر الغير . وينبغي ان نلاحظ من ناحية أخرى أنه ، حتى لو مكّن نظام الأعضاء الحسية من رؤية الجسم كها يظهر للغير ، فإن ظهور الجسم هـــــذا كشيء – أداة أمر" متأخر جداً عند الطفل ؛ وهو على كل حال متأخر عن الشعور بالجسم بالمعنى الحقيقي والشعور بالعالم كمركب من الأدواتية ؛ وهو متأخر عن إدراك أجسام الآخرين . والطفل ، منذ وقت طويل ، يقدر على ان بمسك ، وبجر اليه ، ويدفع ، ويأخذ ، حين يتعلم كيف يمسك يده ، ويراها . وثُّم ملاحظات عديدة بينت ان الطفل في سن شهرين لا يرى يـــده بوصفها يده هو . بل يتأملها ، وإذا أبعدها عن مجاله البصري ، فإنــه لتصر في مجاله البصري وتحت نظره . وبسلسلة من العمليات النفسانيـة

وتراكيب تحديسه الهوية والتعرف يصل الى وضع لوحسات إشارة بن الجسم ألله المجسم المجسم المرثي". ثم إنه ينبغي ان يكون قسد بدأ تعلمه من جسم الغير . وهكذا نجد ان موضع إدراك جسمي يأتي زمانياً بعد إدراك جسم الغير .

زمانياً بعد إدراك جسم الغبر . وإذا ما اعتبر في مكانه وزمانه ، وفي إمكانـــه الأصلي ، فإننا لا نرى انه عكن ان يكون فرصة لمشاكل جديدة . إن الجسم هو الأداة التي هي أنا . إنسه واقعيتي أن أكون ۽ في " وسط " العالم ۽ من حيث أُنَّني أتجاوزها الى وجودي – في – العالم . ومن المستحيل تمامــاً ان أتخذ وجهة نظر إجالية في هذه الواقعية facticité ، وإلا لتوقفت عن الوجود . لكن ما الغرابة في أن بعض تراكيب جسمي ، دون ان تكف عن ان تكون مركز إشارات لموضوعات العالم ، تثرتب ، من وجهة نظر مخالفة تماماً ، مع سائر الأشياء لتدل معها على هذا أو ذاك من أعضائي الحسية من حيث هو مركز إشارة جزئي بارز كشكل على جسم أساس ؟ أما أن ترى عيني نفسها ، فهذا مستحيل بالطبع . لكن ما الغرابة في ان تلمس يدي عيني ؟ إذا دهش من هذا أحد ، فعني هذا أنه أدرك الضرورة المفروضة على ما هو 🗂 لذاته ان ينبثق كوجهة نظر عينية في العالم ، بصفة التزام مثالي قابل للرد تمامــــ الى علاقات قابلة ان تعرف بين الموضوعات والى قواعد بسيطة من أجــل تنمية معارفي ، بدلاً من ان أرى فيها ضرورة وجود عيني ممكن في وسط العالم .

الفصكاالثالث

العَلاقات العَين نيهْ معَ الغير

إننا لم نفعل ، حتى الآن ، غير أنا وصفنا علاقتنا الأساسية مسع الغير . وهذه العلاقة مكتنا من إيضاح أبعاد الوجود الثلاثة لجسمنا . وعلى الرغم من ان العلاقة الأصلية مع الغير هي الأولى بالنسبة الى علاقة جسمنا بحسمنا بحسم الغير ، فقد بدا لنا بوضوح أن معرفة طبيعة جسمنا كانت ضرورية لكل دراسة للعلاقات الحاصة لوجودي مع وجود الغير . ذلك ان هذه تفترض ، من كلتا الناحيتين ، الواقعية ، أعني وجودنا كجسم وسط العالم . لا لأن الجسم هو الآلة والسبب في علاقاتنا مع الغير . بل هو يؤلف معناه ، وعدد حدوده : وأنا أدرك العلو المعلو الغير . كجسم في موقف أدرك نفسي في استلابي لصالح الغير . وهذه العلاقات العينية نستطيع فحصها الآن ، المتلاقة الأساسية : فعلى الرغم من ان كل واحدة منها تشمل في داخلها المعلاقة الأصلية مع الغير كتركيب جوهري وأساس ، فإسها أحوال للوجود جديدة تماماً خاصة بما هو الذاته . وهي تمثل المواقف المختلفة اللوجود جديدة تماماً خاصة بما هو الذاته . وهي تمثل المواقف المختلفة للوجود جديدة تماماً خاصة بما هو الذاته . وهي تمثل المواقف المختلفة للوجود جديدة تماماً خاصة بما هو الذاته . وهي تمثل المواقف المختلفة المورود جديدة تماماً خاصة بما هو الذاته . وهي تمثل المواقف المختلفة المورود جديدة تماماً خاصة بما هو الذاته . وهي تمثل المواقف المختلفة الورود جديدة تماماً خاصة بما هو الذاته . وهي تمثل المواقف المختلفة المورود جديدة تماماً خاصة بما هو الذاته . وهي تمثل المواقف المختلفة المورود جديدة تماماً خاصة بما هو المدة الذاته . وهي تمثل المواقف المختلفة المورود به يورود بسيد المؤرد المورود به المؤرد المورود به المؤرد المؤرد المورود به المؤرد المؤرد

لما هو لذاته في عالم يوجد فيه الغير . وكل واحدة منها تقدم إذن على طريقتها العلاقة المزدوجة الجوانب : لذاته $\overline{}$ لغيره ، في $\overline{}$ ذاته . فإذا وصلنا إذن الى إيضاح تراكيب علاقاتنا الأولية مع الغير $\overline{}$ في $\overline{}$ العالم نكون قد قينا عهمتنا ؛ ولقد تساءلنا في أول هذا الكتاب عن العلاقات بين ما هو $\overline{}$ لذاته وما هو $\overline{}$ في ذاته ؛ لكننا عرفنا ، الآن ، ان ممتنا كانت أعقد : ثم علاقة ما هو $\overline{}$ لذاته مع هو $\overline{}$ في ذاته في حضرة الغير . وحين نكون قد وصفنا هذه الواقعة العينية ، نصبح قادرين على استخلاص نتائج فيا يتعلق بالعلاقات الأساسية لهذه المضروب الثلاثة من الوجود ، وربما استطعنا حينتذ ان نشرع في وضع نظرية ميتافيزيقية في الوجود بوجه عام .

إن ما هو الداته كإعدام لما هو في ذاته يتزمّن كهروب الى . وهو يتجاوز ، في الواقع ، واقعيته او كونه معطى أو ماضياً أو جسماً الى مساهو في ذاته الذي سيكونه إذا أمكن ان يكون أساسه . وهذا ما يترجم بعبارات نفسانية وبالتائي غسر ملائمة ، وإن كانت أوضح بأن يقال إن ما هو لذاته يحاول النجاة من وجوده الواقعي ، أعني من وجوده هناك (من آنية) ، كأمر في اذاته ليس هو الأساس فيه ، وهذا الفرار يتم الى مستقبل مستحيل ومطارد دائماً حيث ما هو لذاته سيكون في ذاته لذاته ، أي في ومطاردة في آن معاً ؛ فهو في وقت واحد بهرب مما في ذاته هو هرب ومطاردة في آن معاً ؛ فهو في وقت واحد بهرب مما في ذاته هو يتفال خطر التفسير النفساني الملاحظات السابقة ان ما هو الداته ليس أولاً من أجل ان عاول بعد ذلك الوصول الى الوجود . وبالجملة : ليس أولاً من أجل ان عاول بعد ذلك الوصول الى الوجود . وبالجملة : بيغي ان نتصوره انه موجود مزود بالميول ، مثال هذه الزجاجة مزودة ببعض الصفات الجزئية . وهذا الفرار المطار ديس معطى ينضاف بالزيادة

الى وجود ما هو "لذاته ، ولكن هسذا الذي لذاته هو ذلك الفرار نفسه ، وهو لا يتميز من الإعدام الأصلي ، والقول إن ما هو "لذاته مطارد" مطارد" مطارد مأو أنه على نحو ان عليه ان يكون وجوده أو انه ليس هو ، كل هذا شيء واحد . وما ليس هو ، كل هذا شيء واحد . وما هو لذاته ليس هو ما هو في " ذاته ولا يمكن ان يكونه ؛ لكنه علاقة مع ما في " ذاته ، مع ما في " ذاته ، عاطاً من كل جانب بما هو في " ذاته ، ولا يفر منه إلا لأنه ليس بشيء وهو ليس مفصولاً عنه بشيء . وما هو لذاته هو أساس كل سلبية وكل علاقة ، إنه العلاقة .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن انبثاق الغير يصيب ما هو لذاته في صميم قلبه . فبالغير وللغير ، يتحجر الفرار المطار د في حذاته . وما هو في حذاته بمسك به كلما مر ، وقد كان سلباً جدريساً المواقع ، ووضعاً مطلقاً المقيمة ، وفي نفس الوقت ، يرتمد من الواقعية في كل ناحية : وعلى الأقل يفر بالتزمن ؛ وعلى الأقل طابع الشمول المجر د عن الشمول بهه و مكاناً آخر ، باستمرار . لكن هذا الشمول نفسه هو الذي يظهره الغير أمامه ويعلوه صوب مكانه الآخر . وهذا الشمول نفسه مو الذي يتشمل ا : فبالنسبة الى الغير انا قطماً من أنا ، وحريبي نفسها طابع مُعطى لوجودي . وهكذا ما هو في ذاته بمسك بي حي المستقبل ، وعجرني كلي في فرارى نفسه ، الذي يصير هروباً متوقعاً المروب الذي هو أنا بالنسبة الى نفسي : انه متحجر ليس أبسداً المروب الذي هو أنا بالنسبة الى نفسي : انه متحجر في الحسارج . وموضوعية هروبي ، انا أشعر بها كاستلاب لا أستطيع ان أعلو عليه ولا ان أعرفه . ومع ذلك ، فلكوني أشعر به وهو بهب فراري ذلك

⁽١) و صفنا هذا الفعل من الاسم : الشعول " . (المترجم)

الذي في - ذاتم الذي يهرب منه ، فإني بجب علي ان أعود اليمه واتخذ مواقف في مواجهته . وهذا هو الأصل في علاقاتي العينية مع الغير : إنها تتوقف كلها على مواقفي في مواجهة الموضوع الذي هو انا بالنسبة الى الغير . وكما ان وجود الغير يكشف لي عن الوجود الذي هو أنا ، دون أن أستطيع ان امتلك هذا الوجود ولا ان اتصوره ، فإن هــــذا الوجود يسبُّب (يسمر ّر) موقفين متعارضين : الغير ينظرني ، وبهذه المثابــة يحتفظ بسر" وجودي ، ويعرف من أنا ، وهكذا فإن المعنى العميق لوجودي هو خارج ذاتي ، محبوساً في غباب ؛ والغبر محبسي . وإذن أستطيع ان أحاول ، من حيث أني أهرب مما هو في - ذاتسه الذي هو أنا دون ان أؤسسه ، أن أنكَّر هذا الوجود المنوح لي من خارج ؛ أعني انبي أستطيع ان أعود على الغير لأمنحه بدوري المرضوعية ، لأن موضوعية objectité الغير مدمَّرة لموضوعيتي objectivité بالنسبة الى الغبر . ومن ناحية أخرى ، ومن حيث ان الغسير كحرية هو الحرية واقتنائها ، دون ان انتزع منها طابع الحرية : وإذا استطعت ، في الواقع ، ان اتمثل هذه الحَرية الَّتِي هَي أساس وجودي 🗕 في 🗝 ذاته ، فسأكون لذاتي أساساً . والعلو على علو الغير ، أو بالعكس ، إغراق هذا العلو" في ذاتي من غير ان أنتزع منه طابع العلو ، هذان هما الموقفان الأوليان اللذان أتخذهما في مواجَّهة الغــــير . وهنا أيضاً ، يخلق بنا ان نفهم الكلمات باحتياط : فليس صحيحاً أبداً أنى أوجد أُولاً وانني و أيحث ، بعد ذلك عن موضعة الغـــير أو تمثله ، لكن الذي به أنا هروب مطارد ومطارد مطارّد ، فإني في جذّر وجودي ، مشروع (اسقاط) تموضع أو تمثل للغير . إني تجربة (امتحان) للغير : هذه هي الواقعة الأصلية.لكن هذه التجربة (الامتحان) للغير هي في ذاتها موقف تجاه الغير ، أعني أنني لا أستطيع ان أكون في حضرة الغير دون ان أكون ذلك الد و في صفرة الغير دون ان أكون ذلك الد و في صفرة ي على شكل أن و علي ان أكونه ي وهكذا نصف تراكيب وجود ما هو صلفاته ، وإن كان حضور الغير في العالم واقعة مطلقة بيّنة ، بذائها ، لكنها بمكنة ، أعني ان من المستحيل استنباطها من تراكيب أنطولوجية لما هو صلفاته .

وهاتان المحاولتان اللتان هما أنا ، متقابلتان . وكل منها هي موت الأخرى . المحاولتان اللتان هما أنا ، متقابلتان . وكل منها هي موت الأخرى . وهكذا لا يوجد ديالكتيك لعلاقاتي مع الغبر ، بل دو ر و إن كانت كل محاولة تثري من اخفاق الاخرى . وهكذا سندرس كل واحدة منها الواحدة تلو الأخرى . لكن مخلق بنا أن نسجل أنه في داخل الواحدة ، تظل الأخرى حاضرة أبداً ، لأنه لا واحدة منها يمكن أن تتخذ دون تناقض . بل أكثر من هذا ، كل منها هي في الأخرى ، وتولد موت الاخرى ، وهكذا لا نستطيع أبداً ان نخرج من هذا الدور (الحلقة المفرغة) ومخلق بنا ألا نففل هذه الملاحظات ونحن نشرع في دراسة هذين الموقفين الأساسين أنجاه الغبر . فهذان الموقفان يتتج وعطم كل منها الآخر . ومع منها الآخر ، ومن الاختيار ، وسننظر أولا في السلوكات التي بها ما ذلك فلا بد من الاختيار ، وسننظر أولا في السلوكات التي بها ما خو الذاته محاول تمثل حرية الغبر .

١

الموقف الأول تجاه الغير: الحب ، اللغة ، تعذيب الذات

كل ما يصدق علي عصدق على الغير . وبيها أحاول التحرر من

سلطان الغير ، يحاول الغير أن يتحرر من سلطاني ، وبيها أسعى لاستعباد الغير ، يسعى الفير الستعبادي . ولا يتعلق الأمر هنا بعلاقات من جانب وأحسد مع موضوع في ذاته ، بل بعلاقات تبادلية ومتحركة . والأوصاف التالية ينبغي أن تنظر داخل منظور التنازع conflit . والتنازع هو المعنى الأصلى للوجود الغير .

إذا بدأنا من الكشف الأول للغير كنظرة ، فإنه ينبغي علينا أن نقر" أننا نستشعر وجودنا - للغبر الذي لا يُدرك ، على شكل امتلاك . إنني مملوك للغير ، ونظرة الغير تحدد جسمي في عرائه ، وتولده ، وتنحته، وتنتجه كما هو ، وتراه كما لن أراه أنا ابداً . والغبر محتفظ بسر : سر حقيقتي أنا . إنه بجعلني أوجَد ، وبهذا ، يتملكني ، وهذا الامتلاك ليس شيئاً آخر غير الشعور بتملكي أنا (أنه يمتلكني) . وأنا ، في تعرُّف موضوعيتي dbjectité أحسَّ بأن لديه هذا الشعور . والغبر ، بصفة شعور ، هو بالنسبة إلي في آن واحد ما سرقه مني الغير ، وما بجعل أن ﴿ هَا هَنَا ﴾ وجوداً هو وجودي . وهكذا أفهم هذا الرَّركيب الانطولوجي : إني مسئول عن وجودي --- للغير ، لكني لست الأساس فيه ، انه يظهر لي إذن على شكل معطى ممكن contingent أنا مع ذلك مسئول عنه ، والغير يؤسس وجودي من حيث أن هذا الوجود هو على شكل ، ها هنا يوجد ، ، لكنه ليس مسئولاً عن ذلك ، وإن كان يؤسسه بكل حرية ، في وبواسطة علو"ه الحر . وهكذا ، بالقدر الذي به أنا انكشف لنفسي كمسئول عن وجودي ، فاني اطالب سذا الوجود الذي هو أنا ، أعني أنني أريد أن أسرده ، أو بعبارات أدق ، أنا مشروع استرداد لوجودي . وهسذا الوجود المستحضر لي كوجودي ، لكن على مسافة ، مثل طعام طنطال ' ، أريد أن أمــــد" يدي لتناوله

⁽١) ء طنطال : ملك ليديا ، الذي عذبه زيوس في طرطاروس وحكم عليه بأن يظل دائماً ـــ

وتأسيسه بحريثي نفسها . لأنه بمعني ما إذا كان وجودي ^ موضوعاً هو امكان غير محتمل و « امتلاك » خالص لذاتي بواسطة الغير ، فانه بمعنى آخر هذا الوجود هو مثل الاشارة إلى ما ينبغي أن أسترده وما أوَّسسه كي يكون أساساً لذاتي . لكن هذا ما لا عكن تصوره إلا إذا تمثلت حرية الغبر . وهكذا مشروعي لاسترداد ذاتي هو اساساً مشروع امتصاص للآخر . ومع ذلك فان هذا المشروع ينبغي أن يدع طبيعة الغير سليمة. أعنى : (آولاً) انني لا أكف مسلما عن توكيد الغير ، أعني ان أنكر على ذاتي أنبي الغير : إذ لما كان الغير اساساً لوجودي فإنه لا ممكن أن يذوب في ودن ان يزول وجودي - للغير . فإذا شرعت في تحقيق الغبر من حيث هي كذلك ، بوصفها امكانيثي الخاصة . والأمر يتعلق بالنسبة إلي جعل نفسي موجوداً باكتساب إمكان أن اتخذ في نفسي وجهة نظر الغير . لكن الأمر لا يتعلق مع ذلك باكتساب قوة مجردة خالصة للمعرفة . وليست مقولة الغير الحالصة هي التي أنتوى اكتسامها : فهذه المقولة ليست متصوَّرة ولا قابلسة لأن تتصوَّر . لكن ، ممناسبة كواقع مطلق هو الذي أريد ان ادمجه في ذاتي بمـــا هو في غيريته . (ثانياً) إن الغير الذي اريد تمثله ليس هو الغير " الموضوع . أو ، إذا شئنا ، مشروعي في إدماج الغير لا يتفتى أبداً مع إمساكي بما هو لذاته الخاص بي بُوصفه ذاتي ، ومــع تجاوز علو الغير الى مُكناتي الحاصة . ولا يتعلق المرء عندي بمحو موضوعييي وذلك بموضعة الغير ،

⁼ فريسة العطش والجوع ، والشراب والطعام الى جواره . فهو تعمور في وسط بهر ما يحاول الشرب منه حتى يفلت الماء من بين شفتيه، وتحت اشجار ما يحاول ان يقطف ثمارها الا وترتفع الاغصان بميداً عنه ، فلا ينال منها شيئاً » .

وهذا يناظر تخلصي من وجودي " للغير ، بل على العكس ، من حيث يتفسن اقراراً متزايداً بوجودي تسمنظوراً . وبالجملة فإني احقق هويتي مع وجودي -- منظوراً تماماً كي أحافظ في مواجهة نفسي على الحرية النَّاظرة الخاصة بالغبر ، ولما كان وجودي – موضوعاً هو العلاقة الممكنة الوحيدة بين ذاتي والغير ، فان هذا الوجود – الموضوع وحده هو الذي يمكن ان يفيدني كآلة من اجل إجراء تمثل الحرية الاخرى لنفسي . وهكذا ، فكرد ً فعل ضد اخفاق التخارج الثالث ، يريد ما لذاته ان يتأحد مع حرية الغير ، بوصفها تؤسس وجوده – في ⁻⁻⁻ ذاته . ان يكون لذَّاته هو الغير ــ وهو مثل أعلى يستهدف دائماً عينياً على شكل الوجود لذاته هذا الغير ــ هذه هي القيمة الأولى للعلاقات مع الغبر ، ومعنى هذا ان وجودى " للغير تلاحقه الاشارة الى وجــود " مطلق سيكون ذاته من حيث انه غيره ، وغيره من حيث انه ذاتسه ، وإذا تبدى عربة انه غير وجوده - ذاته وكذاته هو وجود - الغير ، فانه سيكون وجود البرهان الانطولوجي ، أعني الله . وهذا المثل الأعلى لا يمكن ان يتحقق دون ان اتغلب على الإمكان الأصلي لعلاقاتي مع الغير، أعنى كون انه لا توجد اية علاقة سلبية باطنة بن السلب الذي به الغمر يصير غير ذاتي وبين السلب الذي به أجعل نفسي غير الغير . وقسد شاهدنا أن هـــــذا الامكان لا يمكن التغلب عليه : أنه وأقعة علاقاتي مع الغير ، كما ان جسمي هو واقعة وجودي – في – العالم . فالوحدة مَعَ الغَيْرِ هِي إِذِن ، فِي الواقع ، غير قابلة للتحقيق . وهي كذلك من حَيِثُ الواجِبِ ، لأن تمثل ما هو - لذاته والغير في نفسُ العلو بجـــر بالضرورة الى زوال طابع غيرية الغير . وهكذا فان الشرط كي أشرع في توحيد نفسي مع الغير ، هو ان استمر في ان انكر على نفسي انني الغبر . واخبراً فان مشروع التوحيد هذا مصدر لنزاع ، لأنــه ، بينها

أنا أستشعر نفسي كموضوع للغير وانني أشرع في تمثله في هذه التجربة وبواسطتها ، فان الغير يدركني موضوعاً في وسط العالم ولا ينتوي ابداً ان يدمجني فيه . فسيكون اذن من الضروري — لأن الوجود للغير يتضمن سلباً باطناً مزدوجاً — ان نعمل في السلب الباطن الذي به الغير يتجاوز علوي ومجعلني أوجد للغير ، أعني ان الهمل في حرية الغير .

وهذا المثل الأعلى غير القابل للتحقيق ، من حيث انه يلاحق مشروع نفسي في حضرة الغير ، لا يمكن تمثيلـــه بالحب من حيث ان الحب مفامرة ، أعني مجموعة عضويـــة من المشروعات الهادفة الى ممكناتي الحاصة . لكنه المثل الأعلى للحب ، وباعثه ، وغايته ، وقيمته الذاتية. فالحب كعلاقة أولية مع الغير هو مجموع المشروعات التي بها استهدف تحقيق هذه القيمة .

وهذه المشروعات تضعي على علاقة مباشرة بحرية الغير . وبها المعى يكون الحب نزاعاً . وقد لاحظنا فعلاً ان حرية الغير هي أساس وجودي . ولكن لأنني أوجد بواسطة حريسة الغير ، فليس لدي أي غيان ، وانا في خطر في هذه الحرية ، أنهها تصنع وجودي وتجعلي موجوداً ، وتهبني قيماً وتسلبني اياها ، ووجودي يتلقى منها افلاتها سلبياً مستمراً من ذاته . وهذه الحرية المتغيرة الاشكال ، غير المسئولة وخارج المتناول ، وفيها اندرج (والتزم) بمكن ان تدرجتي بدورها في آلاف من أحوال الوجود المختلفة . ومشروعي لاسترداد وجهودي لا يمكن ان يتحقق الا اذا استوليت على ههاه الحرية ورددتها الى ان تكون حرية خاضعة لحريثي . وفي نفس الوقت هذه هي الكيفية الوحيدة التي بها استطيع ان أوثر في السلب الحر للبطون interiorite الذي به الغير يكو نني على شكل غير ، اعني به استطيع أن أمهاد الطرق لتحقيق المغير يكو نني على شكل غير ، اعني به استطيع أن أمهاد الطرق لتحقيق المغير يكو نبي الغير وبيني . وهذا ما سيكون أوضح اذا تأملنا الهذه الما المشكلة ذات الوجه النفساني الخالص : لماذا يريد العاشق ان يكون

معشوقاً ؟ لو كان الحب مجرد رغبة في الامتلاك الفزيائي ، فمن الممكن ، في كثير من الأحوال ، ان يُشبع بسهولة . وبطل بروست ، مثلاً ، الذي يُسكن في بيته عشيقته ، يمكن ان يراها ويملكها في كل ساعة من ساعات النهار ، واستطاع ان يضعها في حالة عيلولة مادية تامة ، لا بد ان غلو من القلق . ومع ذلك فنحن نشاهد ، على العكس ، ان الهم يقرضه ويعلبه . وألبرتين بشعورها تنجو من مارسل ، في نفس الوقت اللتي هو الى جوارها ، ولهذا فانه لا يعرف راحة الا اذا تأملها اثناء النوم . فن المحقق اذن ان الحب يريد أسر « الشعور » . لكن لماذا يريد أسر « الشعور » . لكن لماذا يريد ذلك ؟ وكيف ؟

ان فكرة ، التملك ، هذه، التي مها كثيراً ما يفسُّر الحب، لا يمكن ان تكون أولية ، في الواقع . فلهذا اريد تملك الغير اللهم الا اذا كان ذلك من حيث ان الغير بجعلني أوجاً ؟ لكن هـــذا يتضمن نوعاً من التملك : إننا انما نريد ان نتملك حرية الغير من حيث هي كذلك . وليس ذلك من قبيل إرادة القوة : فالطاغية يسخر من الحب، ويكتفى بالخوف . واذا سعى الى اجتلاب حب رعيته ، فهذا من باب السياسة؛ واذا وجد وسيلة أرخص لاستعبادهم ، اتخذها فوراً . وعلى العكس ، من يُبرِ دُ أَن يُحِبُّ لا يُبرِ دُ استعباد المحبوب . ولا يهمه أن يصبر موضوع وجدان عارم آلي . ولا يريد امتلاك آلة automatisme ، وإذا أريد إهانته فيكفى ان مُشَلِّلُه وجدان المحبوب عـــلى انه نتيجة حتمية نفسانية : فالمحب يشعر بنجس قيمته في حبه وفي وجوده . واذا اشتعل الغرام بين تريستان وايزولده بسبب شراب الحب ، فان تشويقها ينقص ؛ وقد تحدث ان استعباداً كاملاً للمحبوب يقتل حب المحب. والهدف قد تجووز : والمحب صار وحده إذا تحول المحبوب إلى آلة automate . وهكذا يريد المحب امتلاك المحبوب كما ممتلك الشيء ، بل يطالب بنوع خاص من التملك . إنه يريد امتلاك حريته بما هي حريسة .

الحرية الذي هو التعهد الحر الإرادي . فمن ذا الذي يقنع محب يتبدّى أنه مجرد إخلاص التعهدُ ؟ ومن ذا الذي يقبل ان يسمع من يقول : احبك لأنى تعهدت حراً بأن احبك ولا أريد ان اخفر عهدى ، إنى أحبك من بــاب الاخلاص لنفسي ۽ ؟ وهكذا يطالب المحب بالقــَـــَم ويتضايق من القَـسَـم . وبريد ان يحب بحرية ، ويطالب ألا تكون هذه الحرية كحرية ليست حرة . ويريد في آن واحد أن تعن حرية الغبر نفسها لتصبر حباً _ وهذا ليس فقط عند بداية اَلمَغامرة ، بل في كل لحظة ــ ، وفي نفس الوقت ، سواء كانت هذه الحرية مأسورة بنفسها، أو ترتد على نفسها ، كما في الجنون ، وفي الأحلام ، لتريد أسرها . وهذا الأسر ينبغي ان يكون استقالة حرة ومقيدة في نفس الوقت بين أيدينا . فليست الحتمية الوجدانية هي التي نريدها عند الغبر ، في الحب، ولا حرية خارج المتناول : بل هي حرية تلعب دور الحتمية الوجدانية وتلعب لعبتها . والمحب ، بالنسبة إلى نفسه ، لا يطالب بأن يكون علة لهذا التغيير الجذري للحرية ، بل ان يكون الفرصة الوحيدة الممتازة . ولا عكن ان يريد ان يكون السبب دون ان يغمس فوراً المحبوب في وسط العالم كأداة بمكن العلو عليها . وليست هذه ماهية الحب . بـــل في الحب ، على العكس من ذلك ، المحب يريـــد ان يكون ، كل شيء في العالم ، بالنسبة إلى المحبوب : ومعنى هذا أنه يضع نفسه في شامل لكل ساثر و الهذات ، إنه موضوع ويقبل ان يكون كذلك . ومن ناحية اخرى يريد ان يكون الموضوع الذي فيه حرية الغير تقبل أن تفقد نفسها ، الموضوع الذي فيه الغير يقبل ان بجــــد واقعيته الثانية ووجوده وسبب وجوده ؛ الموضوع النهائي للعلو ، ذلك الذي اليه علو الغبر يعلو ساثر الموضوعات، لكنه لا يستطيع ابداً العلو" عليه . وفي كل مكَّان ، يريد دائرة حرية الغير ؛ أعني آنه في كل لحظة ، وفي قبول حرية الغير ان تصنع هذا الحد لعلوها ، فان هذا القبول حاضر فعلاً كمحرك القبول المنظور ، وبصفة غاية مختارة من قبل يريد ان تختار غايةً . وهذا يمكننا من أن ندرك بعمق ما يقتضيه المحب من المحبوب: إنه لا يريسـد ان يؤثر في حرية الغبر ، بل ان يوجد قبلياً a priori كحد موضوعي لهذه الحرية ، أعني ان يُعطّى دفعة واحدة معها وفي انبثاقها نفسه بوصفها الحد الذي عليها ان تقبله لتكون حرة . وبناءً على هذا نفسه ، فان ما يقتضيه هــو التصاق ، وعجن حرية الغبر لنفسها بنفسها : وهذا الحد التركيبي هو معطى والظهور الوحيد للمعطى كحد للحرية يعني ان الحرية تجعل نفسها توجد في داخل المعطى من حيث هي منعها نفسه من تجاوزه . وهذا المنع يتصوره المحب على أنه معاش ، أي مُتحمَّل ــ وبالجملة كواقعية ــ وفي نفس الوقت كأمــر ووفق عليه عن رضا وطواعية . ولا بد ان يكون في قدرته ان ُيقبل قبولاً" ُحراً ، لأنه ينبغي ان يكون واحداً مع انبثاق حريــة تختار نفسها بوصفها حرية . لكنه ينبغي ان يكون مُعاشًّا فقط ، لأنه بجب ان يكون استحالة حاضرة باستمرار ، وواقعية تفيض على حرية الغير حتى صميم قلبه ؛ ويعبِّر عن هذا نفسانيًّا بواسطة اقتضاء ان يندس القرار الحر لحبى الذي اتخذه المحبّ من قبل ، يندس في دامحل تعهده الحرّ الحاضر .

والآن نستطيع ان ندرك معنى هذا الاقتضاء : فهذه الواقعية التي يجب ان تكون حداً واقعياً بالنسبة الى الغبر ، في اقتضائي ان أحب ، والتي ينبغي ان تنتهي بأن تكون واقعيته هو ، هي واقعيي انا . فمن حيث انني الموضوع الذي يجعله الغبر يأتي الى الوجود فإنسه بجب علي ان

أكون الحسد الملازم لعلو"ه نفسه ؛ بحيث بجعلني الغير ، وهو ينبثن الى الوجود ، أمراً لا عكن تجاوزه ، ويكون المطلق ، لا من حيث هو لذاته معدمً" ، بل من حيث هو وجود " للغير " في " وسط " العالم . فأن يريد أن مُحب هو أن يصيب الغير بواقعيته ، ويريد أن يرغمه على ان مخلقه من جَّديد باستمرار كشرط لحرية تخضع وتلتزم ، وان يريد في وقت واحد ان تؤسس الحرية الواقعة وان يكون للواقعة امتياز ً على الحرية . وإذا أمكن تحقيق هذه النتيجة فإنه ينتج عن هذا في المقام الأول انبي سأكون في امان داخل شعور الغير . أولاً لأن الباعث على قلقي وخجلي ، هو ان ادرك نفسي وأشعر بها في وجودي — للغبر يوصفي من يمكن تجاوزه دائماً الى شيء آخر ، وهذا موضوع لحكم تقويمي ، ومجرد وسيلة ، ومجرد أداة . وقلقي ينشأ عن كوني أتخسل بالضرورة وعرية هذا الوجود اللي جعلي الغير اوجَده في حرية مطلقة : ٥ الله يعلم مَن انا بالنسبة اليه ! الله يعلم كيف يفكر في م . معنى هذا : و الله يعلم كيف بجعلني أوجَّل ، وأنا مُلاحق بهـــذا الوجود الذي أخشى انْ أَلْقَاه ذَاتَ يُوم في منعطف الطريق ، والَّذي هو غريب عَي ومع ذلك هو وجودي أنا ، وأعلم انه ، على الرغم من محاولاتي ، فإني لن ألقاه أبداً . لكن إذا كان الغبر مجبي ، فإني أصبر ما و لا يمكن تجاوزه ۽ ، ومعنى هذا انني بجبُ انْ أكون الغاية المطلقة ، وفي هُذَا المعنى ، ان أنجو من الأدوائية ، ويصبح وجودي في وسط العسالم المضايف الدقيق لعلو"ي - لذاتي ، لأن استقلالي قــــد صين تمامــــاً . والموضوع الذي ينبغي على الغير ان يجعلني أكونه هو موضوع – علو ، ومركز آشارة مطلق حوله تترتب ، كمجرد وسائل ، الأشياء ⁻⁻ الأدوات في العالم . وفي نفس الوقت فإني أنا ، كحد مطَّلَق للحريـــة ، أُعني للمصدر المطلق لكل القيم ، أنا تحمي" ضد كل تخفيض قيمة يعرض ؟ انبي القيمة المطلقة . وبالقدر الذي به أتخذ وجودي *** للغبر ، فإني اتخذ

نفسی کقیمة . وهکذا : ان یرید ان مجےب هو ان یرید وضع نفسه وراء كل نظام القيم الذي وضعه الآخرون كشرط لكل تقويم وكأساس موضوعي لكل القيم . وهــــذا الاقتضاء بمثل الموضوع المعتاد للمحادثات بين العشاق ؛ إماً لأن تلك التي تريد ان مُحَبّ _ كما في روايــة الباب الضيق ، (لأندريه جيد) — تتأحد مع أخلاق زهدية تقوم على تجاوز الذات وتريد ان تتجسد الحد المثالي لهذا التجاوز ــ ، أو ، كما هو الأكثر شيوعاً ، لأن المحبّ يقتضي ان يضحي له المحبوب في أفعاله بالأخلاق التقليدية ، ويقلق لمعرفة هل المحبوب يخون اصدقاءه ، من أجله ، ﴿ ويسرق من أجله ﴾ ، و ﴿ يقتل من أَجله ﴾ ، الخ . ومن وجهة النظر هذه ، وجودي لا بد ان يفلت من نظرة المحبوب، او بالأحرى ، بجب ان يكون موضوع نظرة تركيب آخر : فينبغي ألا أرى بعد ُ على أساس العالم ﴿ كَهِذَا ﴾ بين هذات أخرى ، بل بجب ان ينكشف العالم ابتداءً مني انا . وبالقدر الذي به انبثاق الحرية بجعل عالمًا يوجد ، فيجب ، كشرط حد لهذا الانبثاق ، ان أكون شرط انبثاق عالم . ويجب ان أكون ذلك الذي وظيفته ان يجعل الأشجار والماء والمدن والحقول وسائر الناس توجد من أجل إعطائها بعد ذلك الى الغير الذي يرتبها على هيئة عالم ، مثلما الأم ، في الجاعات الأمومية ، تتلقى الألقاب والاسم ، من أجل الاحتفاظ بها لنفسها ، بل لتنقلها فوراً الى أبنائها . وبمعنى ما ، إذا كان يجب ان أحبّ ، فإني الموضوع بالنيابة الذي به العالم يوجد من أجل الغير ، وبمعنى آخر ، انا العالم . وبدلاً" من ان أكونَ هذا ﴿ بارزًا ﴾ على أساس العالم ، أكون المُوضوع – الأساس الذي يبرز عليه العالم . وهكذا اطمئن : نظرة الغير لا ترعدني بعد بالتناهي ، ولا تحجر بعد وجودي فيا أنا هو فقط ، ولا يمكن بالضرورة تحديداً في الواقع لوجودي وإدراكاً لتناهي بوصفه تناهيـــاً . صحيح ان ممكناتي تبقى ممكنات معلو"ة ، ممكنات " ميّنة ، لكن لدي كل الممكنات ، وانا كل الممكنات " الميّنة للعالم ، ومهذا أكف عن ان أكون الوجود الذي يفهم نفسه ابتداء من موجودات أخرى او ابتداء من أفعاله ، لكن ، في العيان العاشق الذي أطالب به ، لا بــد ان أكون معطى كشمول مطلق ابتــداء " من كل الموجودات وكل افعاله الخاصة ينبغي ان تفهم . ويمكن ان يقال ، مع تشويه عبارة رواقيــة مشهورة ، إن « المحبوب يمكن ان يقال ، مع تشويه عبارة رواقيــة الأعلى عند الحكيم والمثل الأعلى عند الحكيم والمثل الأعلى عند من يريد ان يكون عبوباً يتفقان في ان كليها يريد ان يكون شمولاً " موضوعاً ميسوراً لعيان شامــل يدرك الأقعال في العالم التي يقوم بها المحبوب والحكيم على انها تراكيب جزئية تفسّر ابتداء من الشمول . وكما ان الحكمة تطلب غاية ينبغي ان تتحول المها بالتحول المها الله ان أكون محبوباً .

وهذا الوصف يتلاءم الى حد كبير ، حتى الآن ، مع وصف هيجل الشهير للعلاقات بين المولى والعبد . فسا هو المولى الهيجلي بالنسبة الى العبد ، يريد المحب ان يكونه بالنسبة الى المحبوب . لكن التناظر يقف عند هذا ، لأن المولى لا يقتضي ، عند هيجل ، إلا جانبيا ، وبطريقة ضمنية ، حرية العبد ، بيها المحب يقتضي أولا حرية المحبوب . وبهذا المعنى ، فإذا كان ينبغي ان أكون مجبوباً من الغير ، فلا بد ان أختار عجرية كمحبوب . ونحن نعلم ، انه في الاصطلاح المعتاد للحب ، يسمى المحبوب باسم و المختار ، فلا يكون نسياً ممكناً (عارضاً) : إذ المحب يتضايق ويشعر بأنه انتقص قدره حين ينكر ان المحبوب اختاره بين آخرين . و إذن ، إذا لم أكن قد جئت الى هذه المدينة ، ولم أتردد على بيت فلان ، لما عرفتي ، ولما أحربتني ؟ » هذه المدينة ، ولم أتردد على بيت فلان ، لما عرفتي ، ولما أحربتني ؟ » هذه المدينة ، ولم أتردد على بيت فلان ، لما عرفتي ، ولما أحربتني ؟ » هذه المدينة ، ولم أتردد على بيت فلان ، لما عرفتي ، ولما أحربتني ؟ » هذه المفكرة تحزن المحب ؛ فحبه يصير حباً بن عبات

أخرى ، محدوداً بواقعيـــة المحبوب وبواقعيته هو ، وفي نفس الوقت بمارضية الإلتقاءات : ويصبح حبًّا في العالم ، وموضوعاً يفترض العالم وممكن بدوره ان يوجد للآخرين . ان مـــا يقتضيه ، يعبّر هو عنه بكلمات غير موفقة ومهجَّنة و بالشيئية ۽ ، يقول : ﴿ لَقَدْ خَلَقَ كُلِّ منا للآخر ۽ ، او يستخدم العبارة : ﴿ أَخْتَ نَفْسَي ﴾ . لكن ينبغي تأويل هذا هكذا : انسه يعرف ان ، كون كل منها ُخلق للآخر ، يشير الى اختيار أصلي . وهذا الاختيار يمكن ان يكون اختيار الله ، بوصفه الموجود الذي هو اختيار مطلق ، لكن الله لا يمثل هنا خـــير الانتقال الى النهاية في اقتضاء المطلق . والواقع ان ما يطالب به المحب هو ان يكون المحبوب قسد اختاره اختياراً مطلقاً . ومعنى هسذا ان الوجود - في - العـــالم الخاص بالمحبوب ينبغي ان يكون وجوداً --عبيًّا . وهذا الانبثاق للمحبوب ينبغي ان يكون اختياراً حرًّا للمحب . ولما كان الغير هو أساس وجودي – موضوعاً ، فإني أقتضي منه ان يكون للانبثاق الحر" لوجوده غاية وحيدة ومطلقة هي اختياره لي ، اي ان یکون قد اختار ان یکون یؤسس موضوعیتی objectite وواقعیتی facticité . وهكذا « تنمو » موضوعيتي . ولم تعد بعـــد ذلك المُعطى غير القابل للتفكير ولا التغلب عليه الذي أهرب منه : إنه ما من أصبته بواقعيَّي ، لكن لما كان قد أصيب بها من حيث هو حرية ، فإنه يردها إليَّ كواقعية مستأنفة ومقبولة. إنه اساسها حتى تكون غايته. وابتداءً من هذا الحب ، ادرك إذن على نحو آخر استلابى وواقعيتي الحاصة . إنها لم تعد ــ من حيث هي للغير ــ واقعة ، بل حقاً (واجباً). ووجودي يكون لأنه مدعو" . وهذا الوجود من حيث اني أتخذه يصير

وكذلك ، اذا استطاع المحبوب ان يجبنا ، فإنه على أتم استعداد لأن تتمثله حريتنا : لأن هذا الكون تسميرياً الذي نأمله ونرجوه ، هو البرهان الانطولوجي (الوجودي) مطبقاً على وجودنا للغير . وماهيتنا الموضوعية تتضمن وجود الغير ، وبالمثل حرية الغير هي التي تؤسس ماهيتنا . ولو استطعنا استبطان كل النظام ، لكنا أساساً لأنفسنا .

ذلك إذن هو الغرض الحقيقي المحب ، من حيث ان حبه مغامرة ، أعني مشروعاً الموجو (السقاطاً) لذاته . وهذا المشروع (الاسقاطا) لا بد ان يشر نزاعاً . ذلك ان المحبوب يدرك المحب كموضوع تخر بين موضوعات اخرى ، اعني انسه يدركه على أساس عالم ، ويعلو عليه ، ويستخدمه . إن المحبوب قطرة . فلا يمكنه إذن ان يستخدم علوه في تحديد حد نهائي لتجاوزاته ، ولا ان يستخدم حريته لأسر نفسها . والمحبوب لا يمكنه ان يريد ان يحب . ولهسذا فإن على المحبوب الا يمكنه ان يريد ان يحب . ولهسذا فإن على المحبوب ، وحبه لا يتميز من هذه المحاولة المتغرير

 ⁽١) الكلمة pro-jet تعلى هنا المعنيين : المشروع ، والاسقاط ، أمني ما يعمدر من الذات وتلقيه الى الأمام ، أو في المستقبل . ولهذا ينبغي فهم الكلمة هنا وفي معظم المواضع بهذا الفهم المزدوج . (المترجم)

والاغراء . في الاغراء لا أحاول أبدآ ان اكشف للغبر عن ذاتيتي : ولا استطيع ان أفعل ذلك إلا بأن انظر الى الغير ، لكني بهذه النظرة أزيل للغير اتخاذاً تاماً كخطر أجازف به ، وهو ان أضع نفسي تحت نظرته وأجعلني أنظر بواسطته ، والمخاطرة بأن أرى من أجــل القيام محركة جديدة وامتلاك الغير في وبواسطة موضوعيثي . إني ارفض مغادرة الأرض التي لم أستشعر فيها موضوعيتي ، وعلى هذه الأرض اريد ان ادخل في كفاح بجعل نفسي موضوعاً فاتنا". وقد عرفنا الفتنة fascination بأنها حال état ، وذلك في القسم الثاني من هذا الكتاب ، وقلنا انهما الشعور اللاوضعي non-thétique بأن المرء لا شيء في حضرة الوجود. والاغراء بهدف الى ايجاد الشعور عند الغير بعدميته في مواجهة الموضوع المُغرى. وبالاغراء، اهدف الى تكوين ذاتي كملاء من الوجود وان اعمل على ان تقر في بذلك . ومن اجل هذا فإني اكو"ن نفسي موضوعاً ذا دلالة ومعنى . وأفعالي ينبغي ان تسير في اتجاهين . من ناحية ، صوب مــا يسمى غلطاً باسم الذاتية ، وهو بالاحرى عمق الوجود الموضوعي المستور، والفعل لا يصنع لنفسه فقط ، بـل يشير الى سلسلة لا متناهية وغير متفاضلة لأفعال آخرى حقيقية وممكنة اقدمها علىانها تكو"ن وجودي الموضوعي غير المدرك . وهكذا احاول ان اقتاد العلو" الذي يعلو عليٌّ وان احيله الى لانهائية إمكانياتي - الميتة ، من اجل ان يكون ما لا يقبل التجاوز وبالقدر الذي به ما لا يتجاوز هو فقط اللانهاية . ومن ناحية اخرى ، كل فعل من أفعالي محاول ان يدل على اكبر سمك للعالم الممكن وينبغي ان بمثلني مرتبطاً بأوسع مناطق العالم ، إما لانني أقدم العالم الى المحبوب واحاول ان أكو"ن نفسي كوسيط ضروري بينه وبين العالم ، او فقط اكشف بأفعالي عن أقوى متنوعة الى غير نهايسة في العالم (مال ، سلطة ، علاقات ، الخ) . وفي الحالة الاولى احاول ان أكوُّن نفسى كلانهاية من العمق ؛ وفي الحالة الثانية احاول ان اوحد نفسي سع العالم . وبهذه الطرائق المختلفة أقترح نفسي غير قابسل لأن يتجاوز . وهسذا الاقتراح ' pro-position لا يكفي نفسه ، وليس غير تعين investissement للغير ، ولا يمكن ان يصير ذا قيمة في الواقع بدون موافقة حرية الغير التي ينبغي أن تؤسر بتعرف نفسها عدماً في مواجهة ملاء وجودي المطلق .

قد يقال إن هذه المحاولات المختلفة للتعبير تفترض اللغة . ونحن لا تمانع في ذلك ، بل نقول : إنها اللغة ، أو اذا شئنا ، ضرب أساسي من ضروب اللغة . لأنسه اذا وجدت مشاكل نفسانية وتاريخية تتعلق بوجود وتعلم واستخدام مثل هذه اللغة الحاصة ، فليس ثم أية مشكلة خاصة تتعلق بما يسمى باختراع اللغة . ان اللغة ليست ظاهرة مضاقة الى الوجود - للغير ، أحني واقعة ان الذائيسة تستشعر نفسها موضوعاً للغير . وفي عالم من الموضوعات الحاصة ، الأاتيسة تستشعر نفسها موضوعاً للغير . وفي عالم من الموضوعات الحاصة ، الأعكن اللغة بحال من الأحوال ان تكون و مخترعة ۾ ، لأنها تفترض أصلاً علاقة بذات اخرى ، وفي ما بين ذاتيته التي لذائها ، ليس من أصلوري اختراعها ، لأنها معطاة من قبل في تعرف الغير . ومن كون أقعالي المتصورة والمنفذة بحرية ، مها فعلت ، ومشروعاتي نحو ممكناتي أقعالي المتصورة والمنفذة بحرية ، مها فعلت ، ومشروعاتي نحو ممكناتي الحالج معنى يند عني واستشعره ، فانني لغة . ومهسذا المعنى فقط - كان هيدجر على حق حين صرح قائلاً : أنا ما أقول ٢ . وهسذه اللغة ليست غريزة من غرائز المخلوقات الإنسانية ما أقول ٢ . وهسذه اللغة ليست غريزة من غرائز المخلوقات الإنسانية

⁽١) ﴿ يَكْتُبُهَا المُؤْلِفُ هَنَا مُفْصُولَةً لَابِرَازُ مَعْنَى ؛ أَلُوضُع -- لأجل ﴾ .

⁽٢) عده العبارة من صيافة 1 . دي فيلنس A. de Waehlens في كتابه : و فلسفة مارتن هيدجر ٥ ، لوفان سنة ١٩٤٢ ، ص ٩٩ . وقارن ايضاً نص هيدجر الذي امتشهد به : وعدد الانسان ؟ تعييراً لاحقاً وجادياً من وجود الانسان ، بسل هي تسهم في وجود (آنية) الانسان الخ ») و هيلدران وماهية الشعر » ص ٢) .

المتكونة ، وليست ايضاً من اختراع ذاتيتنا ، بيد انـــه ينبغي أيضاً ألا نردها الى مجرد ؛ الوجود [—] خارج الذات ، للآنية . انها تؤلف جزءاً من حال الإنسان ، وهي أصلاً التجربة التي يمكن ما هو لذاته ان يقوم مها لوجوده ⁻⁻ للغبر ، وفيها بعد ، تجاوز هذه التجربة واستخدامها لإمكانيات هي إمكانياتي ، أي إمكانياتي أن أكون هذا أو ذاك بالنسبة إلى الغر . فهُو لا يتميز اذن من الاقرار بوجود الغير . وانبثاق الغير في مواجهة ذاتي كنظرة بجعل اللغة تنبثق كحال من أحوال وجودي . وهذه اللغة الأُولِية ليست بالضرورة الاغراء ، إذ سنرى أشكالاً اخرى ، وقـــد لاحظنا من ناحية اخرى انه ليس ثم موقف أولي في مواجهة الغبر ، وان هذه الأشكال تتوالى على شكل داثرة ، وكل منها يتضمن الآخر . وعلى العكس ، الإغراء لا يفترض اي شكل سابق للغة . انه كله تحقيق كامل للغة ، ومعنى هذا ان اللغة عكن ان تنكشف كلها وفجأة بالإغراء كضرب (حال) من ضروب الوجود أولى للتعبر ، ولا حاجة بنا الى ذكر اننا نقصد من اللغة كل ظواهر التعبر . لا الكلام الملفوظ الذي هو ضرب ثانوي ومشتق ظهوره عكن ان يكون موضوع دراسة تاريخية. خصوصاً وأن اللغة ، في الإغراء ، لا تهدف الى التمكين من المعرفة ، بل من الاستشعار .

لكني في هذه المحاولة الاولى للحصول على لغة فاتنة ، أخبط خبط عشواء ، لأنني أسرشد فقط بالشكل المجرد الحاوي لموضوعيني بالنسبة إلى الغبر . ولا استطيع ان اتصور ماذا سيكون لحركاتي ومواقفي من آثار لأنها ستستأنف دائماً وتؤسس بواسطة حرية تتجاوزها ولأنها لا يمكن ان يكون لها معنى الا اذا وهبتها هذه الحرية معنى . وهكذا نجسد أن و معنى ، تعبراتي يند عني دائماً ، ولا اعرف ابداً هل انا اعني ما اريد ان أعنيه ولا حتى هل أنا ذو معنى ، وفي هذه اللحظة نفسها ، لا بد ان أقرأ في الغير ما هو ، من حيث المبدأ ، غير قابسل لأن

يتصور . والافتقاري إلى معرفة ما أعبر عنه في الواقع ، الغير ، فإني أكوّن لغني كظاهرة ناقصة الهروب خارج ذاتي . وحين أعبر عن نغسي ، الا أستطيع الا ان أخمّن معنى ما أعبر عنه ، أيّ ، في الجملة، معنى من أنا ، الأنه في هذا المنظور : التعبر والوجود شيء واحد . والغير هو دائماً هناك ، حاضر مشعور به بوصفه ما يعطي اللغة معناها . وكل تعبير ، وكل حركة ، وكل كلمة هي ، من جانبي ، تجربة عينية المواقع المستلب الغير . وليس فقط العالم بالأمراض النفسية هو الذي عمن أن يقول - كما في حالة المرض النفسي التأثير ، مثلاً ا مكن أن يقول - كما في حالة المرض النفسي التأثير ، مثلاً ا لا ألمكر ، لأن الفكر في حاجة إلى معنوية حرية مستلبة ليتكون موضوعاً. ولهذا فإن هذا المفلير الأول للغة - من حيث أني انا الذي استخدمه المغير - هو مظهر مقلمس . والشيء المقدس شيء في العالم يدل على علو وراء العالم . واللغة تكشف لي عن حرية من يصغي إلى في صحت ، عي علو .

لكن في نفس اللحظة ، بالنسبة إلى الغير أظلُّ موضوعاً ذا معني سـ وهو أمر قد كنته دائماً. وليس ثم طريق يمكن ، ابتداء من موضوعي ، أن يدل الغير على علوي . الوقفات attitudes ، والتعبيرات ، والكيات لا يمكن ابداً ان تدله إلا عسلى مواقف اخرى ، وتعبيرات اخرى ، وكيات اخرى . وهكذا تظل اللغة ، بالنسبة الى الغير ، مجرد خاصية لموضوع سحري .. وموضوعاً سحرياً هو نفسه : انه فعل عسلى مسافة يعرف الغير منه تماماً أثره . وهكذا ، الكلمة مقدسة حين أكون أنسا

⁽١) المرض النفسي للتأثير ، مثل الامراض النفسية عموماً ، محنة استعبادية ويترجم عنها بأساطير ذات واثمية ميتافيزيقية كبيرة هي هنا : واقمة الاستلاب alienation . والمجنون لا يقمل غير ان يحقق حال الانسان على طريقته .

الذي استعملها ، وسحرية حين يسمعها الغير . وهكذا لا أعرف لغي بالنسبة إلى الغير . ولا استطيع ان اسمع نفسي أتكلم ولا ان أرى نفسي أبتسم . ومشكلة اللغة موازية تماماً لمشكلة الأجسام ، والأوصاف الي صدقت في الأولى تصدق في الثانية .

ومع ذلك فإن الفتنة ، حتى لو أحدثت عند الغير وجوداً مفتوناً، فإنها لا تستطيع بمفردها ان تحدث الحب . فقد يمنن المرء بخطيب ، وبممثل ، وبلاعب على الحبل : لكن ليس معنى هذا انه يحبه . صحيح أن المرء لا يملك صرف العينين عنه ؛ لكنه يبرز على أساس عالم ، والفتنة لا تضع الموضوع الفاتن كحد نهائي للعلو ، بل بالعكس ، هي علو . فتى اذن يصبر المحبوب محباً بدوره ؟

الجواب بسيط : حين يشترع المحتوات أن يكون محبوباً . إن الغير الموضوع ليس لديه القوة الكافية لإحداث الحب . وإذا كان المثل الأعلى للحب هو امتلاك الغير من حيث هو غير ، أغي من حيث هو ذاتية ناظرة ، فإن المثل الأعلى لا يمكن أن يقترح الا ابتداء من لقائي مع الغير اللذات ، لا مع الغير الموضوع . والإغراء لا يمكن ان يزين الغير الموضوع الثي يحاول إغرائي إلا يطابع الموضوع الثمين المطلوب و امتلاكه ، ، وهو قد يحملي على المخاطرة الشديدة من أجل غزوه ، بيد ان هذه الرغبة في امتلاك موضوع في وسط العالم لا يمكن أن غلط بينها وبين الحب . فالحب لا يمكن اذن ان يتولد عند المحبوب ، من أبلاً من تجربته لاستلابه وهرويه الى الآخرين . لكن المحبوب ، من جديد ، إذا كان الأمر كذلك ، لن يتحول الى عب الا اذا اقترح ان حكيب ، أي اذا كان ما يريد غزوي ليس جسماً بل ذاتية الغير عا هي كذلك . والوسيلة الوحيدة كي يحقق هذا الامتلاك ، هـو ان يصير

^{(1) ۾} آي پضع مشروعاً تي ... ۽

محبوباً . وهكذا يبدو لنسا ان الحب هو في جوهره مشروع أن يصير عبوباً (يجعل نفسه 'يحبّ) . ومن هنا يجيء هـــذا التناقض الجديد وهذا النزاع الجديد : كل واحد من المحبن أسىر تماماً للغير من حيث انه يريد أن بجعل نفسه 'محبّ" منه باستبعاد كلّ شخص آخر ، لكن في نفس الوقت كل واحد يقتضي من الآخر حبًّا لا يرد الى ومشروع أن ُحَبُّ ، وما يقتضيه هو ان الغير ، دون ان يبحث أصلاً عن ان بجعل نفسه مُحَب ، يكون لديــه عيان تأملي وتأثري لمحبوبه كحد موضُّوع لحريته ، وكأساس لامفر" منه ومختار لعلوَّه ، وكشمول وجود وقيمة عليا . والحب المقتضى هكذا من الغبر لا مكن ان يطلب شيئًا : انه التزام خالص لغير تبادل . لكن هذا آلحب لا يمكن ان يوجد اللهم إلا على صفة اقتضاءً من المحب ، ولكن المحب يؤسر على نحو آخر : إنه اسر اقتضائه نفسه ، بالقدر الذي به الحب هو اقتضاء ان يكون محبوباً ، إنه حرية تحاكى الهروب إلى الغير ، حرية هي ، بمـــا هي حرية ، تطالب باستلابها . وحرية المحب في سعيه لكي أيحب كموضوع بواسطة الآخر ، 'تستلب بصبُّها في الجسم ⁻⁻ للغير اي تحدث في الوجود مع بُعثُد هرب نحو الآخر، انها رفص متواصل ان تضع نفسها كهوهوية خَالَصة ، لأن هذا التوكيد للذات كذات بجر الى أنهيار الغير كنظرة وانبثاق الغير - الموضوع ، أي إلى حال للاشياء يختفي فيـــه امكان الرفض يكون إذن الحرية بوصفها معتمدة على الغير ، والغير بوصفه ذاتية يصبح الحد غير القابل للتجاوز لحرية ما هو لذاته ، وغاية المغامرة الغرامية : الحوية المستلبة . لكن من يريد ان مُحَبُّ ، من حيث انه يريد ان ُعَب ، هو الذي يتنازل عن حريته . وحريتي تُستلب في حضرة الداتية الخالصة للغسير التي تؤسس موضوعيتي ، ولا يمكن ان تستلب في مواجهة الغير ^ للمرضوع . وعلى هذا الشكل ، فإن استلاب المحبوب الذي عِلم به المحب سيكون متناقضاً لأن المحبوب لا عكن ان يؤسس وجود المحب إلا بالعلو عليه ، من حيث المبدأ ، الى موضوعات الموضوع الذي يتجاوزه كموضوع معلو عليه وكموضوع حدي لكل علو" . وهكذا فإنه في حالة العاشقين احدهما يريد ان يكون الموضوع الذي سيكون الحب بمعنى الكلمة ليس إلا مثلاً أعلى متناقضاً لما هو " للاته ، ولهذا لا يستلبُ كل منها إلا بالقدر الذي به يقتضي استلاب الغير . وكل منها يريد من الآخر ان يحبّ ، دون ان يعلم أن و ان ُعُبِ ۽ معناه ان يريد ان يکون محبوباً ، رهكذا حين يريد ان يحبه الغير هُو يَرَيْدُ فَقَطَ أَنْ يَرِيْدُ الْغَيْرِ أَنْ يَحِبُهُ . وَهَكَذَا الْعَلَاقَاتَ الْغَرَامَيْسَةً هَي نظام من الاحالات غير المحددة الماثلة و للانعكاس - المنعكس ، الخالص الحاص بالشعور ، تحت اللواء المثالي للقيمة (الحب ، أعني لامتزاج المشاعر (الشعورات) حيث يحتفظ كل واحد منهـــا بغيريته ابتغاء تأسيس الآخر . ذلك ان الشعورات مفصولة بعدم لا بمكن التغلب عليه لأنه في آن واحد سلب باطن للواحد بالآخر وعدم واقعى بين كلا السلبن الباطنين . والحب محاولة متناقضة للتغلب على السلب الواقعي ، مع المُحافظة على السلب الباطن . فأنا أقتضي أن يحبِّي الغير ، وأعبىء كل شيء في سبيل تحقيق مشروعي : لكنَّ إذا أُحبِّي الغير ، فإنَّــه نخدمني تماماً عبه نفسه : لقــد طَّالبته بأن يؤسس وجودي كموضوع ممتاز ببقائه ذاتية خالصة في مواجهة ذاتي . ومشكلة وجودي – للغـــير تظل إذن بغير حل ، والعشاق يظلون كل واحد بالنسبة الى الآخر في ذاتية مطلقة ، ولا شيء يأتي لإعفائهم من واجبهم وهو ان يجعل كل واحسد منهما الآخر يوجد لذاته ، ولا شيء يأتي لرفع إمكانهـــم ولا لانقاذهم من الواقعية . وعلى الأقل قد كسب كلُّ منهم بكونه ليس بعد ً في خطر في حرية الغير ــ لكن على غـــير النحو الذي اعتقد : فليس ابداً لأن الغير جعله يُوجد كموضوع حدٌّ - لعلوَّه ، بل لأن الغير استشعره كذاتية ولا يريد ان يجرَّبه إلا سلمه المثابة . ثم ان هذا الكُّسب يظل معرَّضـــاً للخطر باستمرار : أولاًّ في كل لحظة ، كل واحد من المشاعر بمكن ان يتحرر من قيوده ويتأمل مرة واحدة الغير وسائل ، انه حينئذ موضوع بالنسبة الى الغسير ، كما يريد ، لكنه موضوع ^ أداة ، موضوع معلو" باستمرار ، والوهم ، ولعبة المرايا التي تصنع الواقع العيني للحب ، تقف فجأة . وبعد ذلك في الحب ، كل شعور يسعى الى وضع وجوده " للغير في حمى في حرية الغـــير (الآخر) . وهذا يفترض ان الآخر (الغير) هو وراء العالم كذاتية خالصة ، وكمطلق به يأتي العالم الى الوجود . لكن يكفي ان ينظــر العاشقان بواسطــة شخص ثالث ليشعر كل ً بالتموضع ، ليس فقط تموضع ذاته ، بل وأيضاً تموضع الآخر . وبهذا ايضاً لا يكون الغير بعد بَالنسبة إليَّ العلوَّ المطلق الَّذي يؤسسي في وجودي ، بل هو علوًّ - معلو" ، لا بذاتي ، بل بآخر ، وعلاقي الأصلية به ، أي علاقي في كوني محبوباً مع المحب تتحجر الى إمكان ميَّت . إنها ليست بعد ُ العلاقة المستشعرة لموضوع حدي" لكل علو مع الحرية التي تؤسسه : بل حب - موضوع 'يستلب كله الى الثالث . وهذا هو السبب الحقيقي في نشدان العشاق للخلوة . ذلك ان ظهور ثالث ، مها يكن ، هو تدمير لحبها . لكن خلوة الواقع (نحن وحدنا في غرفتي) ليست ابداً خلوة الواجب . ذلك انه حتى لو لم يرنا احد ، فإننا نوجَّد بالنسبة الى كل الشعورات ولدينا الشعور بأننا نوجد بالنسبة اليها كلها : وينتج عن ذلك ان الحب ، كضرب أساسي للوجود " للغير عنده في وجوده " للغير أصول تدميره . وقسد حددنا التدمير المثلث للحب: أولاً الحب ، في جوهره ، خداع وإحالة الى اللامتناهي ، لأن و ان يحب و هو ان يريد ان يحب ، وثم فهم سابق على الانطولوجيا لهذا الحداع موجود في السورة الغرامية نفسها : ومن هنا علم الرضا المستمر في نفس العاشق . وهو لا ينشأ ، كما قيل مراراً ، من عدم لياقة المحبوب ، بل من فهم ضمني لكون العيان الغرامي هو، كالعيان الأساس ، مثلاً أعسلي خارج المتناول . فكلما أحبيت ، فقدت وجودي ، وأسلمت إلى مسئولياتي الخاصة ، وإلى قدرتي الخاصة على الوجود . وفي المقام الثاني ، يقظة الغير ممكنة دائماً ، ويمكن من لحظة إلى أخرى أن تجعلي أظهر كموضوع : ومن هنا عدم الأمسان لمستمر عند العاشق . وفي المقام الثالث ، الحب مطلق يجعله الآخرون نسبياً باستمرار . ولا بد ان يكون المرء وحيداً في العالم مع المحبوب كي يخفظ الحب بطابعه كمحور إشارة مطلق . ومن هنا الحجل المستمر (أو الكبرياء — وهما شيء واحد هنا) عند العاشق .

وهكذا أكون قــد حاولت عبثاً ان أضيع نفسي في الموضوعي : ووجداني لن يكون قد أفادني في شيء ، والغير قد أحالي _ إمــا بنفسه ، أو بالآخرين _ إلى ذاتيي التي لا يمكن تبريرها . وهذه المشاهدة يمكن ان تثير اليأس التام ومحاولة جديدة لتحقيق تمثل الغير والذات . ومثلها الأعلى سيكون عكس ذلك ، وقد أتينا على وصفه : فبدلاً من ان نقترح امتصاص الغير مع الاحتفاظ له بغيريته ، فاني اقترح ان يمتصني الغير وان اضيع في ذاتيته ابتغاء التخلص من ذاتيي . والمغامرة تترجم على المستوى العيني بالموقف التعذيبي المذات (المازوخي masochiste) : لما كان الغير هو الأساس في وجودي _ الغير ، فاني إذا وكلت الى الغير مهمة جعلي أوجد ، فإني لن أكون بصدد غير وجود _ في _ ذاته مهمة جعلي أوجد ، واسطة حرية . وهنا ذاتيتي الخاصة هي المعتبرة عائقاً

للفعل الاصلي الذي به الغير يؤسسي في وجودي ؛ وهي التي يطلب قبل كل شيء أن تنكر مع حويثي الخاصة؛ وكما أني استشمر هذا الوجود الموضوع في الحجل ، فإني أريد وأحب خجلي كآية عميقة عـــلى موضوعيني ؛ ولما كان الغير يدركني كموضوع بواسطة الرغبة الحالية ، فإنى اريد ان اكون مرغوباً في ، واجعــل نفسي موضوع رغبة في الحجل . وهذا الموقف يشبه كثيراً موقف الحب إذا كنت _ بدلاً من البحث عن الوجود من أجل الغير كموضوع "حد" لعلوه ــ لا احرص عسلي جعل نفسي تعامل كموضوع بين موضوعات أخرى ، وكـــــا لة للاستعال : ذلك ان المطلوب نفسه هو علوّي افا ، لا علوّه هــو . وليس لي ، في هذه المرَّة ، أن اقترح أُسْرَ حريته ، بل على العكس أتمنى ان تكون وان تريد هذه الحريةُ حرةً تمامــــاً . وهكذا ، فكلما استشعرت أنني متجاورَ إلى غايات أخرى ، تمتعت باستعفاء علموّي . وعند النهاية ، أقدَّح ألا أكون بعدُ شيئًا غير موضوع ، أعني جذريًا أمراً في " ذاته . لكن من حيث ان الحرية التي تكون قد امتصت حريثي ستكون الاساس لهذا الذي في ¯ ذاته ، فإن وجودي يعود فيصبح (السادية)*، اعتناق للذنبية culpabilité . فأنا مذنب لكوني موضوعاً، ومذنب قبِلَ نفسي ، لأني اوافق على استلابيي المطلق ؛ ومذنب قبِلَ الغبر ، لأني اهبيء له الفرصة ليكون مذنباً ، أي ليعوز جذرياً حريبي مَا هَى كَذَلْكَ . وتعذيب الذات محاولة لا من اجل فتنة الغير ، بواسطة موضوعيتي ، بل لفتنة نفسي بموضوعيتي " للعبر ، أي بالعمل عـــلى ان أتكوَّن موضوعاً - بالغير عيث أدرك لا وضعياً ذاتيتي كلا شيء، في حضرة ما في - ذاته الذي أمثله أمام اعين الغير . وهو يتميز كنوع

 ⁽١) و (٢) راجع الفصل التالي .

من الدُّوار : الدوار لا أمام مبدأ من الصخر والتراب ، بل امام هاوية ذاتية الغر .

لكن تعذيب الذات هو وينبغي ان يكون في ذاته إخفاقاً : فلفتني بذاتي الموضوع ، لا بد ان يكون في وسعي تحقيق الادراك العياني لهذا الموضوع كما هو بالنسبة الى الغير ، وهو أمرٌ مستحيل من حيث المبدأ. وهكذا الانا المستلّب لا استطيع ان ابدأ فافتتن به ، بــل يظل ، من حيث المبدأ ، أمراً غير قابل للإدراك . والنازع إلى تعذيب الذات عبثاً عِرْر نفسه على ركبتيه ، ويتبدَّى في مواقف مضحكة، ويستعمل كأداة جهادية ، فإنه سيكون من اجل الغير فاضحاً أو سلبياً ، ومن اجل الغير يتحمل هذه المواقف ؛ ومن اجل الغير يقضى عليه دائماً بأن يعطيها لنفسه . وبعلوه وفي علوه يتهيأ ليكون موجوداً ينبغي العلو" عليه ؛ وكلما حاول تذوق،وضوعيته ، يغمره الشعور بذاتيته ، حَتَّى القلق angoisse وخصوصاً المازوخي (المعذب نفسه) الذي يؤجر أمرأة لتضربه بالسوط. ويعاملها كأداة وبهذا يضع نفسه في علو" بالنسبة إليها . وهكذا المازوحي (المعذب نفسه) ينتهي بأن يعامل الغبر كموضوع وان يعلو عليه إلى موضوعيته الخاصة . ونحن نذكر مثلاً عذابات زآخر مازوخ الذي من أجل ان بجعل نفسه محتقراً ، مشتوماً ، مهاناً ، في وضع مخجل ، كان يضطر إلى استخدام الحب العظم الذي كانت النساء تحملنه له ، أعني أنه كان مضطراً إلى التأثير فيهن مسن حيث أنهن يستشعرن أنفسهن موضوعياً بالنسبة إليه . وعلى كل حال فإن موضوعية المازوخي تفلت منه وقد محدث أيضاً بل محدث غالباً أنه وهو يسعى الى ادراك موضوعيته بجد موضوعية الغبر ، وهذا من شأنه أن يحرَّر ذاتيته على الرغم منه . والمازوخية هي إذَّن من حيث المبدأ إخفاق . وليس في هذا ما يدعو إلى دهشتنا إذا كَنا نحسب ان المازوخية ورذيلة ، وان الرذيلة هي من حيث المبدأ حب الإخفاق . لكن ليس لنا ان نصف ها هنا التراكيب الخاصة

بالرديلة . ويكفينا ان نسجل ان المازوخية محاولة مستمرة لاعسدام ذاتية الدات بجعلها يتمثلها الغير وان هذه المحاولة مصحوبة بالشعور المُضي اللذيذ بالإخفاق ، حتى أن الإخفاق هو نفسه الذي تنتهي الذات بالسعي إليه بوصفه هدفها الاساسي \ .

۲

الموقف الثاني تجاه الغير : اللامبالاة ، الشهوة ، الكراهية ، السادية

إن اخفاق الموقف الأول تجاه الغير عكن ان يكون فرصة لي لاتخاذ الموقف الثاني . لكن الحق هو ان كلا الموقف ليس أولا : بل كل منها رد فعل أساسي ضد الوجود - للغير كموقف أصلي . فيجوز إذن ان انقاد - باستحالة تمثلي لشعور الغير بواسطة موضوعيي بالنسبة اليه ال ان أتوجه عن قصد إلى الغير وان أنظوه . وفي هذه الحالة فسإن النظر إلى نظرة الغير هو وضع النفس في حريتها الحاصة ومحاولة مواجهة حرية الغير ، من اعماق هذه الحرية . وهكذا فإن معى النزاع المنشود سيكون إيضاح النضال بين حريتين تواجه كل منها الأخرى بوصفها حرية . لكن هذه النية لا بد ان تنخدع حالا " ، لأنه لكوني اؤكد نفسي في حريتي تجاه الغير ، فإني أجعل صن الغير علوا - معلوا ، معلوا النعر علوا - معلوا ،

⁽١) وتبعاً لحذا الوصف يوجد شكل من الاستعراضية على الاقسل ، ينبئي أن يدرج ضمن المواقف المازوخية ، وذلك حين يعرض روسو أمام الفسالات و لا الموضوع الفاضح ، بسل الموضوع المضحك » ، راجع و أعثر أفات » روسو ، الفصل الثالث .

أعني موضوعاً . وتاريخ هذا الإخفاق هو ما سنحاول الآن تتبعه . ومن السهل إدراك صوره الموجَّهة : إني أصوب على الغير الذي ينظرني ، نظرتي هـي الاخرى انا بدوري . لكن النظرة لا يمكن ان تنظر إلى نفسها : فسَّا أكاد انظر إلى النظرة حتَّى تختفي ، ولا أرى بعدُ غير عيون . وفي هذه اللحظة يصبح الغير موجوداً أنا املكه ويقو عربيي . ويبدو ان هدفي قد تحقق لأني املك الوجود الذي له مفتاح موضوعيتي واستطيع ان اجعله يستشعر حريتي بآلاف الطرق . لكن ، في الواقع ، كل شيء قد أنهار ، لأن الوجود الذي يبقى بن يدي مسو الغير الموضوع . وبهذه المثابة ، فَقَدَ مفتاح وجودي `` موضوعـــــأ وعملك عنى صورة خالصة بسيطة ، ليست شيئاً آخر غير واحسدة من تأثراته المُوضُوعية الَّني لا تمسَّى بعدُ ؛ وإذا شعر بآثار حريثي ، وإذا استطعت ان أوثر في وجوده على آلاف الأنحاء وان اعلو على ممكناته بكل ممكناتي، فذلك من حيث انه موضوع في العالم ، وبهذه المشابة ، خارج القدرة على الإقرار بحريثي . وانخداعي تام ، لأني أسعى إلى امتلاك حرّية الغير ولأني اتبين فجأة اني لا استطيع ان أوثر في الغير إلا من حيث ان هذه الحرية قد انهارت تحت نظرتي . وهذا الخداع سيكون المحرك لمحاولاتي التالية للبحث عن حرية الغير من خلال الموضوع الذي هو بالنسبة إليَّ ولوجدان السلوكات الممتازة التي يمكن ان تملكني هذه الحرية من خلال تملك كامل لجسم الغير . وهذه المحاولات ، كما هو معلوم ، مصيرها الإخفاق من حيث المبدأ .

لكن قد بجوز أيضاً ان يكون « النظر إلى النظرة » رد فعل أصلياً ضد وجودي ألغير . ومعنى هذا انني أستطيع ، في انبثاق في العالم، ان اختار نفسي كناظر إلى نظرة الغير وان ابني ذاتينى على الهيار ذاتية الغير . وهذا الموقف هو الذي سنسميه اللامبالاة تجاه الغير . والأمر هنا أمر عى في مواجهة الآخرين . لكن اللفظ « عى » ينبغي الا يقودنا إلى

الحطأ : إني لا أتحمل هذا الأعمى كحال ؛ بل انسا عمى نفسي قبيلَ الآخرين ، وهذا العمى يشمل فهماً ضمنياً للوجود `` للغبر ، أي لُعلو الغير كنظرة . وهذا الفهم هو ما اقرر بنفسي ان احجبه بقناع . هنالك أمارس نوعـاً من الهووحدية الواقعية ؛ فالآخرون هم الأشكال الّي تمرُّ في الشارع ، وهذه الموضوعات السحرية القابلة للتأثير من مسافة والتي استطيع ان أوثر فيها بسلوكات معيّنة . ولا اكاد احترس في هـذا ، بل أَحَمَل كما لو كنت وحدي في العالم ؛ فأمس" « الناسّ ۽ كما أمس" و الجدران ، واتجنبهم كما اتجنب العقبات ، وحريتهم - الموضوع ليست في نظري غير «معامل مضادتهم» ؛ بل لا اتحيل انهم يستطيعون المعرفة لا تمسّني : بل الأمر أمر تغييرات في وجودهم لا تنتقل منهم إليَّ انا وترى فيها ما نسميه باسم «الذاتية - المتحمَّلة ، او «الذاتية -الموضوع ، ، أعني انها تعبر عما هي ، لا عما انا ، وانها من اثر فعلي فيها . وهؤلاء و الناس ، وظائف : فقاطع التذاكر ليس إلا وظيفة قطع ؛ ونادل المقهى (الجرسون) ليس إلَّا وظيفة خدمــــة الزبائن . وابتداءً من هذا ، سيكون من الممكن استخدامها على غير وجه بالنسبة إلى مصلحي ، إذا عرفت مفاتيحهم ، و « كلمات السر" ، هذه التي مكن ان تحرك اجهزتهم . ومن هنا جاء علم النفس ذو النزعة والاخلاقية، الذي جاءنا به القرن السابع عشر في فرنساً ؛ ومن هنا جاءت مباحث القرن الثامن عشر ، مثل : ﴿ طريقة الوصول ﴾ لبروالد دي فرفيل ؛ و ﴿ العلاقات الخطيرة ﴾ تسأليف لاكلو ؛ و ﴿ بحث في الطموح ﴾ لهبرو دي سيشل ، وفيها معرفة عملية بالغير وفن التأثير فيه . وفي حالة العمى هذه ، أجهل الذاتية المطلقة للغير كأساس لوجودي " في " ذاته ووجودي — للغير ، خصوصاً (جسمي بالنسبة إلى الغير ، , وبمعنى ما انا اطمأننت به وانا « شاطر » ، اعني انـــه ليس لدي أي شعور

بما تستطيع نظرة الغير من تحجير لامكانياتي وجسمي ؛ وانا في حـــال مضادّة للحال التي تسمى الاستحياء timidité . فأنّا آخذ الأمور بسهولة، ولا أحتار من نفسي ، لأنني لست في الحارج ، ولا أشعر بأني 'مستلّب". وحال العمى هذه تمكن ان تستمر طويلاً ، وفقاً لهوى سوء نيتي الأصلي، وبجوز ان تمتد هذه الحال طوال سنوات مع فترات انقطاع ، بل وعلى طول الحياة : فهناك ناس يموتون دون ان يكونوا قد ادركوا مــا هو الغير ــ اللهم إلا في لمعـــات قصيرة مروِّعة . ولكن حتى لو استغرق المرَّء فيه تماماً ، فإنه لا يتوقف عن الشعور بعدم كفايته . وككل سوء نية ، هو الذي يقدم الينا البواعث على الخروج منه : لأن العمى تجاه الغير يعمل على زوال كل إدراك معاش لذاتيتي . ومع ذلك ، فـــإن الغير كحرية وموضوعيتي كأنا - مستلب قائان هناك ، غير مبصرين، وغير موضعين non-thematisés ، بل معطيان في فهمي نفسه للعــــالم ولوجودي في العالم . وقاطع التذكر، حتى لو . ُعد عجرد وظيفة ، محيلني بوظيفته نفسها إلى وجود _ خارج وإن لم يكن هذا الوجود _ الحارج مدر كاً ولا قابلاً للإدراك . ومن هنا الشعور المستمر بالعَوَز والضيق . ذلك ان مشروعي الأساسي تجاه الغير – مها يكن الموقف الذي اتخذه – مزدوج: فالمطلوب هو من ناحية ان أحمى نفسي من الحطر الذي يوقعني فيه وجودي - خارجا - في - حرية - الغير ؛ ومن ناحية اخرى ان أستخدم الغير لأشمِّل الشمول المعرَّى عن الشمول الذي هــو انا ، ابتغاء إغلاق الدائرة المفتوحة والعمل اخيراً على ان اكون اساس ذاتي . ولكن اختفاء الغير كنظرة يلقي بسي في ذاتيتي غير القـــابلة للتبرير ، ويردُّ وجودي إلى تلك المطارَدة - المطارَدة\ المستمرة إلى مسا هو - في -ذاته " لذاته غير القسابل للإدراك ؛ وبدون الغير انــا ادرك ، مليثة"

⁽١) (و المطاردة ؛ الاولى مصدر ، والثانية اسم مفعول)

وعاريةً ، تلك الضرورة الرهيبة للحرية التي هي نصبيي ، أعني كوني لا استطيع ان أحيل إلى نفسي مهمسة جعلي موجوداً ، وإن كنت لم أخبر ان اوجد ، واني وليدت . ومن ناحية اخرى ، عسلى الرغم من ان العمى تجاه الغير بخلصني في الظاهر من خشية الوقوع في الحطر في حرية الغير ، فإنه يشمل على الرغم من كل شيء فهماً ضمنياً لهذه الحرية . فهو يضعني إذن في آخر درجات الموضوعية ، في نفس اللحظة السبي ربما أعتقد فيها انني ذاتية مطلقة وحيدة ، لأني مرثيٌّ دون ان استطيع استشعار انني مرثي والدفاع عن نفسي بهذه التجربة ضـــــد و كوني مرثياً ، إني مملوك دون ان يكون في وسعي ان أعود على من يملكني. وفي التجربة المباشرة للغير كنظرة ، أحمي نفُّسي بأن استشعر الغير ويبقى لي إمكان تحويل الغير إلى موضوع. لكن إذا كان الغير موضوعاً بالنسبة إليَّ بينا ينظر اليُّ ، فإني في خطر دون ان اعلم ذلك . وهكذا عماي قلق لأنه يصحب بالشعور بـ ﴿ نظرة شاردة ، وغير قـابلة للإدراك تجازف باستلابسي على غير علم مني . وهذا الضيق لا بد أن ينتج محاولة جديدة كي استولي على حرية الغير . لكن هذا سيعي انبي سأعود على الموضوع - الغير الـذي يمسني وأنني سأحاول استخدامه كأداة للوصول إلى حريته . لكُّن ، لأنني اتوجــه إلى الموضوع و الغير ، ، فإني لا استطیع ان اسأله حساباً عن علوه ، وحتی لو کنت انا عـــلی مستوی تموضع الغير ، فإني لا استطيع تصور ما اريد امتلاكه . وهكذا اكون في موقف مثير ومتناقض تجاه ذلك الموضوع السذى أتامل فيه : وليس فقط لا استطَّيع ان احصل منه على ما أريد، بل فضلاً عن ذلك فإن ذلك السعى يثير اختفاء للمعرفة نفسها يتعلق بما أريد ؛ وآخذ في بحث يائس عن حريَّة الغير ، وفي اثنــاء الطريق ، اجد نفسي منخرطاً في سعي (محث) فقد معناه ؛ وكل جهودي لإعطاء معنى للبحث (للسعى) لا اثر لهــا غير جعله يفقد المزيد وان يثير دهشتي وضيقي ، كما حين

أحاول ان أستعيد ذكرى حلم وان هـــذه الذكرى تذوب بين أصابعي تاركة لي انطباعاً غامضاً مضايقاً لمعرفة شاملة بغير موضوع ؛ وكما يحدث حين أحـــاول ان افسر مضمون تذكر زائف ، والتفسير نفسه يجعلسه يذوب في شفافية .

ومحاولتي الاصلية لإدراك الذاتية الحرة للغىر خسلال موضوعيته - بالنسبة - إليّ هي الشهوة الجنسية . وقد يدهش المرء حين يرى ، في مستوى المواقف الاولية التي تكشف فقسط عن طريقتنا الاصلية في تحقيق الوجود - للغبر ، ذكر ظاهرة تُـلرَج عادةً ضمن ، ردود الفعلُ النفسية ــ الفسيولوجية ، . وعند معظم علماء النفس أن الشهوة ، يوصفها واقعة شعور ، على ارتباط وثيق بطبيعة أعضائنا الجنسية ولا مكن فهمها إلا في ارتباط مع دراسة متعمقة للأعضاء الجنسية . لكن لما كأن التركيب المتفاضل للجسم (الثديسي ، المواليد احياء، الخ)، وتبعاً للملك التركيب الحاص للجنس (الرحم ، الحراطيم، المبايض ، الخ) يدخل في ميدان الإمكان contingence المطلق ولأينتسب أبداً الى انطولوجية والشعوري أو ﴿ الْآنيــة ، ، فيبدو ان الامر كذلك بالنسبة الى الشهوة الجنسية . وكما ان الاعضاء تشكيل information ممكن (عرضي) وخاص لجسمنا، فكذلك الشهوة التي تناظرها ستكون حالة ممكنة (عَرَضية) من حياتنا النفسية ، أعني أنها لا يمكن ان توصف إلا في مستوى علم نفسي تجربسي يستند إلى البيولوجيا (علم الحياة) . وهذا مسا يكشف عنه بوضوح اللفظ ُ ﴿ غريزة جنسية ﴾ التي تطلق على الشهوة وعلى كـــل التراكيب النفسية المتعلقة بها . وهذا اللفظ : «غريزة» يصف دائماً ، في الواقع، تشكيلات ممكنة للحياة النفسية لها الطابع المزدوج ان تكون ممتدة على طول هذه الحياة _ أو ، على كل حال ، لا تنشأ أبداً عن « تاريخنا ، ... وعدم القدرة ، مع ذلك ، على أن تستنبط ابتداءً من ماهية ما هـــو نفسي . ولهذا فإن الفلاسفة الوجوديين لم يشعروا بوجوب الاهمَّام بالجنسيات. وخصوصاً هيدجر ، لا يشير إليها اية إشارة في تحليله الوجودي ، حتى إن و آنيته ، Dasein تبدو لنا عديمة الجنس asexue . ولا شك ان من الممكن اعتبار انقسام و الحقيقة الانسانية ، إلى و ذكر ، و و انثى ، امراً عارضاً ؛ ولا شك ايضاً ان من الممكن ان يقال إن مشكلة الانقسام الجنسي لا شأن لها ابداً بمشكلة الوجود الماهوي Existenz ، لأن الرجل و يوجد ، كما توجد المرأة سواء بسواء .

بيد ان هذه الاسباب ليست مقنعة الاقناع كله . امسا ان الانقسام الجنسي (إلى ذكر وانثى) هو من شأن الوقائعية facticité فهذا امر نوافق عليه بكد . لكن هل معنى هذا بالضرورة ان د ما هو لذاته، جنسي " و بالعرضي ، ، لمجرد أنه حدث عرضاً ان له مثل هذا الحسم؟ وهلّ نستطيع ان نقر ً بأن هذه المسألة الكبرى التي هي الحباة الحنسية امر " زائد على حال الانسان ؟ يبدو ، مسع ذلك ، لأول نظرة ، ان الشهوة ، وعكسها ، وهو الكراهية (النفور) الحنسية همـــا تركيبان اساسيان للوجود [—] للغير . ومن البيّن انـــه اذا كانت الحنسيات تستمه نشأتها من الحنس كتحديد فسيولوجي عرضي للإنسان ، فإنها لا بمكن ان تكون لا غنى عنها لوجود مـــا ^ للغير . لكن اليس من حقنا ان نتساءل هل لا تكون المشكلة ، بالصدفة ، من نفس النوع الذي التقينا به بمناسبة الاحساسات والاعضاء الحسية . يقولون إن الانسان كــــاثن . جنسي لان له عضواً جنسياً . لكن ماذا لو كان الامر بالعكس ؟ وماذا لو لم يكن عضو الحنس غير آلة وصورة لحنسية اساسية ؟ وماذا لوكان الإنسان لا يملك عضواً جنسياً إلا لانــه اصلاً واساساً كائن جنسي ، من حيث هو كاثن يوجَّد في العالم على ارتباط بسائر الناس ؟ إن الحنسية عند الاطفال تسبق النضج الفسيولوجي للاعضاء الحسية ، والحصيّون لا يتوقفون عن الاشتهاء ، ولا كثير من الشيوخ. إن القدرة على التصرف في عضو جنسي قادر على الإخصاب وعلى تحقيق المتعة لاتمثل غير مرحلة

ووجه من اوجه حياتنا الجنسية . إن ثم ضرباً من الجنسية ، مع إمكان الاشباع ، والجنس المتكوَّان بمثل هذا الإمكان ويحققه عينياً . لَكن هناك ضروباً أخرى للجنسية على نمط عدم الاشباع . وإذا حسبنا حساب هذه الاحوال ، فلا بد ان نقر أن الحنسية ، وهي تظهر مــع الميلاد ، لا تزول الا بالموت . وانتفاخ الذكر ولا اية ظاهرة أخرى فسيولوجية لا عكنها ان يفسرا ولا ان يثرا الشهوة الحنسية – وكذلك تقلص الاوعية الدموية أو الانتشار الحدثي ــ ولا مجرد الشعور بهذه التغيرات الفسيولوجية، لا يمكن ان تفسر الخوف او تثيره . وهنا وهناك ، وإن كان للجسم دور مهم يلعبه ، فلا بد لنا ، من أجل إجادة الفهم ، أن نرجع إلى الوجود " في العالم والوجود " للغير : إني اشتهي كاثناً بشريـــاً ، لا حشرة ولا رخوية،واشتهيه من حيث هو ومن حيث انني في موقف في العالم وأنه غير بالنسبة إلي" وأنا غير بالنسبة اليه . والمشكلة الاساسية في الجنسية يمكن صياغتها إذن هكذا : هل الجنسية عَرَض ممكن مرتبط بطبيعتنا الفسيولوجية ، او هي تركيب ضروري للوجــود 🗕 لذاته 🗝 لغيره ؟ إن إمكان وضع السؤال على هذا النحو أمر " يرجع الفصل فيه إلى الانطولوجيا . وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا ً إذا أهتمت بتحديد وتثبيت معنى الوجود الجنسي بالنسبة الى الغــــير . أن يكون ذا جنس معناه ــ تبعاً لوصف الجسم الذي حاولناه في الفصل السابق ــ الوجود جنسيًا بالنسبة الى الغير الذي يوجد جنسيًا بالنسبة إليّ – مع الإقرار بأن هذا الغير ليس بالضرورة ولا في المقام الاول في نظري ــ ولا انا في نظره ـ موجوداً مغايراً في الحنس ، بل فقط موجوداً ذا جنس بوجه عام . وهذا الإدراك لجنسية الغير ، منظوراً إليها من وجهة نظر مسا هو " لذاته ، لا يمكن ان يكون التأمل النزيه لخصائصه الجنسية الاولية او الثانوية . إن الغير ليس اولاً ذا جنس بالنسبة إلي لانني استنتج من جهازه الاشعر ، وخشونة يديه ونبرة صوته وقوته أنه من جنس الذكور. فهذه استنتاجات مشتقة تشير إلى حالة اولية . والإدراك الاولي لجنسية الفير ، من حيث هي معاشة ومعاناة ، لا يمكن ان يكون غير الشهوة ؛ فإنه باشتهاء الفير (او باكتشافي لنفسي عاجزاً عن اشتهائه) او بإدراك اشتهائه في ، اكتشف وجوده — ذا الجنس ؛ والشهوة تكشف في في نفس الوقت عن وجودي — ذي الجنس ووجوده — ذي الجنس ، جسمي كجنس وجسمه . وها نحن اولاء قد أحلنا إلى دراسة الشهوة ، مسن اجل الفصل في طبيعة الجنس ومكانته الأنطولوجية . فما هي الشهوة ؟ وأولاً الشهوة شهوة فهاذا ؟

لا بد من التخلي أولاً عن فكرة ان الشهوة ستكون شهوة تمتـــع Volupté أو شهوة وقف ألم . فن حال المحايثة هذه لا نشاهــــــ كيف مكن الذات أن تخرج ، للربط ، شهوتها بموضوع . وكل نظرية ذاتية النزعة ومحايثة النزعة تخلق في تفسير كوننا نشتهي امرأة ما وليس فقط اشباعنا . ولهذا مخلق بنا ان نعر ف الشهوة بموضوعها العالي . ومع ذلك فسيكون غير صحيح إطلاقاً ان نقول إن الشهوة شهوة «امتلاك جسماني» (فزيائي) للموضوع المشتهى ، إذا فهمنا هنا من الامتلاك : المواقعة مع . صحيح ان الفعل الجنسي نخلص من الشهوة لمدة لحظة ، ويمكن ني بعض الآحوال ان يوضع صراحة على أنه الإفضاء المرجّو للشهوة --حين تكون هذه ، مثلاً ، مؤلمة ومتعبة . لكن يجب في هذه الحالة أن تكُون الشهوة نفسها الموضوع الذي نضعه بوصفه د مــــا ينبغي القضاء عليه ، وهذا أمر لا يمكن أن يم إلا بواسطة شعور تأمـــلي . والشهوة هي بذائها لا تأملية ؛ فلا يمكن إذن ان تضع نفسها موضّوصاً ينبغي القضاء عليه . وفقط العربيد عتثل شهوته ، ويعاملهـــا كموضوع ، وبهيجها ، ويطيلها ، ويؤجل أشباعها ، الخ . لكن ينبغي ان نلاحظ حينتذ ان الشهوة هي التي تصير المشتهى . والحطأ ينجم هنا عما عرفناه من أن الفعل الجنسي يقضي على الشهوة . فأضيفت إذن معرفة الى الشهوة

نفسها ، ولأسباب خارجية عن ماهيتها (الإنسال ، الطابع المقدس للأمومة ، القوة الهائلة للذة الناجمة عن القذف ، القيمة الرمزية للفعل الجنسي) الحقت بها في الخارج المتعة بوصفها اشباعها المعتاد . ولهـــذا فإن الإنسان العادي لا يمكنه بسبب كسل عقلي وتقليد ، ان يتصور غاية أخرى الشهوة غبر القذف . وهذا ما مكّن من تصور الشهوة غريزةً " أصلها ونهايتها فسيولوجيان تماماً ، لأنه عند الإنسان مثلاً سببها هـــو الانتصاب ونهايتها هي القذف. لكن الشهوة لا تتضمن بذاتها الفعــل الجنسي ، ولا تضعه أيضاعياً ، ولا ترسمه تخطيطياً ، كما نرى حن يتعلق الامر بشهوة الاطفال الصغار جداً او البالغين الذين بجهلون و تكنيك ، الحب . وبالمثل الشهوة ليست شهوة لاية ممارسة غرامية خاصة ؛ وهمذا ما يدل عليه اختلاف مده المارسات ، التي تختلف باختلاف الحاعات. وبالجملة ، الشهوة ليست شهوة فعل . وإنما « الفعل » يتدخس بعمد ذلك ، وينضاف من الخارج إلى الشهوة ويقتضي تدريباً وتعلَّماً : إذ يوجد تكنيك غرامي له غاياته الخاصة ووسائله . فالشهوة ، لما كانت لا تستطيع إذن ان تجعل من القضاء عليها غاية عليا لها ، ولا ان تختار فعلاً خاصاً كفرض نهائي ، فإنها فقط شهوة موضوع عال . وهنا نجد تلك القصدية (الإحالة) التأثرية التي تحدثنا عنها في الفصول السابقة والتي وصفها ماكس شيلر وهمسرل . لكن الشهوة شهوة فهاذا ؟ ايقال إن الشهوة شهوة في جسم ؟ بمعنى من المعاني هذا أمر ٌ لا يمكن إنكاره. لكن ينبغي ان نتفاهم . صحيح ان الجسم هو الذي يثير : ذراع أو صدر (نهد) 'یلمح ، وربما قدم . لکن ینبغی ان نری اولا" أننا لا نشتهي ابداً الذراع او الصدر (النهد) المكشوف إلا على أساس حضور جسم تــام كشمول عضوي . والجسم نفسه ، كشمول ، يمكن ان مُعْجِب ؛ وممكن ألا أرى غير ذراع عـارية . لكنها (أي الشهوة) هناك كاملة ؛ وهي ما ابتداءً منه أدرك الذراع بوصفها ذراعاً ؛ إنها حاضرة ، لاصقة باللراع التي اراها ، مثلها زخارف السجـادة التي تحجبها أرجل المنضدة لاصقة وحاضرة في الزخارف التي اشاهدهـــا . وشهوتي لا تخطيء في هذا : انها تتوجه لا الى مجموعة مـــن العناصر الفسيولوجية ، بل الى شكل شامل ؛ وأدق من هــذا : الى شكل في موقف . والوقفة ، كما سنرى فيما بعد ، تؤثر كثيراً في استثارة الشهوة. ومع الوقفة attitude تعطى الحواشي واخبراً العالمُ . لكن مهذا نحن في مضادة الأكلان (الدغدغة) الفسيولوجي : ان الشهوة تضع العسالم وتشتهي الحسم ابتداءً من العالم ، وتشتهي اليد الجميلة ابتداءً من الجسم وتقتغي تماماً المسار الذي وصفناه في الفصل السابق والذي به ندرك جسم الغير أبتداء من موقفه في العالم . وليس في هذا ما يدهشنا ، ولا نشتهي الجسم كموضوع مادي خالص : فالموضوع المادي الخالص ليس في موقف . وهكذا هذا الشمول العضوي الحاضر مباشرة في الشهوة ليس مستهى إلا من حيث هو يكشف ليس فقط عن الحياة ، بل وايضاً عن الشعور المتكيَّف. ومع ذلك فإننا سنرى ان هذا الوجود 🦳 في 🦳 موقف للغبر الذي تكشف عنه الشهوة هو نمط اصيل تماماً . والشعور المعتبكر ليس بعد ُ غير خاصية للموضوع المشتهى ، اعني انـــه ليس شيئاً آخر غبر معنى جريان موضوعات العالم ، من حيث ان هاذا الجريان محدّق به ، ومحدّد المكان ، ويؤلف جزءاً من عالمي . صحيح ان مس الجائز ان نشتهي امرأة نائمة ، لكن ذلك يكون بالقدر الذي به يبدو هذا النوم على اساس مـن الشعور . والشعور يبقى دائماً إذن في افق الجسم المشتهى : إنه يكون معناه ووحدته . جسم حي كشمول عضوي في موقف مع الشعور في الافق : ذلك هو الموضوع الذي تتوجه إليسه الشهوة . وماذا تريد الشهوة من هذا الموضوع ؟ لا نستطيع ان نحلد ذلك قبل ان نجيب عن سؤال سابق : مَن فذا الذي يشتهى ؟

لا شك في ان الذي يشتهي هو انا ، والشهوة ضرب خساص من

ذاتيتي . والشهوة شعور لأنهـــا لا يمكن ان تكون إلا كشعور غير " ايضاعي non-positionnelle لذاتهما . ومع ذلك فينبغي ألا نظن ان الشعور المشتهي لا يختلف عن الشعور المعرفي ، مثلاً ، إلَّا مــن حيث طبيعة موضوعه . فاختيار ما لذاته نفسه كشهوة ليس عبارة عن انتاج شهوة مع البقاء غير مكترث ولا متأثر ، كما تنتج العلَّة عند الرواقيين معلولاتها : بل هو الأخذ في مستوى ما من مستويات الوجود ليس هو مثلاً مستوى مــا لذاته الذي يختـار نفسه كوجود ميتافيزيقي . إن كل شعور ، كما رأينا ، يسند نوعاً من الرابطة مع واقعيته هو . لكن هذه الرابطة يمكن ان تتغير من ضرب شعور إلى ضرب آخر . وواقعية الشعور الأليم ، مثلاً ، هي واقعية مكتشفة في هروب مستمر . وليس الأمر هكذًا فيا يتعلق بواقعية الشهوة . فالإنسان الذي يشتهي ١ يوجمد جسمَه على نحو خاص ، وبهذا ، يضع نفسه في مستوى خاص للوجود . والواقع ان كل امرىء يوافق على أنَّ الشهوة ليست فقط رغبة envie ، رغبة واضحة شفافة تستهدف من خلال جسمنا إلى موضوع معين . والشهوة قد ُعرَّفت بأنها اضطراب (عكر) trouble . وكلمة: اضطراب هذه يمكن ان تفيدنا في زيادة تحديد طبيعتها : ونحن نضع الماء العكر (المضطرب) في مقابل الماء الشفاف (الصافي) ؛ والنظرة المضطربة (العكرة) في مقابل النظرة الصافية . والماء العكر (المضطرب) هو دائماً ماء ، ولا يزال محتفظ منه بالسيولة والخصائص الجوهرية ؛ لكن شفافیته «یعکرها» حضور غیر ممکن إدراکه یؤلف جزءاً منه ، ویوجه في كل موضع ولا في موضع ويتبدّى كعجينة للاء بذاتها . صحيح ان من الممكن تفسير ذلك بوجود ذرات دقيقة صلبة عالقة بالسائل ؛ لكن هذا التفسير هو تفسير العالم . وإدراكنا الأصلي للماء العكر يُصورًّ لنا

⁽١) ۾ قبل متحدي ١

متغيراً بحضرة شيء ما غير مرثي لا يتميز منه ويتجل كمقاومة واقعية عتة . فإذا كان الشعور المشتهي عكراً ، فذلك لأنه ماثل الماء العكر . ولايضاح هذه الماثلة بالدقة ، مخلق بنسا ان نقارن الشهوة الجنسية بـأي شكل آخر من أشكال الشهوة ، مثلا الجوع . إن الجوع ، مثل الشهوة الجنسية ، يفترض حالة خاصة للجسم ، تُحَكُّ هنا بأنها إفقار في الدم، وإفراز كثير للعاب ، وانقباضات الغلالة المخاطية الخ . وهمله الظواهر المختلفة توصف وتصنَّف من وجهة نظر الغير . وتتجلى ، بالنسبة إلى ما هو ⁻⁻ لذاته ، مجرد واقعية . لكن هذه الواقعية لا تضر بطبيعة ما هو 🖰 لذاته ، لأن ما هو 🏲 لذاته يفر" منها مباشرة إلى ممكناته ، أعني إلى حالة جوع - 'مشبّع قررنا بشأنه في القسم الثاني انه هو ما في ذاته - لذاته الخاص بالجوع. وهكذا نجد ان الحوع هو مجرد تجاوز للواقعية الحسمية ، وبالقدر الذي به ما هو 🖰 لذاته يستشعر هذه الواقعية على شكل لاوضعى ، فمباشرة كواقعية متجاوّزة يستشعرها . إن الحسم هو هنا الماضي Passé ، والمتجماوز dé-passé . وفي الشهوة الحنسية عكن ان نجد هذا التركيب المشترك بين كل الشهوات : حالة جسم . والغير بمكن ان يلاحظ تغييرات فسيولوجية مختلفة (انتصاب الآلة ، انتفاخ النهود ، تغيَّرات في نظام الدورة الدموية ، ارتفاع في درجة الحرارة ، الخ) . والشعور المشتهي يوجد هذه الواقعية ؛ وابتداء منها ـ وبودنا ان نقول : ومن خلالها ـ يظهر الحسم المشتهي مرغوباً فيه. ومع ذلك فإنسًا إذا اقتصرنا على وصفها هكذا ، فسإن الشهوة الحنسية تظهر انها شهوة جافة وواضحة، عكن مقارنتها بشهوة الشراب والطعام . وستكون هروباً خالصاً للواقعية إلى ممكنات اخرى . لكن الكل يعلم ان هوة تفصل بين الشهوة الحنسية وبين ساثر الشهوات . ونحن نعرف هذه العبارة المشهورة جداً : « مواقعة امرأة جميلة حين يشتهي المرء ، امر شبيه بشرب كوبة من الماء المثلج حن العطش ، ، ونعلم كل مــا في

هذه العبارة مما لا يرضي عنه العقل بل وما فيها من عـــار وفضيحة . ذلك ان المرء لا يشتهي امرأة بالبقاء كليّاً خارج الشهوة، بل الشهوة تصيبني me compromet : وانا شريك في شهوتي . او بالاحرى الشهوة كلها سقوط في المشاركة مع الجسم . وما على المرء إلا ان يستشعر تجربته : فنحن نعلم ان الشعور في الشهوة الحنسية يبدو انسه مراخ (ثقبل) empatée ، ويبدو ان المرء يستسلم لغزو الواقعية ، ويكفُّ عن الهرب منها وينزلق إلى موافقة سلبية على ألشهوة . وفي لحظات اخرى ، يبدو ان الواقعية تغزو الشعور في هربه نفسه وتجعله معيًّا بالنسبة إلى نفسه . فإن التعبيرات المستخدمة للدلالة على الشهوة تدل بوضوح على نوعيتها . إذ يقال : إنهما تمسك بك ، وتغمرك ، وتجعلك ترتعد . فهل نتصور إستعال نفس الكلمات للتعبير عن الجوع ؟ وهل لدى الإنسان فكرة عن جوع و يغمر ، ؟ إن هذا لن يكون له معنى في الواقع إلا من أجل تفسير انطباعات العبث والتفاهة l'inanitié . لكن ، عسلي العكس ، اضعف الشهوات غامرة فعلا . ولا يمكن المرء ان يدعها على مسافة ، مثل الجوع ، و « يفكر في شيء آخر » مع الاحتفاظ فقط كعلامــة جسم " أساس ، بنغمة غير متضاضلة " للشعور غير الوضعي السذي سيكون الشهوة . لكن الشهوة قبول للشهوة . والشعور المُثقَل الـلاهث الظهور للشهوة عند الآخرين : وفجأة، الشخص السذي يريد يصعر ذا هدوء ثقيل يخيف ؛ وعيونه تتثبت وتبدو نصف 🗝 مغلقة ، وحركاته تنطبع بعذوبة تقيلسة متراخية ؛ وكثيرون يبدو عليهم انهم يتناعسون . وحين و يناضل المرء ضد الشهوة ، فإنه إنما يقاوم التراخي . فإذا افلح في المقاومة ، تصير الشهوة قبل الزوال جافة تماماً واضحة تمامـــاً شبيهة بالحوع ؛ ثم انه سيكون ثم ويقظة، ؛ إن المرء يشعر انه واضح الذهن صافٍ ، لكن رأسه ثقيل وقلبه يخفق . وطبعاً ، كل هذه الاوصاف ليست موفقة : إذ هي بالاحرى تدل على الطريقة التي بها نفسّر الشهوة . ومع ذلك فهي تشير الى الواقعة الاولية للشهوة : ان الشعور ، في الشهوة، يختار ان يوجدا واقعيته على مستوى آخر . وهو لا بهرب منها ، بل محاول ان يتبعها لإمكانه الخاص (عرضيته) ، من حيث هو يدرك جسماً آخر 🔔 اعنى إمكاناً contingence آخر – على انه مشتهى . وسلدًا المعنى فإن الشهوة ليست فقط إنكشاف جسمالغير بل|نكشاف جسمي|نا. وهذا، لا من حيث|ن هذا الجسمهو آلة او وجهة نظر ، بل من حيث هو واقعية خالصة ، اعني شكلاً ممكناً بسيطاً لضرورة إمكاني العرضي . إني اشعر مجلدي وعضلاتي وأنفاسي، أشعر بهــا لا من اجل العلو" عليها الى شيء مــا كما في الانفعال او الشهوة ، بل كمعطى حي ساكن جامد ، وليس فقط كأداة مرنــة لطيفة لفعلي في العالم ، بل كوجدان passion بواسطته انخرط في العالم وفي خطر في العالم . وما هو " لذاته ليس ذلك الإمكان ، بل يستمر في الوجود به ، بيد انه يتحمل دوار جسمه هو ، او إذا شئنا ، هذا الدوار هو طريقته في ان يوجَّد جسمَّه . والشعور غير الوضمي يذهب الى الجسم ، ويريد ان يكون جسماً والا يكون إلا جُسماً . وفي الشهوة الجسم ، بدلاً من ان يكون فقط الإمكان الذي يهرب منه مــا هو __ للاته الى ممكناته الحاصة به ، يصير في نفس الوقت الممكن الاقرب الى ما هو ⁻⁻ لذاته ؛ والشهوة ليست فقط شهوة جسم الغير ، بل هي ، في وحدة الفعل الواحد ، مشروع غير معاش وضعياً للانخراط في الجسم . وهكذا الدرجة الاخيرة من الشهوة بمكن ان تكون الانتهاء كدرجة أخيرة لقبول الجسم . وجذا المعنى بمكن ان يقال عن الشهوة انهما شهوة جسم في جسم آخر . إنها في الواقع شهوة نحو جسم الغير الذي

⁽١) و قبل متعدي ٢ .

يعاش كدوار لما هو [—] لذاته امـــام جسمه : والغير ال**ذي** يشتهي هو الشعور وهو يصيِّر نفسه جسماً .

لكن إذا صح ان الشهوة شعور يصيِّر نفسه جسماً ابتغاء تملك جسم الغير مُدرَّكاً بوصفه الشمول العضوي في موقف مع الشعور في الأفق، أ فما هو معنى الشهوة ، اعني : لماذا يصيِّر الشعورُ نفسة — او يسعى عبثاً ان يصيرٌ نفسه – جسماً ، وماذا يترقب من موضوع شهوتــه ؟ ستكون الاجابة سهلة إذا تأمل المرء انه في الشهوة انا أجعل نفسي جسداً في حضرة الغير ابتغاء امتلاك جسد الغير . ومعنى هذا ان الأمر لا يتعلق فقط بامساك أكتاف او جوانب او أن اجذب جسماً إلى": بل لا بد ايضاً من إدراكها بهذه الآلة الخاصة التي هي الجسم من حيث انه يملأ الشعور . وبهذا المعنى ، فإني حين أمسك هذه الأكتاف ، فيمكن ان يقال نيس فقط إن جسمي وسيلة للمس الأكتاف، بل وأيضاً ان أكتاف الغبر وسيلة في نظري لاكتشاف جسمي كانكشاف فاتن لواقعيبي ، اعني كَجسد . لكن هذا الجسم الذي أريد امتلاكه أريد امتلاكه كجسد . وهذا ما ليس هو إياه بالنسبة إلي" : إن جسم الغــــير يظهر كشكل تركيبي بالفعل ، وقد رأينا انه لا يمكن تصور جسم الغير أنه جسد خالص ، اعني بوصفه موضوعاً منعزلاً له مع الآخرين علاقات الحارجية . ان جسم الغسير هو في الاصل جسم في موقف ؛ وعلى العكس يظهر الجسد انه إمكان عرضي خالص للحضور . انه في العادة محجوب بالمساحيق والملابس ، الخ ، وخصوصاً هو مقنَّع بالحركاث ، فلا احد اقل حظاً من ﴿ الجسدية ﴾ من الراقصة ، حتى لو كانت عارية . والشهوة محاولة من أجل تعرية الجسم من حركاتسه ومن ملابسه وجعله يوجد بوصفه جسداً محضاً ، أنها محاولة لتجسيد جسم الغير : ومن البين أنسه إذا كانت الملاطفات ينبغي ألا تكون غير مسَّات ، ولمسات ، فلا يمكُّن ان تكون ثم علاقة بينها وبن الشهوة القوية التي تدَّعي إشباعها ، أنها

سنظل على السطح ، كنظرات ، ولا يمكن ان تملكني الغير . ونحن نعلم كم تبدو خداعة هذه العبارة المشهورة: و الاتصال بين بَشَرتين ي . إن الملاطفة لا تود ان تكون مجرد اتصال بسيط ، بل يبدو ان الانسان وحده ممكنه ان يردها الى اتصال،وحيثك تفقد معناها الحقيقي . ذلك ان الملاطفة ليست مجرد مس": بل هي تشكيل façonnement . فبملاطفة الغبر ، أولَّد جسده بملاطفيّ ، تُحت أصابعي . ان الملاطفة caresse هي مجموع المراسم التي "تجسُّد الغير . لكن قد يقال : ألم يكن متجسُّداً من قبل؟ والجواب، لا. ان جسد الغير لم يوجد صراحة " بالنسبة إلي " ، لأني ادركت جسم الغير في موقف ، ولم يوجد أيضاً بالنسبة اليه لأنه علا عليه الى ممكناته والى الموضوع . والملاطفة تولُّد الغير كجسد بالنسبة إليّ والى ذاته . ولا نعني لهذا الجسد جزءاً من الجسم ، مثلّ ما تحت البشرة ، او النسيج الرابط ، او خصوصاً ، البشرة الخارجية ، ولا يتعلق الامرضرورة بالجسم ، في حال السكون ، او نائماً ، وان كان في غالب الاحيان إنما يعرز نفسه كجسد على أجلى وجه في هذه الحالة . لكن الملاطفة تكشف عن الجسد بتعرية الجسم من فعلسه ، وفصله عن الامكانيات المحيطة به : انها جعلت لتكشف تحت الفعسل عن نسيج القصور ⁻⁻ الذاتي ــ أي مجرد و الوجود ⁻⁻ هناك ، الذي يسنده : فثلاً" بإمساك يد الغبر وملاطفتها أكشف ، تحت استشعار ما هذه اليد أولاً"، امتدادًا من الجسد والعظم يمكن أخذه ، وبالمثل نظرتي تلاطف ، حين تكتشف ، تحت هذا التوثب الذي هو أولاً سيقان الراقصة ، الامتداد القمري للأفحاذ . وهكذا الملاطفة لا تتميّز ابداً من الشهوة : فلاطفة العيون أو الشهوة امر واحد ، والشهوة يعبُّر عنها بالملاطفة مثلما يعبر عن الفكر باللغة . ثم ان الملاطفة تكشف عن جسد الغير بوصفه جسداً لي وللغبر . بيد أنها تكشف عن هذا الجسد على نحو خاص تماماً : فإن الإهساك بالغير يكشف له عن تصوره الذاتي وسلبيته في كونه علواً -

معلواً ، ولكن ليس هذا هو الملاطفة . في الملاطفــة ، ليس جسمي كشكل تركيبي في حالة فعل هو الذي يلاطف الغير : بل جسمي الذي من جسد هو الذي يولُّد جسد الغبر . والملاطفة أنما يقصد بها أن تولد بواسطة اللذة جسم الغير للغير ولنفسي كسلبية ملموسة بالقدر الذي بـــه جسمي يصبر جسداً يتلمس بسلبيته ، اعني بملاطفة منه فيه احرى من ملاطفته هو . ولهذا فإن الحركات الغرامية فيها رخاوة مكن ان يقال عنها المها مدروسة : فلا يتعلق الأمر بالامساك بجزء من جسم الغير بقدر ما يتعلق محمل جسمه هو في مضادة جسم الغير ، وليس الأمر أمـــر دفع او لمس ، بالمعنى الايجابي ، بقدر ما هو امر وضح في مقابلة (او ضد) . ويبدو انني احمل ذراعي ، كموضوع غير حي (جاد) وأضعه ضد جسد المرأة المشتهاة ، وان أناملي التي أمشِّيها على ذراعها ساكنة (جامدة) في طرف يدي . وهكذا فإن انكشاف جسد الغسير يْم بواسطة جسدي أنا ، وفي الشهوة وفي الملاطفة الَّتي تعبَّر عنها ، اجسَّد نفسي من اجل تحقيق تجسُّد الغبر ، والملاطفة بتحقيق تجسَّد الغبر تكشف لي عن تجسدي انا ، أعني انني أصير نفسي جسداً لجر" الغير الى ان يحقق لي وله جسده ، وملاطفاتي تولَّد لي جسدي من حيث هو ، بالنسبة الى الغبر ، جسد مجعله يولد للجسد ، وأجعله يتذوق جسدي بجسده ابتغاء ارغامه على الشعور بأنه جسد . وعلى هذا النحو يظهر حقاً الامتلاك كتجسد متبادل مزدوج . وهكذا ، في الشهوة ، توجد محاولة تجسيد الشعور (وهو ما سميناه منذ حين باسم ملء الشعور ، الشعور العكر ، الخ) ابتغاء تحقيق تجسلًا الغر .

بقي أن نحدًد ما هو الباعث على الشهوة ، أو أذا شئنا ، معناها . لانه لو تابع المرء الأوصاف التي أوردناها هنا ، لفهم منذ وقت طويل انه بالنسبة الى ما هو [—] لذاته ، الوجود هو اختيار طريقة الوجود على اساس إمكان عرضي مطلق لوجوده [—] هناك . أن الشهوة لا تصل أذن الى الشمور كما تصل الحرارة الى قطعة الحديد التي أقربها من اللهيب . والشعور نختار نفسه شهوة ". ومن اجل هسذا ، ينبغي ان يكون له باعث : أني لا اشتهي أيناً من كان ، ولا في اي وقت كان . بيد اننا بيننا ، في القسم الأول من هذا الكتاب ، ان الباعث قد أثير ابتداء من الماضي وان الشعور برجوعه عليه ، يبه ثقله وقيمته . فليس ثم اذن اي فارق بين اختيار باعث الشهوة وبين معنى انبثاق الشعور الذي يتشهى ، في الأبعاد الثلاثة المتخارجة للمدة . وهسذه الشهوة ، مثل الانفعالات او الموقف المتخيل ، او بوجه عام ، كل مواقف ما هو النفعالات الها معنى يكونها ويتجاوزها . والوصف الذي أتينا على محاولته لن يكون له اية فائدة ان لم يكن من شأنه ان يقتادنا الى وضع السؤال : لن يكون له اية فائدة ان لم يكن من شأنه ان يقتادنا الى وضع السؤال :

يعيننا على الإجابة عن هذا السؤال ملاحظة او اثنتان تسبقها. فأولاً ينبغي ان نلاحظ ان الشعور المشتهي لا يشتهي موضوعه على أساس عالم غير متغير . وبعبارة اخرى ، لا يتعلق الأمر بإظهار المشتهى كنوع من و الهذا ۽ على اساس عالم محتفظ بعلاقاته الآلية معنا وتنظيمه على هيئة مركبات من أدوات . والأمسر بالنسبة الى الشهوة كا هو بالنسبة الى الانفعال : ونحن قد اشرنا في موضع آخر ان الانفعال ليس ادراك موضوع مثير في عالم غير متغير ، ولكن ، كيا انه يناظر تغييراً إجالياً في الشعور وعلاقاته مع العالم ، فإنه يترجم عنه بتغير جذري في العالم . والشهوة هي بالمثل تغيير جذري فيا هو لذاته ، لأن ما هو تلااته يصير وجوداً على مستوى آخر للوجود ، ويصمم على وجود عسمه على وجود على ان يأتي الى غير نحو مغاير ، وان محالة بواقعيته . وبالمثل العالم أينبغي ان يأتي الى

⁽١) راجع كتابنا : و مجمل نطرية ظاهرياتية في الانفعال ٥ .

⁽۲) و عمی متعدی ۵ .

الوجود بالنسبة اليه على نحو جديد : ان ها هنا عالم شهوة . ذلك ان جسمي إذا لم يستشعر كالة لا يمكن استخدامها بآلة أخرى ، اعنى كتنظيم تركيبي لأفعالي في العـــالم ، وإذا عيش كجسه ، فإني ادرك موضوعات العالم كإحالات الى جسدي . ومعنى هذا انني اجعل نفسي منفعلاً بالنسبة اليها ، ومن وجهة نظر هذه الانفعالية ، فيها وبواسطتها ، تنكشف لي (لأن الانفعاليــة هي الجسم ، والجسم لا يتوقف عن ان يكون وجهة نظر) . والموضوعات تكون حينئذ المجموع العالي الذي يكشف لي عن تجسنُّدي . ان الاتصال ملاطفة ، اي ان إدراكي ليس استخداماً للموضوع وتجاوزاً للحاضر في سبيل غاية ، بل إدراك موضوع ، في الموقف المُشتهى ، هو ان ألاطف نفسى فيه . وهكذا انا حساس لمادته ، اكثر مني لشكله ولأدواتيته (مادته البضة الهلاميسة ، الناعمة ، الفاترة ، السمينة ، الحشنة ، السخ) واكتشف في إدراكي المشتهى شيئاً شبيهاً بجسد للأشياء . قميصي يحك في بشَمرتي ، وأحس به : وهو في العادة أبَّعد الأشياء في نظري ، يصبر الحسَّاس المباشر ، وحرارة الهواء ، ونسمة الرياح ، وشعاع الشمس ، الخ ، وكل شيء يكون جسدي بجسده . ومن وجهة النظر هذه ، لا تكون الشهوة مجرد ملء الشعور بواقعيته ، بل هي ايضاً التصاق الجسم بواسطة العالم ، والعـالم يصبح لاصقاً ، والشعور ينخرط في جسم ينخرط في العالم ' . وهكذا فإن المثل الأعلى المقترح ها هنا هو الوجود " في " وسط " العالم ؛

⁽١) من المفهوم انه ينيني ان نحسب حساباً هنا ، وفي كل موضع ، لمامل المضادة للأشهاه . قان هذه الأشياء ليست نقط و ملاطحة » . لكن ، في المنظور العام الملاطقة ، يمكن ان تظهر ايضاً كـ و ملاطفات مضادة » ، أحني ذات عشونة ، ومشاكسة، وقسارة تصدمنا على نحو فير عصل ، لاننا في حالة اشتهاء .

ان ما هو [—] لذاته بحساول ان يحقق وجوداً [—] في [—] وسط العالم ، كمشروع نهائي لوجوده [—] في [—] العالم ، ولهــــذا فإن المتعة volupte كثيراً ما ترتبط بالموت ــ الذي هو ايضاً تحوّل او « وجود [—] في [—] وسط [—] العالم » ـــ ونحن نعرف مثلاً موضوع « الموت الزائف » ، الذي كثيراً ما عولج في كل الآداب .

لكن الشهوة ليست أولاً ولا خصوصاً علاقة ً بالعالم . ان العالم لا يبدو هنا إلا كأساس لعلاقات صريحة مع الغير . وفي العسادة ينكشف العالم كعالم شهوة ، بمناسبة حضور الغير . وثانوياً مكن ان ينكشف سهذه المثابة عناسبة غياب هذا الآخر او حتى بمناسبة غياب كل آخر . لكننا لاحظنا من قبل ان الغياب علاقة وجودية عينية بن الغير وبيبي ، تظهر على أساس أصيل للوجود - للغير . صحيح انني استطيع ، بكشف جسمي في الحلوة ، ان استشعر نفسي فجأه كجسد ، و « اختنق » من الشهوة وأدرك العالم بوصفه ﴿ خَانْقًا ﴾ . لكن هذه الشهوة المتوحدة هي نداء الى آخر او الى حضور الآخر غير المتفاضل . إني اشتهي ان اكشف عن نفسي كجسد بواسطة ولأجل جسد آخر . وأحاول إغراء الغمسر وجعله يظهر ، وعالم الشهوة يشير في الخواء الى الغسير الذي انادية . وهكذا الشهوة ليست ابدأ عرضاً فسيولوجيساً ، وأكلاناً من جسدنا عكن ان يثبتنا مصادفة" على جسد الغير . بــل على العكس ، كيا يوجد جسدي وجسد الغير ، لا بد ان يصب الشعور أولاً في قالْب الشهوة . وهذه الشهوة ضرب أولي من العلاقات مع الغير ، يكو"ن الغير كجسد مشتهى على أساس عالم الشهوة .

وفي وسعنا الآن ًان نوضح المعنى العميق الشهوة . إني اكو ّن نفسي كنظرة ، في رد الفعل الأصلي ضد نظرة الغير . لكن اذا نظرت الى النظرة ي لحياية نفسي ضد الغير والعلو عليه كحرية ، فإن حرية الغير ونظرته تنهاران : إني ارى عيوناً ، وأرى وجوداً ... في ... وسط ...

العالم . ومن الآن فصاعداً يفلت مني الغير : بودي لو أؤثر في حريته ، وامتلكه ، أو على الأقل ان أجعل نفسي "يعثر َف بسي كحريــة بواسطة حريته . لكن هذه الحرية ميتة ، إنها ليست بعدُّ في العالم الذي ألقي فيه الغير - الموضوع ، لأن خاصيتها هي ان تكون عالية على العالم. صحيح انيى أستطيع الإمساك بالغبر ، والقبض عليه ، وجندلته ، وأستطيع ، ان كانت عندي القوة ، أن ارغمه على هذه الأعمال او تلك ، على النطق مهذه الكلمات او تلك : لكن كل شيء يجري كما لو كنت اردت ان أمسك بإنسان بهرب تاركاً معطفه بين يدي . انه المعطف، والبقية هي التي املكها ً؛ ولا استولي ابداً إلا على جسم ، هو موضوع نفسي في وسط العالم، وعلى الرغم من أن كل أفعال هذا الجسم بمكن أن تفسر معاني الحرية ، فإني قد فقدت تماماً مفتاح هذا التفسير : ولا استطيع ان افعل إلا في واقعية . وإذا كنت قد احتفظت بمعرفة حرية عاليــة للغير ، فإن هذه المعرفة تستثيرني عبثاً ، بدلالتها على حقيقة هي من حيث المبدأ خارج متناولي ، وبالكشف لي في كل لحظـــة انبي افتقر اليها ، وان كلّ ما أفعله يُفعل وخبط عشواء ، ويكتسب معناه في موضع آخر ، في دائرة وجود انا مستبعد منها مبدئيساً (من حيث المبدأ ۚ) . ان في وسعى ان اصرخ طالبًا العفو او المغفرة ، لكنى سأجهل دائماً معنى هــــذا الخضوع بالنسبة إليَّ وفي حرية الغــــير . وفي نفس الوقت ، تتغير معرفتي : وأفقد الفهـــم الدقيق للكون – منظوراً الذي هو ، كما هُو معلومٌ ، الكيفية الوحيدةُ الَّتِي بها استطيع استشعار حرية الغبر . وهكذا انا منخرط في مغامرة نسيت حتى معناها . لقد ضللت في مواجهة هذا الآخر الذي أراه وألمسه والذي لا ادري بعد ماذا افعل به . وقصاراي ان احتفظ بذكرى غامضة لنوع من د ما بعد ، ما أراه وألسه ، « ما بعد » au-delà اعرف عنه انه هو ما اريد امتلاكه . هناك أصير نفسي شهوة . والشهوة سلوك انسحاري envoutement والأمر ، ما دمت لا أستطيع إدراك الغير إلا في واقعيته الموضوعية ، أمر إلصاق الحرية في هذه الواقعية : ولا بد من العمل حتى و تمسك ه كا نقول عن القشدة إنها و أمسكت » ، عيث ان ما هو للااتساط الخاص بالغير يأتي للمس سطح جسمه والانبساط بكله خلال جسمه ، وبلمس هذا الجسم ألمس أخيراً الذاتية الحرة للغير . وهسذا هو المعنى الحقيقي لكلمة و امتلاك » . من المؤكد انني أريد امتلاك جسم الغير، لكى أريد امتلاك من حيث انه هو نفسه و ممتلك » ، اي من حيث ان شعور الغير تأحد وإياه . وذلك هو المثل الأعلى المستحيل للشهوة : امتلاك علو الغير كمار خالص ومسع ذلك كجسم ، ورد الغير الى واقعيته البسيطة ، لأنه حينئذ في وسط عالمي لكن مع العمل على ان تكون هذه الواقعية استحضاراً مستمراً لعلوه المعدم .

لكن الحق ان واقعية الفير (وجوده - هناك فقط) لا يمكن ان تعطى لعياني بدون تغيير عيق في وجودي - الحاص . وطالما كنت اوجسد اتجاوز واقعيتي الشخصية الى امكانياتي الحاصة ، وطالما كنت اوجسد واقعيتي في سورة هرب ، فإني اتجاوز أيضاً واقعية الغير وكذلك اتجاوز الوجود الحالص للأشياء . وفي انبثاقي نفسه ، اجعلها تنبثق الى الوجود الأداوي (الآلي) ، ووجودها المحض البسيط تحجب عركب الإحالات المشيرة التي تؤلف قابليتها للاستخدام ولتكون أدوات . ان انحد قلم هو تجساوز وجودي - هناك الى إمكان الكتابة ، وهو ايضاً تجاوز القسلم كموجود بسيط الى إمكانيته ، وهذه ، بدورها ، الى بعض الموجودات المستقبلة التي هي و الكلات - التي - بحب - ان - تكتب به ، واخيراً والكتاب - الذي - بحب - ان يكتب به . ولهذه : إذا والخير : إذا والخير في العادة بوظائفها . والأمر كذلك بالنسبة الى وجود الموجودات ناهم بي العادة بوظائفها . والأمر كذلك بالنسبة الى وجود المذب ينبغي على ان أنجنبه او كهذا الصوت الذي يتكلم في الغرفة المجاورة والذي على ان أنجنبه او كهذا الصوت الذي يتكلم في الغرفة المجاورة والذي

أسعى لفهمه (أو ، على العكس ، اريسد ان أنساه لأنه و يمنعي من النوم ،) ، فليس فقط علو"ه الخارج عن العالم هو الذي يفلت مني ، بل وايضاً • وجوده - هناك ، كوجود ممكن عارض في وسط العالم. ذلك انه ، من حيث أني أعامله كخادم او مستخدم في مكتب ، فإني اتجاوزه الى إمكانياته (علو - معلو ، إمكانيات - ميتة) بنفس المشروع الذي به اتجاوز وأعدم واقعيتي الخاصة . وإذا شئت العودة الى مجرد الحضور وتذوقه كحضور ، فــلا بد ان احاول رد نفسي الى حضوري أنا . وكل تجاوز لوجودي 🖰 هناك هو في الواقع تجاوز لوجود الآخر . وإذا كان العالم حولي كموقف اتجاوزه الى نفسيّ ، فإني حينئذ ادرك الآخر ابتداءً من موقفه (او موقعه) ، اعني كمركز إشارة . وصحيح ان الآخر المشتهى بجب ايضاً ان يُدرك في موقع (موقف) ؛ انه امرأة في العالم ، واقفة الى جوار منضدة ، عارية على سرير ، او جالسة الى جانبي وأشتهيها . لكن إذا فاضت الشهوة من الموقف (الموقع) على الوجود الذي هو في موقف ، فذلك لتذويب الموقف وقرض علاقات الغير في العالم : والحركة المشتهية التي تذهب من « الأشياء المحيطة » entours الى الشخص المشتهى هي حركة عازلة ، تحطم الأشياء المحيطة ليس ممكناً إلا إذا كـــان كل موضوع بحيلني الى الشخص يتحجر في إمكانه العرضي الخالص في نفس الوقت السذي فيه يدلني عليه ، وتبعاً لللك ، فإن حركة العود الى وجود الغير هي حركة عود الى ذاتسي ، بوصفي مجرد وجسود – هناك . وانسا أدمر امكانياتي ابتغاء تدمير إمكانيات العالم وتكوين العالم على هيئة ١ عالم شهوة ۾ ، اي عالم مدمَّر ، فقد معناه وفيه الأشياء بارزة كشذرات مادة خاصة ، وصفات ساذجة . ولما كان ما هو لذاته اختياراً ، فإن هذا ليس ممكناً إلا إذا ألقيت بنفسي ناحية إمكانية جديدة : إمكانية

و ان يتشربني جسي كما يتشرب ورق النشاف الحبر ، إمكانيسة تلخيص ذاتي مع وجودي حمناك وحده . وهذا المشروع ، من حيث انه ليس فقط متصوراً وموضوعاً ايضاعياً ، بل معاشاً ، اي من حيث ان تحقيقه لا يتميز من تصوره ، هو الاضطراب (العكر) . وينبغي الا نفهم الاوصاف السابقة وكأني وضعت نفسي عن قصد في حال اضطراب (عكر) مع قصد العثور على و الوجود حمناك ، الحاص بالفير . والشهوة مشروع معاش لا يفترض اي تدبر سابق ، لكنسه بالفير ، والشهوة مشروع معاش لا يفترض اي تدبر سابق ، لكنسه ينطوي في ذاته على معناه وتفسيره . فنذ ان اقذف بنفسي صوب واقعية النير ، ومنذ ان اربد تنحيسة أفعاله ووظائفه ابتغاء بلوغه في جسده ، فإني اتجسد نفسي ، لأتي لا استطيع ولا اربد ولا اتصور تجسد الفير اللهم إلا في وبواسطة تجسدي أنا ، وحتى التخطيط في الحلاء لشهوة (كيا و يعري المرء امرأة بنظرته الذاهلة و) هو تخطيط في الحلاء لشهوة للاضطراب (العكر) ، لاني لا أشتهي إلا مع اضطرابي (عكري) ، ولا أعري الغير إلا بتعرية نفسي ، ولا أرسم مجمل جسد الفسير إلا برسم مجمل جسدي أذا .

لكن تجسدي ليس فقط الشرط الأولي لظهور الغير اهام عيني كجسد. بل غرضي هو جعله يتجسد في نظر نفسه كجسد ، ولا بد أن أجره إلى ارض الواقعية المحضة . ولا بد ان يلخص نفسه بنفسه ألا يكون إلا جسداً . وهكذا سأطمئن على الامكانيات الثابتة لعلو يمكن في كل لحظة أن يعلو علي من كل ناحية : ولن يكون غير هذا ، ويظل مندرجاً في ضمن حدود موضوع ؛ وفضلاً عن ذلك ، فاني أستطيع لمسه ، ومتلاكه . ولهذا فان المحى الآخر لتجسدي _ أي لاضطرابي _ هو انه لغة علابة . إني أصير نفسي جسداً من اجل فتنة الغير بعربي ولكي أثير فيه الشهوة في جسداً من اجل فتنة الغير بعربي ولكي أثير فيه الشهوة في جسداً مشاباً لتجسدي . وهكذا الشهوة دعوة

الى الشهوة . وجسدي وحده هو الذي يعرف طريق جسد الغمر وأنسا أهل جسدي لصق جسده لأنبهه الى معنى الجسد . وفي الملاطفة ، حين أدس يدي الجامدة لصتى جانب الغير ، فاني أجعله بحس جسدي ، وهو ما لا يستطيع ان يفعله ، هو نفسه ، إلا بأن يصبر جاداً هو الآخر ؛ ومد" يدي ، أو تنحيتها ، أو قبضها ، هـــو أن أعود فأصبر جسماً بالفعل ، لكن في نفس الوقت هو العمل على جعل يدي تزول عا هي جسد . وجعلها تنساب في غبر إحساس على طول جسمه ، وردَّها الى مس رقيق يكاد ان يكون خلواً من المعنى ، وإلى مجرد وجود ، والى مادة خالصة حريرية الى حد ما ، وستانية قليلاً ، وخشنة بعض الشيء، هو التخلي عن الوجود كمن يقرر الصُّوى ويبسط المسافات ، وان مجعل نفسه مخاطية خالصة . وفي هذه اللحظة ، يتحقق التشارك في الشهوة : وكل شعور ، حنن يتجسَّد ، محقَّق تجسد الغير ، وكل اضطراب قد ولَّد اضطراب الغير ، وازداد صدًّا القدر . وعن طريق كل ملاطفة أشعر مجسدي انا وجسد الغبر من خلال جسدي ، وأشعر ان هذا الجسد الذي أحسُّ به وأمتلكه نجسدي هو جسد " مستشعر " بواسطة " الغير . وليس من قبيسل المصادفة أن الشهوة ، وهي تستهدف الجسم كله ، تصيبه خصوصاً من خلال كُتُـل الجسد الأقلُّ تفاضلاً ، والأغلظ تشعباً، والأقل قدرة على الحركة التلقائية ، من خلال النهود ، والأرداف ، الملاطفة الحقيقية هي الياس بسين البطون والصدور : ذلك ان البد التي تلاطف هي على الرغم من كل شيء نحيلة جداً ، وقريبة جداً من الادأة المتقنة . لكن تفتح الأجساد بعضها لصق بعض وبعضها بواسطة بعض هو الهدف الحقيقي من الشهوة .

ومع ذلك فإن الشهوة نفسها مصيرها الى الاخفاق . ذلك اننا رأينا

ان المواقعة ، التي تنهيها في العادة ، ليست هدفها الحقيقي . صحيح ان كثيراً من عناصر تركيبنا الجنسي هو التعبير الضروري عن طبيعة الشهوة. وخصوصاً انتصاب القضيب والبظر : فهو ليس في الواقع غير توكيد للجسد بواسطة الجسد . فن الضروري كل الضرورة اذن الا يتم إرادياً، أي ألا نستطيع استخدامه كما نستخدم آلة ، بـــل الأمر يتعلق بظاهرة بيولوجية مستقلة بذاتها تفتحها المستقل بذاته والإرادي يصحب ويلصق انخراط الشعور في الجسم . وما ينبغي فهمه جيداً هو انه لا يوجد عضو نحيل ، خاش ومرتبط بأعصاب مخططة بمكن ان يكون عضواً جنسياً ، آلة جنسية ، فالجنس ، إذا كان ينبغي أن يظهر كعضو ، لا يمكن ان يكون غبر مظهر للحياة النباتية . لكن الامكان العرضي يعود للظهور اذا نحن اعتبرنا أن ثم أجناساً (جمع « جنس » بمعنى الغريزة الجنسية) وأجناساً من نوع ما . خصوصاً نفوذ الذكر في الانثى ، وان كان مطابقاً لهذا التجسد الجذري السذي تبتغي الشهوة ان تكونه (ولنلاحظ الانفعالية العضوية للجنس في المواقعة : أذ نرى الجسم كله يتقدم ويتقهقر ، ويحمل الجنس الى الامام او يسحبه ، والايدي هي التي تساعد عـــلى ايلاج القضيب ، والقضيب نفسه يظهر كا لة تمارس ، وتُدْخَل، وتُسحب، وتستخدم ، وكذلك انفتاح المهبل وتشحيمه لا يمكن الحصول عليهـــا إرادياً) ـ نقول ان نفوذ الذكر في الانثى يظل حالة عرضية تامة في حياتنا الجنسية . وكذلك المتعة الجنسية بالمعنى الحقيقي عرضية تماماً هي الاخرى . والحق ان من الطبيعي ان التصاق الشعور بالجسم له غايته ، أعنى نوعاً من النشوة الحاصة لا يكون فيهـــا الشعور اكثر من شعور الجسم ، وتبعاً لذلك ، الشعور التأملي للجسمية . واللذة ـــ كألم حــــاد جَداً ^أــ تسبب ظهور شعور تأملي هو « انتباه للذة » . بيد ان اللذة هي موت الشهوة وإخفاقها . موت الشهوة ، لأنها ليست فقط تمامهــــا بل نهايتها وحدُّها الأخير . على ان هذا ليس الا امكاناً عرضياً عضوياً:

وبحدث ان يتجلى التجسد بالانتصاب ، وان يتوقف الانتصاب مسع القَذَف . لكن إلى جانب هذا فان اللذة هي هديس الشهوة ، لأنها تسبب ظهور شعور تأملي باللذة ، موضوعه يصيّر المتعة ، أعني هـــو انتباه لتجسد ما هو 💆 لذاته التأملي ، ولهذا هو نسيان لتجسد الغير . وهذا لا ينتسب بعد الى ميدان الأمكان العرضي . صحيح انــه يظل ممكناً عرضياً ان يتم الانتقال الى التأمل المفتون بمناسبة هذا الضرب الحاص من التجسد الذي هو اللذة ، ولهذا توجد أحوال عديدة للانتقال الى التأملي دون تلخُّل اللَّذة ــ لكن ما هو خطر دائم على اللَّذة ، من حيث هي محاولة للتجسد ، هـــو ان الشعور ، وهو يتجسد ، يغيب عن نظره تجسد ُ الغير وان تجسده هو يستغرقه حتى يصبح هدفه النهائي . وفي هذه الحالة تتحول للمة الملاطفة الى للمة ان يكون ملاطفاً ، وما يتطلبه مــــا هو 🗀 لذاته ، هو ان يشعر بجسمه يتفتح فيه حتى الغثيان . وبهذا محدث قطع للاتصال ، وتخطىء الشهوة هدفها . بل قد يحدث في احيان كثيرة ان يسبب اخفاق الشهوة هذا في الانتقال الى المازوخية (تعذيب الذات) أعنى ان الشعور ، وهــو يدرك نفسه في واقعيته ، يقتضي ان يُـدرك ويُعلى عليه كجسم - للغير بواسطة شعور الغير : وفي هذه الحالة ينهار الغير – الموضوع ، ويظهر الغير – النظرة ، ويصير شعوري شعوراً لأهثأ في جسده تحت نظرة الغبر.

لكن ، في مقابل ذلك ، نجد ان الشهوة هي من الأسباب الأولى لاخفاقها هي ذاتها من حيث هي شهوة امساك وامتلاك . اذ لا يكفي ان يولد الاضطراب تجسند الغير : بل الشهوة شهوة امتلاك لهذا الشعور المتجسد . ولهذا تستطيل اذن بالطبع لا بواسطة الملاطفات ، بل بأفعال التقاط ونفوذ . والملاطفة لم يكن لها من هدف غير إشاعة الشعور والحرية في جسم الغير . والآن ، هسذا الجسم الشبيع لا بد من أخذه ، والإمساك به ، والنفوذ فيه . لكن لأني أحاول الآن الامساك، والجرت ،

والقبض ، والعض ، فان جسمي يتوقف عن ان يكون جسداً ، بل يعود فيصبر آلة تركيبية هي انـــا ، وبالمثل يتوقف الغير عن ان يكون تجسداً : بل يصر من جديد آلـة في وسط العالم أدركها ابتداء من موقعها . وشعوره الذي هفهف على سطح جسده والذي حاولت ان اتذوقه بجسدي النختفي تحت بصري : ولا يبقى بعد عنر موضوع مع صور موضوعات في داخلسه . وفي نفس الوقت مختفي اضطرابي : ولكن ليس معنى هذا انني أكف عن الاشتهاء ، ولكنَّ الشهوة فقلَّت مادَّها، وصارت مجردة ، أنها شهوة ممارسة وأخذ ، وأنا أحرص على الأخذ ، لكن حرصى نفسه يزيل تجسدي : والآن ، أتجاوز من جديد جسمى الى ممكناتي الخاصة (هنا امكانية الأخذ) وبالمثل ينزل جسم الغير ، وقد تجووز الى امكانياته ، من مرتبة الجسد الى مرتبة الموضوع المحض. وهذا الموقع يتضمن انقطاع تبادل التجسد الذي كان هو الهدف الحاص من الشهوة : والغبر بمكن ان يظل مضطرباً ، وبمكن ان يبقى جسداً لنفسه ، واستطيع أن أفهمه : لكنه جسد لا أدركه بعد بجسدي ، جسد ليس بعد خاصية غير – موضوع وليس تجسد غير – شعور . وهكذا نفسي ، تقريباً ، في الموقع الذي حاولت الحروج منه بالشهوة ، اعني أنني أحاول استخدام الموضوع - الغير من أجل أن أسأله الحساب عن علوه ، وأنه ، لأنه كله موضوع ، يفلته مني بكل علوه . بل اني فقدت ، من جديد ، الفهم الصريح لما ابحث عنه ، ومع ذلك فأنسأ مندمج في البحث . أنا آخر واكشف عن نفسي بسبل الأخل ، لكن ما آخذه في يدي مو شيء آخو غبر ما أردت أخذه ، وأنا استشعره

 ⁽١) تقول دونيا بروهيز (في رواية و حلماء الساتان » ، اليوم الثاني) : و أنه لن يعرف
 الطمم الذي أستشمره » .

وأتألم منه ، لكن دون ان اكون قادراً على ان اصرت عسا أردت أخده ، لأنه ، بسبب اضطرابي يفلت مني فهم شهوتي ، وانا كناثم عبد نفسه حين يستيقظ ، بسبيل ان يقبض بيديه على حافة السرير دون أن يتذكر الكابوس الذي تسبب في هذه البادرة . وهذا الموقف هسو الاصل في السادية .

السادية وجدان انفعالي ، وجفاف ، وعناد حريص . هي عنـــاد حريص لأنها حالة ما هو 🏲 لذاته الذي يدرك نفسه ملتزماً دون ان يفهم . بأي شيء هو ملتزم ، ويستمر في التزامه دون ان يكون لديـــه شعور واضح بالهدف الذي وضعه لنفسه ولا تذكر دقيق للقيمة التي عزاها إلى هذا الالتزام . والسادية جفاف ، لأنها تظهر حــن تفرغ الشهوة من اضطرامها . والسادي" قد أدرك جسمه كشمول تركيبي ومركز للفعل ؛ وأعـــاد نفسه في الهروب المستمر لواقعيته ، واستشعر نفسه في مواجهة الغير كعلو" خالص ، وهو يفزع لنفسه من الاضطراب ، ويعدُّه حالة مهينة ، وبجوز ايضاً ألا يقوى على تحقيقه في ذاته . وبالقدر الذي به عرص ، و على البارد ، ، ويكون في وقت واحد حرصاً وجفافاً ، هو وجدائي منفعل . وهدفه ، كما هو هدف الشهوة ، ان بمسك بالغير وأن يستعبده ليس فقط من حيث هو غبر" - موضوع ، بل من حيث هو علو متجسد خالص . لكن التوكيد في السادية انما هو على الامتلاك الأداوي (نسبة إلى : الأداة) للغير - المتجسد . ﴿ وَلَحْظَةُ ﴾ السادية، في الجنسية ، هي اللحظة التي فيها ما هو لذاته المتجسد يتجاوز تجسده ابتغاء تملك تجسد الغير . ولهذا فان السادية ، هي ، في آن واحـــد ، رفض للتجسد وهروب من كل واقعية ، وفي نفس الوقت محاولة وسعي للاستيلاء على واقعية الغير . لكن لما كان لا يستطيع ولا يريد ان يحقق تجسد الغير بتجسده هو ، ولما كان ، لهذا السبب ، لا وسيلة عنده الا معاملة الغير كموضوع " أداة ، فإنــه يسعى إلى استخدام جسم الغير

كأداة ابتغاء العمل على تحقيق الوجود المتجسد من أجل الغير . والسادية مجهود من أجل تجسُّد الغبر بواسطة العنف ، وهذا التجسد ، القهري ، ينبغي ان يكون تملكــــا واستغلالاً للغير . ان السادي يسعى الى تعرية الغبر _ مثل الشهوة _ من افعاله التي تحجبه. ويسعى الى كشف الجسد تحت العلم . لكن بدلاً من أن يضيع ما هو $^-$ لذاته في جسده كي يكشف للغير انه جسد ، يرفض جسده هو في نفس الوقت السذي فيه يتزود بآلات ليكشف بالقوة جسده للغير . وموضوع السادية هـــو الامتلاك المباشر . لكن السادية تخطيء هدفها لأنها لا تستمتع فقط بجسد الغير ، بل بعدم تجسدها الخاص ، على ارتباط مباشر بهذا الجسد . أنها تويد عدم التبادل في العلاقات الجنسية ، وتستمتع بأن تكون قوة تمللك وحرة في مواجهة حرية مأسورة بالجسد . ولهذا فان السادية (تعذيب الغر) تريد استحضار الجسد، على نحو آخو ، أمام شعور الغير : تريد استحضاره بمعاملة الغير كآلسة ، إنها تستحضره بالألم . وفي الألم تغزو الواقعيةُ الشعور ، وأخبرا يُفتنَن الشعور التأملي بواقعية الشعور اللاتأملي . ثم إذن تجسد بواسطة الألم . وفي نفس الوقت ُ يحصُّ ل الألم بواسطة الآلات ، وجسم ما هو - لذاته المعلنُّب ليس الا اداة لإحداث الألم . وهكذا نجد ان ما هو [—] لذاته منذ البداية عكن ان يتوهم الاستيلاء أداويكًا الجسد ، دون ان يتوقف عن ان يكون ذلك الذي يتحدى ، ويقبض على وبمسك ب ، الخ.

أما نمط التجسيَّد الذي تود السادية تحقيقه ، فهو ما يسمى باسم و الفاضح و obscène . والفاضح نوع من الوجود الغير ، ينتسب الى جنس المنكر disgracteux . لكن ليس كل ما هو منكر فاضحاً . ففي اللطف (الرشاقة) grâce يبدو الجسم أمراً نفسياً في موقف . ويكشف قبل كل شيء عن علوه ، كعلو معلو ، انه بالفعل ويُضْهم

ابتداء من الموقف ومن الغايسة المنشودة . وكل حركة تُتدرك إذن في عمليه ادراكية تسير من المستقبل الى الحاضر. وعلى هذا الأساس الفعل اللطيف (الرشيق) gracteux له دقة الآلة الحسنة الملائمة ومن ناحية أخرى لها ما للنفسي من عدم قدرة على التنبؤ بها ، لأن النفسي ، كما رأينا ، هو بالنسبة الى الغير ، الموضوع غير القابسل للحزر . والفعل المرضي هو إذن في كل لحظة مفهوم تماماً من حيث ننظر الى ما بجري الجالية الناجمة عن تكيَّغه الكامل. وفي نفس الوقت الغاية القادمة توضع الفعل في شموله ، لكن كل الجزء المقبل من الفعل يظل غسير قابل للحزر ، وإن كنا نشعر في الجسم بالفعل أنه سيبدو ضرورياً ومتلائماً (كخاصية للغير - الموضوع) التي تكوَّن النُّطف بالمعنى الصحيح ، وصفها برجسون وصفاً جيداً . في اللطف (الرشاقة) يكون الجسم هو الآلة التي تكشف عن الحرية . والفعل اللطيف ، من حيث يكشف عن الجسم كأداة للتدقيق ، يزوده في كل لحظة عمررات وجوده : فاليدهي من أُجل الإمساك (الأخذ) ، وتظهر أولاً وجودها - للاخذ . ومن حيث تدرك ابتداء" من موقف يقتضي الالتقاط ، تظهر بوصفها مطلوبة هي نفسها في وجودها ، إنها مستدعاة . ومن حيث تُظهر حريتها بعدم قابلية بادرتها للحزر فإنها تظهر عند أصل وجودها : ويبدو أنها تنتج نفسها تحت النداء المبرَّر للموقف . فاللطف يصوّر إذن الصورة الموضوعية لموجود سيكون أساس نفسه من أجل ... فالواقعية تلبس اذن قناعاً يضعه اللطف : وعُري الجسد كله حاضر" ، لكن لا يمكن وثريته . حتى ان الدلال الأسمى والتحدي الأعلى للطف هو عرض ألجسم مكشوفاً ، دون أي رداء أو قناع غير اللطف نفسه . والجسم الأوفر لطفاً (او رشاقة) هو الجسم العاري الذي تشمله أفعاله بغلالة غير مرثبة ، باستراق الجسد

كله ، وإن كان الجسد حاضراً تماماً في نظر المشاهدين . أمسا المنكر فعلى العكس من ذلك إنما يظهر حين يعرقل احد عناصر الرشاقة (اللطف) في تحقيقه . فالحركة عكن ان تصر ميكانيكية . وفي هذه الحالة يؤلف الجسم دائماً جزءاً من مجموع يبرره ، لكن بمجرد وصفه آلة، وعلوه المعلو نختفي ، ومعه نختفي المو**قف** كتحديد مبالغ فيه جانبي للموضوعات [—] الادوات في عالمي أنا . وبجوز ايضاً ان تكون الانعال صادمة عنيفة : وفي هذه الحالة ينهار التلاؤم (التكيف) مع الموقف . اجل ان الموقف يبقى ، لكنه ينزلق كخلاء ، وهو"ة بينه وبين الغير في موقف . وفي هذه الحالة يظل الغبر حراً ، لكن هذه الحرية لا تُدر ك الا كعدم قابلية حزر خالص وكشبه ، ميل ، clinamen اللرات في مذهب أبيقور ، أي انها تشبه الحتمية . وفي نفس الوقت تظل الغاية موضوعة ، وابتداء من المستقبل ندرك بادرة الغير . لكن عدم التلاؤم بجر الى هذه النتيجة وهي ان التفسير الادراكي بواسطة المستقبل يكون دائمًا واسعًا جدًا او ضيقًا جداً : أنه تفسير تقريبي . وتبعاً لَذلك فإن تبرير بادرة الغسير ووجوده يتحقق على نحو ِ ناقص ، وفي النهاية ، غير الماهر لا يلتمس له عذر ، وكل وقائميته facticité ، التي كانت منخرطة في موقف ، متصَّها الموقف ، وتفيض عليه . وغير الماهر محرر ، على غير المقتضي ، وقائعيته ويضعها فجأة تحت بصرنا : وهناك حيث توقعنا ان ندرك مفتاحاً للموقف ، صادراً تلقائياً عن الموقف نفسه ، نجد فجأة الإمكان العرضي غير القابل للتبرير الحاص محضور غير متكيَّف ، ونوضع نحن في مواجهة وجود موجود . ومع ذلك فإنه اذا كان الجسم كله في الفعل ، فــإن الوقائعية ليست بعد - جسداً . هنالك يبدو الفاضح حسين يتخذ الجسم أوضاعًا تعرَّيه تمامًا من افعاله وتكشف عن جمود جسده . ورؤية جسم عار ، من الحلف ، ليس فاضحةً . لكن بعض الاهتزازات غــير الإرَّادية للأرداف ُتعد فاضحة . ذلك أن السيقان وحدها هي التي في حالة الفعل عند الماشي والارداف تبدو كحشية منعزلة تحملها السيقان ، واهتزارها هو مجرد خضوع لقوانين الثقل . ولا يمكن ان تبرر بالموقف بل إنها مدمِّرة تماماً لكل موقف ، لأن لها انفعالية الشيء وتحمل كشيء بواسطة السيقان . ومهذا تكشف نفسها كوقائعية لا تقبل التبرير ، إنها ﴿ زيادة عن اللازم ، ، مثل كل كاثن ممكن عرضي . وهي تنعزل في هذا الجسم الذي معناه الحاضر هو المشي ، وهي عارية ، وإن سترها بعض الثياب ، لانها لا تشارك بعد ُ في العلو _ المعلو ً للجسم بالفعل ، وحركة اهتزازها ، بدلاً من أن تفسَّر ابتداءً من المستقبل ، تفسَّر وتفهم ابتداءً من الماضي ، كواقعة فزيائية . وهذه الملاحظات يمكن بالطبع ان تنطبق على الاحوال التي فيها كل الجسم يصيُّر نفسه جسَّداً، إما برخاوة مـا في البوادر ، والحركات ، لا يفسرها الموقف ، أو بتشويه لتركيبه (تكاثر الحلايا الدهنية ، مثلاً) يكشف لنــا وقائعيته وفيرة بالنسبة الى الحضور الفعلى الذي يقتضيه الموقف . وهذا الجسد المكشوف يكون خصوصاً فاضحاً (فاحشا) حين ينكشف لشخص ما ليس في حال شهوة ودون ان يثير شهوته . وعدم التلاؤم الحاص الذي يدمرً الموقف في نفس الوقت الذي فيه أدركه والذي يُسْلم إليُّ التفتح الساكن للجسد كظهور مفاجىء تحت الغلالة الرقيقة للبوادر التّي تلبسه ، بينما انا لست ، بالنسبة الى هذا الجسد ، في حالة شهوة : هذا هو ما اسميه فاضحاً (فاحشاً) .

ومن هنا نشهد المقتضى السادي : إن الرشاقة (اللطف) تكشف عن الحرية كخاصية للغير الموضوع وتحيل على نحو غامض ، كا تفعل متناقضات العالم الحسي في حالة التذكر الافلاطوني ، الى « ما بعد » عال لا تحتفظ منه الا بذكرى مشوشة ولا نستطيع ان نصل اليه الا بتغير جدّري في وجودنا ، أعني باتضاذ وجودنا لغير بصورة قاطعة . وفي نفس الوقت تكشف الرشاقة وتحجب جسد الغير ، او اذا شئنا تكشف جسده من أجل حجبه في الحال : فالجسد ، في الرشاقة ،

هو الغير الذي لا عكن الوصول اليه. والسادي مهدف الى تدمير الرشاقة ليكوَّن بالفعل تركيباً آخر للغير : ويريــد اظهار جسد الغير ، وفي ظهوره نفسه سيكون الجسد قاضياً على الرشاقة ، والوقائعية تمتص الحرية ---الموضوع الذي للغير . وهذا الامتصاص ليس اعداماً : فبالنسبة إلى السادي الغير " الحر هو الذي يتجلى جسداً ، وهويسة ، الغير " الموضوع ، لا تتحطم خلال هذه التغيرات ، لكن العلاقات بسبن الجسد والحرية مقلوبة : ففي الرشاقة الحرية احتوت عسلي وحجبت الوقائعية ، وفي التركيب الجديد المطلوب اجراؤه الوقائعية هي التي تحتوي على وتحجب الحرية . فالسادي يستهدف اذن اظهار الجسد فجأة وقسراً ، أعنى مماونة جسمه كأداة ، لا بمعاونة جسده هو . وهو يهدف الى جعل الغير يتخذ مواقف واوضاعاً بحيث يبدو جسمه تحتمظهر الفاحش (الفاضح) ، وهكذا يظل على مستوى الامتلاك الاداوي لأنه يولُّد الجسد بالفعل القهري في الغير ــ والغير يصير اداة في يديه ــ والسادي بمارس جسم الغير ، ويثقل على كاهله لإمالته نحو الارض وابراز احشائه ، الخ ، ومن ناحية اخرى فان الهدف من هذا الاستعال الاداوي محايث في الاستعال نفسه: والسادي يعامل الآخر كأداة لإظهار جسد الغير ، والسادي هو الموجود الذي يدرك الغير على انه آلة وظيفتها هي تجسُّدها نفسه . وسيكون المثل الاعلى للسادي هو ان يصل الى اللحظة التي سيكون فيها الغير جسداً دون ان يكف" عن ان يكون آلة ، وجسداً ينبغي توليـــده من الجسد ، وحيث الافخاذ ، مثلاً ، تتجلى في سلبّية فاحشة (فاضحة) متفتحة ولا تزال ادوات تمارَس ، وتنحَّى وتحنى ، لابراز الارداف وتجسيدها النحو بكل هذا الإصرار ، وما يريد عجنه بيدبه واخضاعه تحت قبضة يده ، هو حرية الغير : انها هناك ، في هذا الجسد ، وهي هي هذا الجسد ، لان ها هنا وقائعية للغير ، فهي اذن ما يريد السادي الاستيلاء

عليه . وهكذا نجد ان سعي السادي يهدف الى الصاق الغير في جسده بالعنف والالم، بالاستيلاء على جسم الغير بأن يعامله كجسد ينبغي توليده من الحسد ، لكن هذا الاستيلاء (الملك) يتجاوز الحسم الذي يستولي عليه ، لانه لايريد امتلاكه الا من حيث هو قد الصق به حرية الغير . ولهذا فان السادي يريد براهين جلية على هذا الاستعباد بواسطة الحسد لحرية الغير : انه بهدف الى طلب المغفرة ، ويرغم الغير - بالتعذيب والتهديد ـ على الخضوع وإنكار اعز الامور لديه . ولقد قبل ان ذلك للذة السيطرة ، وإرادة القوة . لكن هذا التفسير غامض او لا معقول . بل لذة السيطرة هي التي ينبغي تفسيرها اولاً . وهذه اللذة لا يمكن ان تكون سابقة على السادية كأساس لها ، لانها تتولد مثلها وعسلي نفس المستوى ، من القلق في مواجهة الغير . والواقع انه اذا كان السادي يتلذذ بانتزاع الإنكار عن طريق التعذيب فذلك آسبب مماثل لذلك الذي عكَّن من تَفسير معنى و الحب ، . وقد رأينا في الواقع ان الحب لا يقتضي إلغاء حرية الغير ، بل استعباده من حيث هو حرية ، اعنى استعباده بالحرية نفسها . وبالمثل السادية لا تبحث عن إلغاء حرية من تعذبه ، بل الى ارغام هذه الحرية على التأحُّد بحرية مع الحسد المعذَّب. ولهذا فإن لحظة التلذذ هي ، بالنسبة الى الجلاد ، تلك اللحظة التي فيها تنكسر الفريسة او تخضع وتذل . ذلك انه مها يكن الضغط الواقع على الفريسة ، فإن الانكار يظل حراً ، انــه انتاج تلقائي ، وجواب عن موقف ، وهو يظهر الآنية ، ومها كانت مقاومة الفريسة ومها كان انتظارها قبل ان تطلب العفو ، فإنها قد استطاعت ، رغم كل شيء ، التي قررت اللحظة التي فيها صار الألم غير محتمل . والدليل على ذلك ائها ستعيش إنكارها ، بعد ذلك ، في التأنيب والعار . ولهذا فإنه منسوب اليها كله . ومن ناحية اخرى يعد الساديُّ نفسه في الوقت ذاتـــه هو

السبب . فإذا قاومت الفريسة ورفضت طلب العفو ، فـــإن الأمر لن يزداد إلا إمتاعاً : دورة العجلة مرة اخرى (في عجلة التعذيب) : وَلَيْ * إضافي ، ثم تنتهي المقاومة بالانهيــــار والتسليم . إن السادي يتبدى وكأن لديه ، كل الوقت ۽ . فهو هاديء ، لا يستعجل ، معه آلاتــه كأنه صانع تكنيكي ، يجرُّ بها الواحدة بعد الأخرى ، كما يحاول القضَّال عدة مفاتيح في قفل ، ويستمتع بهـــذا الموقف الغامض المتناقض : من ناحية يبدو كما لو كان هو الذي مملك ، بصنر ، في داخــل الحتمية الكونية ، الوسائل المطلوبة لتحقيق غرض سيُبلِّف أوتومانيكياً - كما يُفتح القفل اوتوماتيكياً حنن بجد القفال المفتاح الحقيقي ــ ؛ ومن ناحية اخرى هذا الغرض المحدد لا بمكن ان يتحقق إلا بموافقة تامة حرّة من جانب الغير . فيظل هذا الغرض إذن حتى النهاية وفي نفس الوقت قابلاً للحزر والتوقيع . والشيء المتحقق هو ، في نظر السادي" ، غامض متناقض وبدون توازن لانه في وقت واحد الأثر الدقيق لاستخدام تكنيكي للحتمية والتجلي لحرية غير مشروطة . والمنظر الذي يتجلى للسادي هو منظر حرية تكافح ضد تفتح الجسد وتختار ، في النهاية ، عرية ان يغمرها الجسد . وفي لحظة الإنكار ، يتم الوصول الى النتيجة المطلوبة : فالجسم ، كله جسد لاهث فاضح ، ويحتفظ بالوضع الذي أعطاه له تسنده كشيء ساكن جامد ، وجذا ، يتوقف عن ان يكون الموضوع بواسطة الانكار ، فهذا الجسم المشو"ه اللاهث هو صورة الحرية المحطَّمة المتعبدة .

 جسم الغير الذي حملته على التجسد بتجسلي ، فإني أقطع تبادلية التجسد ، وأتجاوز جسمي الى ممكناته الحاصة وأقصد قصد السادية . وهكذا السادية والمازوخية هما عثرتان المشهوة ، سواء تجاوزت الاضطراب (العكر) الى تملك جسد الغير ، او لم احفل بعد ، منتشياً باضطرابي نفسه ، إلا بحسدي ولا أطلب بعد شيئاً من الغير ، اللهم إلا ان يكون النظرة التي تساعدني على تحقيسق جسدي . وبسبب عدم ثبات الشهوة هدا وتنبذ السامر بين هاتين العثرتين اعتداد الناس ان يسموا الجنسية وتذبذ الساس ان يسموا الجنسية العادية » باسم الجنسية « السادية - المازوخية » .

ومع ذلك فإن السادية نفسها ، شأنها شأن اللامبالاة العمياء والشهوة ، تنطوي على مبدأ إخفاقها . أولاً هناك عدم اتفاق عميق بــــن إدراك الجسم كجسد واستخدامه كآلة . فإني إذا جعلت من الجسد آلة ، فانه عيلني الى آلات أخرى وإمكانيات ، وبالجملة الى مستقبل ، ويكون له مُررَّه جزئياً في ان يكون - هناك بواسطة الموقف الذي أجعله حولي، مثلها ان حضور المسامير والحصيرة المطلوب تعليقها على الحائط يبرران وجود المطرقة . وحينتُذ فإن طبيعته بوصفه جسداً ، أعني وقائعيته غير القابلة للاستعمال ، تخلي مكانهـا لطبيعة الشيء " الأداة . والمركب : و شيء ^ أداة ، الذي حاول السادي خلقه ، ينحلُّ . وهذا الانحلال العميق يمكن ان يُقنَّع طالما كان الجسد أداة للكشف عن الجسد ، لأنى مِذَا أكون قد كو نت أداة لغاية باطنة . لكن حين يتم التجسد، ويكون أمامي جسم لاهث ، فإني لا أدري بعد كيف أستخدم هـذا الجسد : ولَّا يمكن تعبين هدف له بعد ُ لأني أظهرت إمكانه العرضي المطلق . إن هذا التجسُّد وموجود هناك، ، وهو هناك و لا لشيء ي . وبهذا المعنى لا أستطيع الاستيلاء عليه من حيث هو جسد ، ولا أستطيع إِدْمَاجِهُ فِي جِهَازُ مُركّبُ مِن الآلية دون ان تفلت في الحال ماديته كجسد، وجسديته . ولا أملك إلا ان أظلُّ حائرًا مُتلبسًا أمامه ، في حالٍ من الدهشة المتأملة ، او أجسَّد نفسي بدوري ، وأدع نفسي يستولي عليها الاضطراب ، كي أعيد وضع نفسي على الأقل على الأرض التي فيها ينكشف الجسد للجسد في تجسده الكامــل. وهكذا السادية في نفس اللحظة التي فيها يبلغ الهدف تدع مكانبا للشهوة. إن السادية هي إخفاق الشهوة ، والشهوة هي إخفاق السادية . ولا يمكن الحروج من هسذه الدائرة إلا بالإشباع و ، الامتلاك الجسداني ، المزعوم . والحق ان في في هذا تركيباً جديداً من الساديسة والشهوة : وانتفاخ الجنس يُظهر التجسد ، و « اللخول في ... ، او « ان يُنفَذُ فيه ، محقق رمزياً محاولة التملك السادي والمازوخي . لكن إذا مكنت اللذة من الحروج من الدائرة فذلك أنها تقتل الشهوة والوجدان السادي في وقت واحد دون ان تشبعها . وفي نفس الوقت وعلى مستوى آخر تماماً ، تخيىء السادية باعثاً جديداً على الإخفاق . ذلك ان الحرية العالية transcendance للفريسة هي ما تسعى السادية الى امتلاكه . لكن هذه الحرية نفسها تظل من حيث المبدأ خارج المتناول . وفضلاً عن هذا ، فإن السادي كلما أُصر على معاملة الغبر كأداة ، أفلتت منه هذه الحرية . ولا يمكن ان يؤثر إلا في الحرية بوصفها خاصية موضوعية للغبر " الموضوع ، أي في الحرية في وسط العالم مع إمكانياتها الميتة . لكن لما كان هدفها هو استرداد وجودها -للغر ، فأنها تخطئه من حيث المبدأ ، لأن الغبر الوحيد الذي يشغلها هو الغير في العالم الذي ليس عنده عن الساديُّ المصّر عليه غير وصور في ذهنه ۾ .

والسادي يكتشف خطأه حين ننظر اليه فريسته ، اي حين يستشعر الاستلاب المطلق لوجوده في حرية الغير ، هنالك يتحقق ليس فقط انه لم يسترد و وجوده خارجاً ، (في الحارج) ، بل وايضاً ان الفعالية التي بها يسعى الى استرداده هي نفسها معلوة ومتحجرة في و سادية ، مثل الملكة habitus والحاصية وما تجره من إمكانيات ميتة ، وان هذا التحول بجري بواسطة ومن أجل الغير الذي يريد استعباده . وهنالك

يكتشف انه لا يمكنه ان يؤثر في حرية الغير ، حتى بإرغام الغير على التذلل والضراعة والناس العفو ، لانه في وبواسطة حرية الغسير المطلقة يأتي العالم الى الوجود ، العالم الذي فيه سادي وآلات تعذيب ومثات المعاذير للتذلل والإنكار . ولا يوجد كاتب عبر عن قوة نظرة الفريسة الى جلاديها على نحو أروع مما فعل فولكثر في الصفحات الأخيرة من روايته و ضوء شهر أغسطس » . ناس و طيبون » قد انقضوا على كرسياس الزنجي وانتزعوا عضلاته . وها هو ذا كرسياس يعالج سكرات الموت :

و لكن الرجل المخبول على الأرض لم يتحرك ! كان غبولاً هناك، وعيناه مفتوحتان ، وخاويتان من كل شيء إلا من المعرفة والوعي . وشيء ما ، ظل " ، أحاط بفمه . وطوال لحظة طويلة ، كان ينظر اليهم بعينين هادئين ، لا يُسبر لها غور ، ولا سبيل الى تحملها . ثم لاح كأن وجهه ، وجسمه ، ينهاران ، ويتكرمان ، ومن الثياب الممزقة تبددت فجأة ... ومن هذا الانفجار الأسود لاح ان الرجل ينهض تبددت فجأة ... ومن هذا الانفجار الأسود لاح ان الرجل ينهض ويسبح الى الأبد في ذاكراتهم . ومها تكن المواضع التي فيها سيتأملون الكوارث الماضية والآمال الجديدة (الأودية الهادئة ، الجداول الساجية المطمئنة في الشيخوخة ، والوجوه التي تعكس الأولاد) ، فإنهم لن ينسوا هذا أبداً . بل سيكون دائماً هناك ، حالماً ، هادئاً ، ثابتاً ، لا يشحب أبداً . ولا تبدر منه أيسة بادرة تهديد ، ولكنه بنفسه ساكن يضحب أبداً . ولا تبدر ان ، يتصاعد الى علوه غير المعقول ، ويضبع خفف من صوتها الجدران ، يتصاعد الى علوه غير المعقول ، ويضبع

⁽١) أنَّا الذي أضع الحروف بالأسود .

خارج حدود السمع ۱ ۾ .

وهكذا انفجار نظرة الغير في عسالم السادي يعمل على الهيار معنى السادي وغرضه . وفي نفس الوقت يكتشف السادي ان هذه الحريسة نفسها هي التي أراد استعبادها ، وفي نفس الوقت يتين عبث جهوده . وها نحن أولاء مرة أخرى قد أحلنا من الوجود الناظر الى الوجود المنظور ، ولا نخرج من هذه الدائرة .

ولم نقصد من هسنده الملاحظات القليلة ان نستقصي أطراف المسألة الجنسية ولا خصوصاً مسألة المواقف تجاه الغير . وكل ما أردناه هو ان نبن ان الموقف الجنسي كان سلوكاً أولياً قبل الغير . أما ان هسندا السلوك يشتمل بالفرورة في داخله على الإمكان العرضي للوجود الغير والإمكان العرضي لوقائعيتنا الحاصة — فهسندا أمر لا عتاج الى فضل بيان . لكن انه خاضع من البداية لتركيب فسيولوجي وتجربي ، فهذا ما لا عكن أبداً قبوله . فنسند كان و هناك ، جسم و و هناك ، غير ، فإننا نفعل بالشهوة ، وبالحب ، وبالمواقف المشتقة التي ذكرناها . وتركيبنا الفسيولوجي لا يفعل إلا انه يعبر رمزياً وفي ميدان الإمكان العرضي المطلق عن الإمكان المستمر لاتفاذنا لحسندا الموقف أو ذاك . وهكذا نستطيع ان نقول ان ما هو "لذاته ذو جنس في انبئاقه نفسه تجاه الغير ، وانه به تأتي الجنسية الى العالم .

ولا ندعي ، طبعاً ، ان المواقف تجاه الغير تقتصر على هذه المواقف الجنسية التي أتينا على وصفها . وإذا كنا قد أطلنا فيها ، فذلك لغرضين: أولاً لأنها أساسية وكل المسالك المركبة للناس بعضهم تجاه بعض ليست إلا إثراءات وإغناءات لهذين الموقفين الأصليين (ولموقف ثالث ، هو

 ⁽۱) و شسوه شهر أقسطس » (ترجمسة فرنسية لدى الناشر جاليار ، سنة ١٩٣٥ ،
 ص ٣٨٥) .

الكراهية ، سنصفه بعد قليل) . ولا شك في أن المسالك العينية (التعاون، النضال ، المناقسة ، الالتزام ، الطاعة ١ ، الخ) أدق في الوصف جـــداً ، لأنها تتوقف على الموقف التاريخي والخصائص العينية لكل علاقة بن ما هو " لذاته والغرر : لكنها جميعاً تضم في داخلها العلاقاتُ الجنسية كأنها هيكلها . وليس هذا لسبب وجسود نوع من و اللبيدو ، Hibido الذي يندس في كل موضع ، بل فقط لأن المواقف التي وصفناها هي المشروعات الأساسية التي بها مــا هو - لذاته محقق وجوده 🦰 للغبر ، وبحاول ان يعلو على هذا الموقف الواقعي" . وليس ها هنا موضع بيان مـــا يمكن ان تنطوي عليه الشفقة ، والاعجاب ، والتقزز ، والحسد ، وعرفان الجميل ، الخ من حب وشهوة . لكن في وسع كل امرىء ان محدد ذلك بالرجوع الى تجربته الحاصة ، وكذلك بالرَّجوع الى العيان التصويري لهذه الماهيات المختلفة . وليس معنى هذا الجنسية . بل ينبغي ان نفهم ان الجنسية تندمج فيها كأساس لها وتشملها وتتجاوزها كما ان فكرة الدائرة تشمل وتتجاوز فكرة القطع الداثر حول أحد أطرافه الذي يظل ثابتاً . وهذه المواقف - الأساس عكن ان تبقى عجوبة، مثل الهيكل باللحم الذي يحيط به: بل هذا هو ما يحدث عادة ؟ والإمكان العرضي للأجسام،وتركيب المشروع الأصلي الذي هو انا،والتاريخ الذي أور َّحه بمكن ان تحمل الموقف الجنسي على ان يظل في العادة ضمنياً ، في داخل نشاطات أشد تعقيداً : وخصوصاً ليس من الشائع ان يشتهي المرء صراحة الآخرين (الذين من نفس الجنس) . لكن وراء التحريمات الأخلاقية وحرمات المجتمع ، يظل التركيب الأصلى باقياً ، على الْأقل على هذا الشكل الخاصمن الاضطراب الذي يسمى باسم التقزز الجنسي.

⁽١) راجع ايضاً حب الامومة ، الشفقة ، الطبية ، الخ .

وينبغي ألا نفهم هذا الاستمرار المشروع الحنسي وكأنه ينبغي عليه ان يبقى « فينا » على حال من اللاشعور . فشروع ما هو لذاته لا يمكن ان يوجد الا على شكل واع . بيد انه يوجد كأنه مندمج في تركيب خاص يدوب فيه . وهو ما أدركه علماء التحليل النفسي حين جعلوا من التأثرية الحنسية « صفحة بيضاء » تستمد كل تحديداتها من تاريخ كل فرد . غير أنه ينبغي ألا نعتقد ان الحنسية هي في الأصل غير عددة : إذ هي في الواقع تتضمن كل تحديداتها منذ انبثاق ما هو لذاته في عالم و يوجد فيه » آخرون . وما هو غير عدد وينبغي تحديده بالتاريخ ويوجد فيه » آخرون . وما هو غير عدد وينبغي تحديده بالتاريخ الشخصي لكل فرد هو نمط العلاقة مع الغير ، السذي بمناسبته يتجل المؤقف الحنسي (الشهوة – الحب ، المازوخية – السادية) في صفائه الواضع .

ولأن هذه المواقف أصلية فقد اخترناها لبيان دائرة العلاقات مع الغير. ذلك انها لما كانت منديجة في كل المواقف تجاه الآخرين فإنها تجر" في دائريتها تمامية السلوكات تجاه الغير. وكما ان الحب بجد اخفاقه في ذاته وأن الشهوة تنبئق من موت الحب لتنهار بدورها وتحلي المكان للحب ، فكذلك كل السلوكات تجاه الغير الموضوع تتضمن في داخلها اشارة ضمنية مقتعة إلى الغير اللهات ، وهذه الإشارة هي موتها ، وعلى موت السلوك تجاه الغير الموضوع يطفح موقف جديد يهدف الى الاستيلاء على الغير اللهات ، وهذا بدوره يكشف عن عدم رسوخه وينهار ليخلي المكان للسلوك العكسي . وهكذا نحال بغير نهاية من الغير المؤضوع الى الغير الذات وبالعكس ، والحري لا يتوقف ابداً ، وهذا الموضوع الى الغير الذات وبالعكس ، والحري لا يتوقف ابداً ، وهذا الموضوع الى الغير علاقاتنا مع الخيري ، بانقلاباته المفاجئة في الاتجاه ، هو الذي يكون علاقاتنا مع الغير . لكن في أية لحظة تفحص فيها فاننا نوجد في هذا الموقف او الذي انفسنا مدة تتفاوت في الطول في الاتجاه المأخوذ ، وفقاً لسوء نيتنا على انفسنا مدة تتفاوت في الطول في الاتجاه المأخوذ ، وفقاً لسوء نيتنا

أو وفقاً للظروف الخاصة في تاريخ حياتنا ؛ لكنه لن يكفى نفسه بنفسه ابدًا ؛ بل هـــو يشر دائمًا الى الغير على نحو غامض . ذلك اننا لا نستطيع ان نتخذ موقفاً راسخاً تجاه الغبر إلا إذا كُشف لنـــا كذات وكموضوع ، كعلو " عال وعلو " معلو ، وهو أمر مستحيلٌ من حيث المبدأ . وهكذا نترجع باستمرار بين الوجود " نظرة ، والوجود" منظوراً ، ساقطين من الواحد إلى الآخر في دورات تبادلية ، ونكون دائماً ، مها يكّن الموقف الذي نتخذه ، في حال من عدم الاستقرار بالنسبة الى الغير ، ونتابع المثل الأعسلي المستحيل للإدراك المعي لحريته وموضوعيته ﴾ وعلى حد تعبير جان فال ، نحن نكون حيناً بالنسبة الى الآخر في حال وراء أزول (حين ندركه كموضوع وندمجه في العالم)، وحيناً آخر في حال وراء صعود (حين نستشعره علواً يعلو علينا) ، لكن لا واحد من هذين الحالن كاف نفسه ، ولا نستطيع ابـــداً أن نضع أنفسنا عينياً على مستوى المساواة ، أي على المستوى السلي فيه الإقرار بحرية الغير بجر" إلى إقرار الغير بحريتنا . إن الغير ، هو من حيث المبدأ ، غير قابل للإدراك : إنه يفلت مني حين أبحث عنه ، ويملكني حين أفرّ منسه . وحتى لو أردت ان أعمل ، وفقاً لمبادىء الأَخلاق الكَنتية ، متخذاً من حرية الغير غاية غير مشروطة ، فـــان هذه الحرية تصبح علواً * معلو لكوني جعلت منها هدفي ، ومن ناحية اخرى لا أستطيع أن أعمل لمنفعته إلا باستخدام الغير - الموضوع أداة لتحقيق هذه الحَرية. ولا بد في الواقع أن أدرك الغيرُ في موقف كموضوع أداة ، وقدرتي الوحيدة سنكون إذنَ تغيير الموقفُ بالنسبة إلى الغـــير ، عُبرةً كل سياسة حرة (لبرالية) والتي حددها روسو في هذه العبارة: يجب ان ﴿ أرغم ﴾ الغير على ان يكون حراً . وهذا الإرغام ، وان لم يتم دائماً ، ولا في الغالب ، على شكل عنف وقهر ، فإنه مع ذلك ينظّم علاقات الناس بعضهم ببعض. فاذا واسبت أو طمأنت فذلك من ألجل تخليص حرية الفير من المخاوف أو الآلام التي تشيع الظلمة فيها ، لكن المواساة او الحجة المطمئة هي تنظيم جهاز من الوسائل لفاية بقصد التأثير (الفعل) في الغير ، وتبعاً لللك إدماجه بدوره كشيء أداة في هذا الجهاز . وأكثر من هسذا ، المواسي يجري تمييزاً اعتباطياً بين الحرية ، التي يشبهها باستخدام العقل وبالسعي إلى الحير ، وبين الحزن الخزن اللكي يبدو في نظره أنه نتيجة حتمية نفسية . فهو يفعل اذن من أجل فصل الحرية عن الحزن ، كما يفصل المركبان الكياويان لناتج كياوي . ومن حيث أنه يعد الحرية يمكن ان تحتار ، فإنه يعلو عليها ويقهرها ، ولا يستطيع ، في الميدان الذي يقف فيه ، ان يدرك هسذه الحقيقة : وهي ان الحرية نفسها هي التي تصير نفسها حزناً ، وتبعاً لذلك فسان العمل لتحرير الحرية من الحزن هو العمل ضد الحرية .

ومع ذلك ينبغي ألا نظن أن اخلاقاً تدعو إلى و دعه يعمل ، والى التسامح تزيد في احترام حرية الغبر : فمنذ أن أوجد ، وأنا أضع حداً في الواقع لحرية الغبر وأنا هذا الحد" ، وكل واحد من مشروعاتي يرسم هذا الحد" حول الغير : الإحسان ، دعه ـ يعمل ، التسامح ـ أو كل موقف امتناعي ـ هي مشروع لنفسي يلزمني ويلزم الغير في موافقته . وتحقيق التسامح حول الغير ، هو العمل على الالقاء بالغير قسراً في عالم متسامح ، وهو ان ننزع منه ، من حيث المبدأ ، تلك الامكانيات الحرة لمتماومة الشجاعة ، والمثابرة ، وتوكيد الذات التي كانت لديه الفرصة لتنميتها في عالم من عدم التسامح . وهذا يظهر عسلي نحو أبرز ، إذا لتنميتها في مشكلة التربية : ان التربية القاسية تعامل الطفل كآلة ، الأنها نظرنا في مشكلة التربية : ان التربية القاسية تعامل الطفل كآلة ، الأنها كانت تستخدم وسائل اخرى ، فإنها تختار مع ذلك قبلياً مبادىء وقيماً كانت تستخدم وسائل اخرى ، فإنها تختار مع ذلك قبلياً مبادىء وقيماً باسيها (وفقاً لها) سينعامل الطفل . ومعاملة الطفل بالاقناع والرقة ، باسمها (وفقاً لها) سينعامل الطفل . ومعاملة الطفل بالاقناع والرقة ، باسمها (وفقاً لها) سينعامل الطفل . ومعاملة الطفل بالاقناع والرقة ، باسمها (وفقاً لها) سينعامل الطفل . ومعاملة الطفل بالاقناع والرقة ،

فحى لو استطعنا ان نعترم احترام هذه الحرية ، فإن كل موقف نتخذه تجاه الغير سيكون انتهاكاً لهذه الحرية التي ادعينا احترامها . والموقف الأقصى الذي يتبدى انه لامبالاة شاملة في مواجهة الغير ليس هو الآخو حلا : لقد ألقى بنا فعلا في العالم في مواجهة الغير ، وانبثاقنا تحديد حر لحريته ، ولا شيء ، حتى ولا الانتحار ، يقدر على تغيير هذا الموقف الأصلي ، ومها تكن أفعالنا ، فإننا إنما نقوم بها في عالم يوجد فيه الغير وأنا فيه ه زيادة عن اللازم » بالنسبة إلى الغير .

ويلوح ان فكرة الذب والحطيئة تستمد أصلها من هذا الموقف الفريد. فأنا مذنب في مواجهة الغير. مذنب أولا حين أستشعر ، تحت نظرته ، استلابي وعربي كسقوط علي ان اتخذه ، وهذا هو معنى العبسارة المشهورة في الكتاب المقدس : « وأدركا أنها كانا عارين » . ومذنب ايضا ، حن أنظر ، بدوري ، الى الغير ، لأنه بسبب توكيدي لذاتي ، فإني أكورته موضوعاً وأداة ، وآتي اليه بهذا الاستلاب الذي يجب عليه ان يتخذه . وهكذا نجد ان الحطيئة الأولى ، هي انبئافي في عالم يوجد فيه الغير، ومها تكن علاقاتي اللاحقة مع الغير، فأما لن تكون غير تنويعات على النغمة الأصلية لذني .

لكن هذا الذنب يُصحب بالعجز ، دون ان يفلح هــذا العجز في دحض الذنب عني . ومها فعلت من أجل حرية الفسر ، كما رأينا ، فإن جهودي ستقتصر على معاملة الغير كآلة (أداة) ووضع حريسته كعلو حملو ؛ ومن ناحية اخرى ، مها تكن القوة القاهرة التي املكها فإني لن أصيب الغير ابداً إلا في وجوده حموضوعاً . ولن أستطيع ابداً ان أزود حريته إلا بفرص التجلي والظهور ، دون ان أقلح ابداً في تنميتها او نقصها ، في توجيهها او الاستيلاء عليها . وهكذا انا مذنب تجاه الغير في وجودي يزودي وردي يزوده رغماً

عنه بُبعد في الوجود جديد ، وانا عاجز من ناحية اخرى عن الاستفادة من غلطتي او اصلاحها .

وما هو 🖰 لذاته الذي بتأرُّخه بجرَّب هذه الاطوار المختلفة، ممكن ان يصمم ، وهو على تمام العلم بعبث جهوده السابقة ، على ملاحقة موت الغبر . وهذا التصميم الحرّ يسمى الكراهية . وهذه تتضمن تسلماً اساسياً: إذ ما هو " لذاته يُتخلى عن ادعائه تحقيق اتحاد مع الغير ؛ ويتخلى عن استخدام الغبر اداة لاسترداد وجوده - في - ذاته . إنه يريسد فقط استعادة حرية لا حدود لها في الواقع ؛اي ان يتخلص من وجوده موضوعاً " للغير لا ممكن إدراكه ، وان يلغى ُبعدَ استلابه . وهذا يساوي اقتراح تحقيق عالم لا يوجد فيه الغبر . وما هو - لذاته الذي يكره يوافق على ألا يكونَ إلا ما هو - لذَّاته ؛ ولعلمه من تجاربه المختلفة باستحالسة استخدامه لوجوده ... للغير ، يفضل الا يكون إلا إعداماً حراً لوجوده، وشمولاً مجرداً من الشمول ، وملاحقة تضع لنفسها غاياتها الخاصة بها . ومن يكره يقترح لنفسه الا يكون بعد ُ مُوضوعاً ؛ والكراهية تتبدى الكراهية ، اولا " ، لا تحط الموضوع المكروه ، لأنها تضع الجدال في العيب ، ولا هذا الفعل الجزئي الحاص ، بل اكره وجوده بوجه عام، كعلو ^ معلو" . ولهذا فإن الكراهية تتضمن إقراراً بحرية الغير . غير ان هذا الاقرار مجرد وسلبي : فالكراهية لا تعرف إلا الغير - الموضوع وتتعلق بهذا الموضوع وهي تريد تحطيم هذا الموضوع، ابتغاء ان تقضي في الوقت نفسه على العلو" الذي يلاحقه . وهذا ألعلو" ليس إلا" مستشعراً، ﴿ كَمَا بَعَدُ ﴾ غير ممكن الوصول إليه، وكإمكان مستمر لاستلاب ما هو 🦳 لذاته الذي يكره . فهي لا تدرك اذن ابدا لذام : ولا عكن ان تسدرك دون ان تصر موضوعاً ، لكنني اشعر بها كطابع فرَّار باستمرار للموضوع ^ الغير، وكوجه (غير ^ معطى) ، (غير ^ مصنوع) من صفاته التجربية الايسر بلوغاً ، وكنوع من التحذير المستمر الذي ينبهني إلى ان (المسألة ليست ها هناه . ولهذا فإن المرء يكره من خلال ما هو نفسي مكشوف، لا هذا النفسي عينه؛ولذا ايضاً يستوى كره علو ّالغير من خلال ما نسميه تجربياً باسم رّذائله او فضائله . وما اكرهه الشمول - النفسي كله من التفصيلة الموضوعية الجزئية . وهذا ما يميز الكره haïr مــن المقت détester . والكره لا يظهر بالضرورة عناسبة شمر" يصيبني . لكنه ، على العكس ، مكن ان ينشأ هناك حيث يكون المرء على حــق في ان يتوقع اعترافاً بالجميل، اي بمناصبة مينّة وفضل : والفرصة التي تستجلب الكره هي فقط فعل الغير الذي به وضيعت ً في حـــال نحماً ل حريته . وهذا فعل في ذاته مهين : مهين من حيث هـــو كشف عيني عن موضوعيثي objectité الأداوية في مواجهة حرية الغير . وهذا الكشف يغمض في الحال ، ويغوص في الماضي ويصير معتماً . لكنه يترك في نفسي الشعور بأن هناك شيئاً ينبغي تحطيمه لتحرير نفسي . ولهذا فإن الاعتراف بالحميل قريب جداً من الكره: فالاعتراف بالجميل، هو الاعتراف بأن الغير كان حرآ كل الحرية في فعله ما فعل. ولم يحمله على ذلك اي قسر، حتى ولا قسر الواجب.إنه مسئول كله عن فعله وعن اليقيم التي هيمنت على انجازه . وانا، لم اكن غير فرصة ومناسبة ، والمادة التي اجرى عليها فعله . وابتداءً من هذا الاعتراف، ممكن ما هو 🖰 لذاته ان يقرر الحب او الكراهية ، حسب اختياره : إنه لا يستطيع بعد ُ تجاهل الغبر .

والنتيجة الثانية لهذه الملاحظات هي ان الكراهية كراهية لكل الآخرين في واحد . فما أريد إصابته رمزياً وانا ألاحق موت هذا الفلان الآخرين. هو المبدأ العام لوجود الغير . والغير الذي اكرهه يمثل في الواقع الآخرين. ومشروعي (أو قراري) للقضاء على الغير هو مشروع (لقضاء عسلي

الآخرين بوجه عام ، أي ان استرد حريتي اللاجوهرية ككائن حلاله . في الكراهية ثم فهم لكون بعدي كموجود مستلب هو استعباد حقيقي يأتيني عن طريق الآخرين . والمقترح هو القضاء على هذا الاستعباد . ولهذا فإن الكراهية عاطفة صوداء ، أي عاطفة تستهدف القضاء على آخر ، ومن حيث هي مشروع ، تلقي بنفسها عن وي ضد عدم موافقة الآخرين . والكراهية التي يحملها الآخر لآخر ، انا لا اوافق عليها ؛ إنها تقلقني ، وانا اسعى إلى القضاء عليها لأتني أعلم ، وإن لم اكن مقصوداً بها صراحة ، انها تعنيني وتتحقق ضدي . وهي تهدف ، بالفعل ، إلى تدميري لا من حيث انها تسعى إلى القضاء علي ، بل من حيث انها تسعى إلى القضاء علي ، بل من حيث انها تعليه والكراهية تطالب اساساً عدم موافقتي كي أتقدم وأنجاوز إلى ما بعد . والكراهية تطالب بأن تكره ، بالقدر الذي بعد كره الكراهية يساوي الإقرار القلق يحرية الكاره .

لكن الكراهية ، بدورها ، إخفاق . ومشروعها الأولي ، في الواقع ، هو القضاء على سائر الشعورات . لكن حتى لو استطاعت ذلك ، أي لو استطاعت القضاء على الغير في اللحظة الحاضرة ، فإنها لا تستطيع ان تعمل على الا يكون الغير قد كان . بل هناك ما هو اكثر من هذا ، إن الغاء الغير ، وإن عيش كانتصار الكراهية ، فإنسه يتضمن الإقرار الصريح بأن الغير قلد وجد . ومن هنا فإن وجودي لغير ، وهو ينزلق إلى الماضي ، يصبر بعداً لا يعالج خاصاً بي . إنه ما علي ان أكونه بوصفه ما قد كان . فلا استطيع إذن التخلص منه . قد يقال ، على الأقل انا اقلت منه في الوقت الحاضر ، وسأقلت منه في يقال ، على الأقل انا اقلت منه في المستقبل : لكن ، لا . فذلك الذي كان ، مسرة " ، للغير يعدى في وجوده طوال ما تبقى من حياته ، حتى لو قضى على الغير قضاء تاماً : لوز يكف عن إدراك بعده كموجود " للغير بوصفه إمكانية مستمرة لوجوده . ولا يقدر على استرداد ما تمغلي عنه ؛ بل لقد فقد كل أمل

في التأثير في هذا الاستلاب وتحويله إلى صالحه ، لأن الغير المحطم قد مل معه إلى الغير مفتاح هذا الاستلاب . وما كننه بالنسبة إلى الغير قد تحجر بواسطة موت الغير ، وسأكون كذلك في الماضي ؛ وسأكون كذلك أيضاً ، وعلى نفس النحو ، في الحاضر إذا ثابرت على هذا الموقف والمشروعات وطريقة الحياة التي حكم عليها الغير . وموت الغير يكو تني كموضوع لا يمكن علاجه ، تماماً كموتي أنا . وهكذا فإن انتصار الكراهية يتحول ، في انبئاقه نفسه ، إلى إخفاق . والكراهية لا تمكن من المحروج من الدائرة . وهدي تمثل فقط المحاولة الأخيرة ، تمكن من الحروج من الدائرة ويدع نفسه يترجح إلى غير نهاية بين هذين الموقفين الأساسين ١ .

۲

« الوجود مع » و « النحن »

قد يُلاحظ علينا ان وضعنا ناقص، لأنه لا يترك مجالاً لبعض التجارب المينية التي نكتشف فيها انفسنا ، لا في نزاع مع الغير ، بل في مشاركة وإياه ، وصحيح أننا كثيراً ما نقول : « نحسن » . والوجود نفسه واستعال هذه الصيغة النحوية يحيل ، بالضرورة ، إلى تجربسة حقيقية

 ⁽١) هذه الاعتبارات لا تستيمه امكان قيام اخلاق التخلص والنجاة . لكن هذه ينبغي الوصول
 اليها عند نهاية تحول جذري لا نستطيع النحدث عنه هنا .

و للوجود - مع ۽ . و ۽ نحن ۽ يمکن ان تکون فاعلا ً ، وفي هذه الصورة ، تشبّه مجمع لـ و أنا ۽ . وصحيح أن التوازي بسين النحو والفكر هو في كثير من الاحيان امر يدعو الى الشك ؛ وربما كان من الضروري ان نعيد النظر تماماً في المسألة وان ندرس العلاقة بن اللغسة والفكر على شكل جديد تماماً . وصحيح ايضاً ان ﴿ نحن ﴾ فاعلاً لا تبدو متصوراً إذا لم تشر على الاقل الى فكرة مجموع مسن الفاعلن (الذوات) يدرك بعضهم بعضاً في نفس الوقت والواحد منهم "يدر"ك بالآخر معاً كذاتيات ، أي كعلوات – عاليات ، لا كعلوات معلوات. فإذا كانت و نحن ، ليست مجرد و نفس صوتي ، ، فإنها تدل على التجارب تبدُّو قبلياً في تناقض مع تجربة وجودي – موضوعياً للغــير أو مع تجربة الوجود - الموضوع للغير بالنسبة إلي". وفي • نحن • الذات، لا أحد موضوع . و « نحن » تشمل مجموعــة من الذاتيات التي يقر بعضها ببعض بأنها ذاتيات . ومع ذلك قان هذا الاقرار ليس موضوع مقالة صريحة : وما يوضع صراحةً ، هو فعل مشترك أو موضوع إدراك مشترك . (نحن) نقاوم ، (نحن نقوم بالهجوم) ، (نحن) ندين المذنب ، و نحن ، ننظر إلى هذا المنظر او ذاك . وهكذا فإن الاقرار بالذاتيات مماثل للإقرار بالشعور غير - الوضعي بواسطة نفسه ؛ وافضل من هذا ينبغي ان يتم جانبياً بشعور غير - وضعي موضوعــه الوضعي هو هذا المنظر او ذاك في العالم . وخير تمثيل لـ « نحن » يزودنا بـــه مشاهد التمثيل المسرحي ، الذي يستهلك شعوره في ادراك المنظر الحيالي، وحزر الاحداث بواسطة صور إجالية مستَبقة ، ووضع كاثنات خيالية مثل البطل ، والخاثن ، والاسيرة ، الخ ، ولكنه مــَع ذلك في نفس الانبثاق السذي بجعله الشعور بالمشهد المسرحي يكو"ن نفسه لا وضعياً كشعور بكونه مشارك – مشاهد للمشهد المسرحي . وكل امرىء يعرف

ذلك الضيق غير المصرّح به الذي يخنقنا في صالة نصف خاويــة ، او على العكس لتلك الحاسة التي تنفجر وتقوى في حالة مبادَّى متحمسة . ومن المؤكد ؛ من ناحية أخرى ، ان تجربـــة اللا موضوع يمكن ان تتجلى في أية مناسبة . أنا جالس على شرفة مقهى : ألاحظ سائر الزبائن وأعرف انني الاحَظ بدوري . ونحن نظل هنا في ألفة احسوال النزاع مع الغير (الوجود [—] الموضوع للغير بالنسبة إليّ ، وجودي [—] موضوعاً بالنسبة الى الغبر) . لكن ها هو ذا فجأة "حادث" ما في الشوارع يقم: تصادم خفيف ، مثلا ، بن دراجة وتاكسي . وفي الحال ، وفي نفس اللحظة التي أصبر فيها شاهداً للحادث ، أستشعر لا وضعياً أنى منخرط في و نحن ۽ ما . والمنافسات ، والمنازعات الخفيفة السابقة قد اختفت، والشعورات التي تزوِّد بمادة « النحن » هي تلك التي عند كل الزباثن نحن ننظر إلى الحادث ، نحن نشارك فيه . وهذا الاجاع السذي اراد جول رومان Romains وضعه في كتابه ؛ الحياة الإجباعية ، او في « نبيذ أبيض من الفييت" » . وها نحن قد عدنا الى « الوجود ⁻⁻ مع » عند هيدجر . فهل كان ثم ما يدعو إلى نقده فيا سبق ؟

نلاحظ فقط أننا لم نفكر في التشكيك في تجوبة ه النحن ، . بـل اقتصرنا على بيان ان هذه التجربة لا يمكن ان تكون الاساس في شعورنا بالغير . ومن الواضح ، فعلا، انها لا يمكن ان تكون تركيباً انطولوجياً للآئية : وقد برهنا على ان وجود ما هو - لذاته في وسط الآخرين كان في الاصل واقعة ميتافيزيقية وممكنة عرضية . وفضلا عن ذلك فمن الواضح ان ه النحن ، ليست شعوراً بين الذوات ، ولا وجوداً جديداً يتجاوز ويشمل اجزاءه ككل تركيبي ، على نحو الشعور الجاعي عند

⁽١) القسم الثالث ، الفصل الاول ،

علماء الاجتماع . إن « النحن » يستشعرها شعور خاص ؛ وليس مسن الضروري ان يكون كل الزبائل الحالسين في شرقة المقهى شاعرين بأنهم « نحن » ، حتى أستشعر انني منخرط في « نحن » معهم. وإنا لنعرف هذه الصورة المبتدلة الحوار : « نحن مستاءون جداً » : « لا ، يساعرين ، تكلم عن نفسك » . هذا الحوار يتضمن أن ثم مشاعر ضالة للنحن – وهي مع ذلك ، وعا هي كذلك ، مشاعر (شعورات) عادية جداً . فإن كان الامر هكذا ، فن الضروري ، حتى يشعر الشعور بأنه منخرط في « نحن » ، ان تكون سائر الشعورات التي تدخل في مشاركة منخرط في « نحن » ، ان تكون سائر الشعورات التي تدخل في مشاركة معلق أو علو ت على أساس الموجود تلغير بوجه عام . والوجود تلغير يسبق ويؤسس على أساس الموجود تلغير ، والوجود تلغير يسبق ويؤسس الوجود حم الغير .

وفضلاً عن ذلك فإن الفيلسوف الذي يريد دراسة الـ (نحن) ينبغي ان محتاط ويدرك عما يتحدث . إذ ليس هاهنا فقط نحن `` ذات (فاعل) بل النحو يقول لنا انه يوجد ايضاً نحن `` مفعول ، اعني نحن موضوع . وبحسب كل ما قلناه حتى الآن مسن السهل ان نفهم ان الـ (نحن) في (نحن ننظر اليهم) لا يمكن ان تكون في نفس المستوى الوجودي (الانطولوجي) الذي فيه (نحن) في العبارة : (هم ينظروننا) . قالأمر هنا لا يمكن ان يتعلق بذاتيات عما هي ذاتيات . فالأمر هنا لا يمكن ان يتعلق بذاتيات عما هي ذاتيات . موضوعاً للغبر ، كأنا مستلب ، وكعلو `` معلو . وإذا كان ينبغي على العبارة : (هم ينظروننا) ان تدل على تجربة فعلية ، فلا بد ان اشعر في هذه التجربة انني منخرط مع آخرين في جاعة من العلوات `` المعلوة و للأناوات) المستلبن . والـ (نحن) هنا يحيل إلى تجربة المعلوة و للأناوات) المستلبن . والـ (نحن) هنا يحيل إلى تجربة عمل الهنان تحافان تماماً

جذرياً لتجربة الـ ﴿ نَحْنَ ﴾ ، والشكلان يناظران تماماً الوجود ⁻⁻ الناظر والوجود ⁻⁻ المنظور اللذين يكونان العلاقات الاساسية بين مـــا هو لذاته والغير . وهـــذان الشكلان للـ ﴿ نَحْنَ ﴾ هما اللذان يخلق بنـــا ان ندرسها الآن .

اله و نحن » ــ موضوعاً

ولنبدأ بالفحص عن التجربة الثانية مسن هاتين التجربتين : إذ من الاسهل ان ندرك معناها ، وربحا تفيدنا كسبيل الوصول إلى دراسة الغير. وينبغي ان نلاحظ اولا ان النحن موضوعاً يلقي بنسا في العالم ؟ ونشعر به بواسطة الحجل كاستلاب جاعي . وهذا مسا يدل عليه هذا الحادث الحافل بالدلالة : وهو ان جاعة من المحكوم عليهم بالاشغال الشاقة اختنقوا غضباً وخجلاً لان امرأة مزينة جساءت لزيارة سفينتهم، وشاهدت خرقهم البالية ، وشغلهم الشاق ، وبؤسهم . والامر هنا يتعلق غجل مشرك واستلاب مشرك . فكيف يكون ممكناً إذن ان يشعر المرء فعجل مشرك مدوضوعات ؟ لا بد ، كي نعرف ذلك ، ان نعود إلى الحصائص الاساسية لوجودنا الغير .

لقد نظرنا حتى الآن في الحالة البسيطة التي انا فيها وحدي في مواجهة الغير وحده. في هذه الحالة انا انظره او هو ينظرني ، واحاول ان اعلو على علوه او اشعر ان علوي معلو" ، واحس ان إمكانياتي هي إمكانيات ميتة . ونحن نكون زوجاً ونحن في موقف الواحد بالنسبة الى الآخر . لكن هذا الموقف ليس له وجود موضوعي الا بالنسبة الى الواحد او الى الآخر . ولا يوجد في الواقع وجه آخر envers لملاقتنا المتبادلة . لكننا لم نحسب حساباً ، في وضعنا ، لكون علاقي مع الغير تظهر على اساس لامتناه من علاقي افا وعلاقت هو مع كل الآخرين ، أحني الى مجموع الشعورات تقريباً . ولهذا السبب فإن علاقي مع ذلك الآخر،

الَّتي أحسست بها منذ قليل كأساس لوجودي " للغير ، او علاقة الغير بعي ، مكن في كل لحظة ، وتبعـاً للدوافع التي تتدخل ، ان تستشعر كُمُّوضُوعًاتَ بِالنَّسِبَةُ الى الآخرين . وهـذا مَسِيْجل بوضوح في حــالة ظهور شخص ثالث . فلنفترض ، مثلا ، ان الغبر ينظر إلي ۗ . في هذه اللحظة ، أشعر انني مُستَلَبُ تماماً واتحذ نفسي بهذه المثابة . ثم يأتي شخص ثالث . فإن نظر إلي م فإني استشعرهم جاعياً ك د مم ، (هم ^ ذوات) من خلال استلابـي . وهذا د اُلهُم ۽ يتجه ، كها نعرف ، نحو ، الناس ، Pon ، وهو لا يغير شيئاً في واقع أن اكون منظوراً ، فهو لا يقو"ي ــ او لا يكاد ــ استلابي الاصلي . لكن إذا نظر الشخص الثالث إلى الغير الذي ينظر إلي ، فإن المشكلة تصير أكثر تعقيداً . ذلك ان في وسعي ان ادرك الشخص الثالث لا مباشرة ، بل على الغير السذي يصبر غيراً - منظوراً (بالطرف الثالث) . وهكذا فإن العلو الثالث يعلو عسلى العلو الذي يعلو علي م وبهسذا يسهم في تجريده من سلاحه . وتتكون هنا حالة « ما بعد راسخة » métastable تنحل فيما بعد ، إما لأنى اتحالف مع الطرف الثـالث ابتغــاء النظر إلى الآخر الَّذي يتحول حينتُذ إلى موضوعنا ــ وهنا اقوم بتجربة للنحن --الذات سنتحدث عنها فيا بعد ـ او لأنى انظر إلى الطرف الثالث، وهكذا اعلو على هذا العلو الثالث الذي يعلو على الغير . وفي هذه الحالة يصبح الطرف الثالث موضوعاً في عالمي ، وإمكانياته هي إمكانيات ⁻⁻ ميتة ، ولا يستطيع ان مخلصني من الغير . ومع ذلك فهو ينظر إلى الغير الذي ينظر إليٌّ . وينتج عن هذا موقف سننعته بأنه غير محدد وغير منتج ، لأتي موضوع بالنسبة إلى الغير،وهذا موضوع بالنسبة إلى الطرف الثالث، الذي هو موضوع بالنسبة إليٌّ . والحرية وحدهـــا ، باستنادها إلى هذه العلاقة او ثلك ، هي التي يمكنها ان تعطي تركيباً لهذا الموقف .

لكن بجوز ايضاً ان ينظر الطرف الثالث إلى الغير الذي انظر انسا

إليه . وفي هذه الحالة ، استطيع ان انظر اليها كليها ، وهكذا اجرد نظرة الطرف الثالث من سلاحها . والطرف الثالث والغبر سيظهران لي حيثلًا كـ وُهم - موضوعات؛ . واستطيع ايضاً ان ادرك في الغير نظرة الطرف الثالث، بالقدر الذي به أنا أدرك ، دون أن أرى الطرف الثالث، في مسالك الغير أنه يعرف أنه ينظر َ اليه . وفي هذه الحالة استشعر في الغير وعناسية الغير العلو" العالي للطرف الثالث . وهـــو يستشعره كاستلاب جذري ومطلق للغير . إنه يهرب من عالمي ؛ ولا ينتسب بعدُ إلي ً ، إنه موضوع بالنسبة إلى علو ً آخر . فهو لا يفقد إذن طـــابعه كموضوع ، بل يصير غامضاً مشتركاً ، ويفلت مني لا بعلوه الخاص بل بعلو" الطرف الثالث . ومها أدركت فيه وعنه ، الآن ، فهو دائماً و غير ۽ ؛ وهو و غير ۽ مقدار ما هنالك من و اغيار ۽ لإدراكـــه والتفكير فيه . ومن أجّل أستعادة تملكي للغبير ، لا بد أن أنظر الى الطرف الثالث وأن اخلع عليه الموضوعية objectité . وهذا ليس من الممكن دائمًا ، من ناحية ، ومن ناحية اخرى إن الطرف الثالث هـــو نفسه عكن ان ينظر اليه أطراف ثالثة أخرى ، أعنى وجوداً غيراً الى غير نهاية لا استطيع ان اراه . وعن هذا ينشأ عدم اتساق اصلي الغير المُوضوع وسباق إلى غير نهاية لما هو - لذاته الذي يسعى إلى إعــادة امتلاك هذه الموضوعية objectité . وهذا هو السبب ، كسما رأينا ، في ان العشاق يختلون في خلـــوة . إني استطيع ان اشعر بنفسي منظوراً من جانب شخص ثالث بينًا أنا أنظر آلى الآخر . وفي هذه الحالة استشعر وإمكانياتي لاستخدام الغبر كأداة ، أستشعرهـــا كامكانيات - ميتة ؛ وعلو"ي الَّذي يتأهَّب للعلو عسلى الآخر الى غاياتي الخاصة يرتد إلى علو" - معلو" . فأرسل ما يمسكني . لكن الغير لا يصير بهذا ذاتــاً ، لكني لا استشعر بنفسي بعدُ مؤهلاً للموضوعية . إنه يصبر محايــــداً neutre ؛ يصبر شيئاً هناك فقط ولا اصنع به شيئاً . وهذه الحالة متالها ما عدث إذا فوجئت وانسا اضرب شخصاً ضعيفاً وأهينه . إن ظهور الطرف الثالث و ينتزعني ۽ ؛ فالضعيف ينبغي و ألا يضرب و ولا أن و يُهان ۽ ، إنه ليس شيئاً غير وجود عض ، لا و اكثر ۽ ، ولا حتى و ضعيفاً ۽ أو إذا صار كذلك من جديد ، فسكيون ذلك بلسان الطرف الثالث ، وسأعرف من الطوف الثالث انه كان ضعيف إلى الفرف الثالث تنقض على ضعيف ، الخ) ؛ وصفة و الضعيف ي ستمعلى له من جانب الطرف الثالث تحت بصري ؛ وسيكون جسزءاً لا من عالمي انا ، بل من كون أنا فيه صعع الضعيف بالنسبة إلى الطرف الثالث .

وهذا يقودنا أخيراً إلى الحالة التي تعنينا : إني واقع في نزاع مسع الغير . ويأتي الطرف الثالث ويشملنا كلينا : انا والآخر ، بنظرته . واشعر في نفس الوقت باستلابي وموضوعي . فأنا في الحارج ، من الجل الغير ، كموضوع وسط عالم ليس و عالمي انا ۽ . لكن الغير ، اللي كان ينظر إلي او كنت انا أنظر إليه ، يخضع لنفس التغير ، واكتشف تغير الآخر هذا في معية مع التغير الذي أستشعره . إن الغير موضوع في وسط عالم الطرف الثالث . وهذه الموضوعية ليس مجرد تغير في وجوده سيكون هوازيا لذلك الذي اعانيه ، بسل الموضوعيتان تأتيان والذي كان يشمل الغير . وكل واحد من هذه المواقف كان مسوت والذي كان يشمل الغير . وكل واحد من هذه المواقف كان مسوت الأخر ، ولم نستطع إدراك الواحد إلا بموضعة الآخر . ولدى ظهور وفي نفس الوقت اكتشف ان إمكانياتي مستلبة ، الطرف الثالث اشعر ، فجأة ومرة واحدة ، ان إمكانياتي مستلبة ، وفي نفس الوقت اكتشف ان إمكانيات الغير ، ويما الغير ، ويتكون وبي نفس الوقت اكتشف ان إمكانيات الغير عالمي وعالم الغير ، ويتكون وسط عالم ثالث على شكل موضوعي: وفي هذا العالم الثالث يُرى، ويشحكون وسط عالم ثالث على شكل موضوعي: وفي هذا العالم الثالث يُرى، ويشحكم وسط عالم ثالث على شكل موضوعي: وفي هذا العالم الثالث يُرى، ويشحكم

عليه ، ويُعلى عليه ، ويستخدم، لكنه بهذا يتم تسوية الموقفين العكسين: فليس ثم بعد تركيب اسبقية يمضى مني الى الغير او ، على العكس ، من الغير إلى انا، لأن إمكانياتنا هي بالنسبة إلى الطرف الثالث إمكانيات ··· ميتة ايضاً . ومعنى هذا انني استشعر فجأة الوجود في عــــالم الطرف الثائث لموقف ــ شكل موضوعي فيه الغـــير وانا نظهر بصفة تراكيب متكافئة ومتضامنة . والنزاع لا ينبثق ، في هذا الموقف الموضوعي ، من الانبثاق الحر" لعلواتنا ، لكنه 'يشاهـَد ويعلى عليه بواسطة الطّرف الثالث كمعطى في الواقع يحددنا ويحتجزنا الواحد مع الآخر . وإمكان ان يضربني الغير وإمكان أن ادافع عن نفسي ليسا يستبعد كل منها الآخر، بل يتكاملان وبجر كل منها الآخر ويتضَّمنه بالنسبة الى الثالث بصفَّسة إمكانيات ميتة ، وهذا تماماً ما استشعره بصفة لا وضعية ودون ان يكون لي به علم . وهكذا فإن ما استشعره هو وجود [—] في الخارج فيه انسا منظَّم مع الغير في كلَّ لا ينحلُّ موضوعي ، 'كلَّ لا العميز فيه بعد' اصلاً من الغير ، لكني اسهم ، بالتضامن مع الغير ، في تكوينه . وبالقدر الذي به اتخذ من حيث المبدأ وجودي ــ في الحارج بالنسبة الى الغير ، فإن من الواجب علي ان اصطنع بالمثل الوجود -- في الحارج الخاص بالغبر ، وما اصطنعه هو مشاركة التساوي التي بها اوجد خائضاً في شكل اسهم مثل الغير في تكوينه . وبالجملة فإني اصطنع نفسي كخائض خارجاً في الغير واصطنع الغــــــــــــــــــ كخائض خارجاً في ذاتي . وهذا الاصطناع الاساسي لهذا الخوض هو الذي احمله أمسامي دون ان امسك به ، وهو الاعتراف الحر بمسئوليتي من حيث هي تتضمن مسئولية الآخر التي هي تجربـة النحن - الموضوع . وهكذا النحن - الموضوع لا يعرف أبداً ، بالمعنى الذي فيه العاطفة تكشف لنا عن موضوع عيني مثل المنفِّر ، المكروه ، المربك ، الخ . وهــو ليس فقط مستشعراً، لأن ما هو مستشعر هو الموقف الخالص للتضامن مع الغير . والنحن ^

الموضوع لا ينكشف إلا بالاصطناع الذي اقوم به لهذا الموقف ، أعني بالضرورة التي أنا فيها ، في داخل حريثي المصطنعة ، أن أصطنع أيف الغير ، بسبب التبادل الداخلي في الموقف . وهكذا استطيع ان أقسول ١ إنني اتضارب مع الغير ، في غياب الطرف الثالث. لكن حن يظهر فإن إمكانيات الغير وإمكانياتي انا الحاصة لما كانت قد سويست إلى إمكانيات - ميتة ، فإن العلاقة تصبر متبادلة ، وانا مضطر إلى الشعور بأننا و نتضارب ، . والواقع ان العبارة : وانا أضربه و هو يضربني، ستكون غير وافية : لأني أنا اضربه لأنه يضربني وبالعكس ؛ ومشروع الضرب قد تولد في عقله وفي عقلي ، وبالنسبة إلى الطرف الثالث يتوحَّد في مشروع واحد ، مشرك بين الحُمُم - الموضوع الذي يشمله بنظرته والذي يؤلُّف التأليف الموحد لَمذا ﴿ الْهُمْ ﴾ . وإذن فإنه بجب علي ۗ ان أصطنع نفسي من حيث اني مُدرك بواسطة الطرف الثــالث كجزء لا يتجزأ من ﴿ الْهُمْ ۚ ﴾ . وهذا ﴿ الْهُمْ ۚ ﴾ المصطنّع بواسطة ذاتيته بوصفه معناه - بالنسبة - إلى - الغير يصبح هو د النحن ، . والشعور التأملي لا يمكن ان يدرك هذا والنحن ، وظهوره يتطابق مع الهيار والنحن، ؛ وماً هو - لذاته يتخلص ويضع هوهويته ضـــد الآخرين . وينبغي ان نتصور في الواقع ان الانتساب إلى النحن ^ الموضــوع يستشعر أصلاً" كاستلاب أشد ّ جذرية لما هو ⁻⁻ لذاته ، لأن هذا ليس بعد فقط مرغماً على ان يصطنع ما هو بالنسبة إلى الغير ، بل وايضاً شمولاً ليس هـــو إياه ، وإن كان يؤلف جزءاً منه لا يتجزأ . وسلما المعنى فإن والنحن، تجربة مفاجئة للأحوال الإنسانية بوصفها خائضة بن الآخرين من حيث انها واقعة مشاهـَدة موضوعياً . والنحن [—] الموضوع، وإن كان مستشعراً بمناسبة تضامن عيني ومركز على هذا التضامن ﴿ وَسَأْكُونَ خَجَلَانَ تَمَامًا لأننا فوجئنا ونحن نتضارب) ، له معنى يتجاوز الظرف الخاص الذي فيه يستشعر والذي يهدف إلى الاشتمال على انتسابي كموضوع إلى الشمول الإنساني (ما عدا الشعور الخالص بالطرف الثالث) مُدر كا هو الآخر بوصفه موضوعاً. إنه يناظر إذن تجربة إهانة وعجز : والذي يستشعر انه يؤلف ، نحن ، مع سائر الناس بحس أنه لاصلى بين ما لا نهاية له من الموجودات القريبة ، إنه مُستكب جذرياً وبغير مغيث .

وبعض المواقف تبدو أصلح من غيرها لإثارة تجربة النحن . خصوصاً، العمل المشترك : فحين يستشعر عدد كبير من الأشخاص انهم يلاحظهم شخص ثالث بينًا هم يشتغلون بالتضامن في عمل واحد ، فسإن معنى الموضوع الذي يصنعونه يحيل الى الجاعة العاملة بوصفهم نحن . فالحركة التي اقوم بها والتي يتطلبها التركيب المطلوب لا معنى لهــــا إذا سبقتها حركة جاري وتلتها حركة اخرى من عــامل آخر . فينتج عـــن هذا شكل من ﴿ النحن ﴾ أيسر ، لأن مقتضى الموضوع نفسه وإمكانياتـــه ومعامل مضادته هي التي تحيل الى النحن " الموضوع الخاص بالعال . فنستشعر بعضنا بعضاً إذن كمدركن بوصفنا و نحن ، خلال و موضوع مادي و مطلوب صنعه ، . والمادية تضع خاتمها على جاعتنا المتضامنة وونحن، نظهر لأنفسنا كجهاز آلي وتكنيكي من وسائل لكل منهـا مكانها المعن وفقاً لغاية . لكن إذا بدت بعض المواقف هكذا أصلح تجربياً لانبشاق النحن ، فينبغي الا يغيب عن نظرنا ان كل موقف إنساني ، لما كان انخراطاً في وسط الآخرين ، فانه أيستشعر كنحن منذ ان يظهر الطرف الثالث . فإذا مشيت في الشارع ، خلف ذلك الرجل الذي لا أراه إلا من الخلف ، فإن بيني وبينه أقل درجة من العلاقــة التكنيكية والعملية الِّي بمكن تصورها . وع ذلك ، يكفي ان يراني إنسان ثالث ، وينظر الطريق ، وينظره حتى أكون مرتبطًا به بواسطة تُفسامن النحن : نحن نتمشى الواحد وراء الآخر في شارع بلوميه ، في صباح يوم من شهر يوليو . ثمَّ داثها وجهة نظر منها كاثنات لذاتها مختلفة عكن ان تتوحد بنظرة في النحن . وبالمثل ، كما أن النظرة ليست إلا التجملي العيني

للواقعة الاصلية لوجودي بالنسبة إلى الغىر ، فكذلك انــــا استشعر نفسى موجوداً بالنسبة إلى الغير خارج كل ظهور فردي لنظرة ، وبالمثل ليس من الضروري ان تحجرنا نظرة عينية وتنفذ فينا حتى نستطيع ان نستشعر أنفسنا ملجين خارجاً في نحن . ويكفي ان يوجد الشمول – المجرد – من الشمول : ﴿ الإنسانية ﴾ لتستشعر كثرة ما من الافراد انها مثل انسبة إلى كل او جزء من سائر الناس ، سواء كان هؤلاء الناس حاضرين (بلحم وعظم) او كانوا حقيقيين لكنهم غاثبون . وهكذا استطيع دائمــــاً ان ادرك نفسي ، في حضرة او غيبة الطرف الثالث ، كهوهوية خالصة او ملجاً في نحن . وهذا يقودنا الى بعض « النحن » الحاصة، خصوصاً الى النحن المسمى باسم « الشعور بالطبقة » (الشعور الطبقي) . إن الشعور بالطبقة هو اصطناع لنحن من نسوع خاص ، بمناسبة موقف جاعي اوضح تركباً مما هي الحال في العادة . ولا بهمنا كثيراً ان نحدد هذا الموقف ؛ وانما الذي بهمنا فقط هو طبيعة و النحن ، في الاصطناع assomption . فإذا انقسم المجتمع ، مسن حيث تركيبه الاقتصادي او السياسي ، إلى طبقات مستبد بهما وطبقات مستبدّة ، فان موقف الطبقات المستبدّة يقدم الى الطبقات المستبد بها صورة طرف ثالث مستمر ينظر فيها ويعلو عليها محريته . وليست قساوة العمل ، وانخفاض مستوى المبيشة ، او الآلام المعاناة هي التي تكوَّن المجموعة المستبد بها على هيئة طبقــة ؛ والتضامن في العمل يمكن ــ وسنرى ذلك في الفقرة التالية ــ ان يكوّن على هيثة «نحن» ــ ذات الجاعة العاملة من حيث ان هـــــــــــــــــ مها يكن معاميل مضادة الاشياء ــ تستشعر نفسها عالية على الموضوعات التي في داخل العالم صوب غاياتها الحاصة ؛ ومستوى المعيشة أمرٌ نسبيٌ تماماً يقدُّر تقديراً متفاوتاً وفقاً للظروف (ویمکن ان یُعانی او یُقبل او یطالب بــه باسم مثل اعلى مشترك) ؟ والآلام المعاناة ، إذا نظر إليها في ذاتها ، تعمل

بالاحرى على عزل الاشخاص الذين يتألمون منها على تجميعهم ، إذ هي عموماً مصادر للنزاع . وأخيراً فإن المقارنة البسيطة المجردة الستى بمكن اعضاء الجاعة المستبد بها بين قساوة احوالهم وبين الامتيازات التي تنعم ما الطبقات المستبدّة ، هذه المقارنة لا عكن ان تكفى ، بأي حال من الاحوال ، لتكوين شعور بالطبقة ؛ وقصارى ما تفعله ان تثير غيرات فردية او انواعاً من اليأس جزئية ؛ وليست لهـا إمكانية التوحيد وجعل كل واحد يصطنع التوحيد . لكن مجموع هذه الخصائص ، من حيث أنه يكو "ن حال الطبقة المضطهدة ، ليس فقط 'معانى او مقبولا" . ومع ذلك فن الحطأ ايضاً ان يقال إنه تدركه الطبقة المضطهدة على انه مفروض من الطبقة المضطهيدة؛ ولا بد من وقت طويل، على العكس، من اجل بناء ونشر نظرية في الاضطهاد. وهذه النظرية لن تكون لها اية قيمة تفسيرية:. والواقعة الاولى هي ان عضو الجاعة المضطهكة ،الحائض بوصفه مجرد شخص ، في منازعات اساسية مع اعضاء آخرين من نفس الجاعة (حب، كراهية، تنافس في المصالح وتعارض، الخ ...) يدرك حالته وحالة سائر اعضاء هذه الجاعة على انها منظورة ومفكر فيها بواسطة شعورات تفلت منه وتند" عنه . و « المولى » (سيد الاقطاع) ، و د السيد الاقطاعي ۽ ، و د البورجوازي ، او د الرأسمالي ۽ يبدون ليس فقط كأقوياء يتحكمون ويأمرون ، بل وايضاً ، وقبل كل شيء كأطراف ثالثة ، أي اولئك الذين هم في خارج الجاعـــة المضطهـَدة والذين من اجلهم هذه الجاعة توجـــد . فـــإذن بالنسبة إليهم وفي حريتهم توجد حقيقــة الطبقة المضطهَّدة . وهــم بجعلونهـــا تتولد بنظرتهم . ولهم وبهم تنكشف هوية حمالي وحمال المضطهكين الآخرين؛ وبالنسبة إليهم اوجاً. في موقف منظَّم مع آخرين، وممكناتي بوصفها ممكنات ــ ميتة تتساوى تمامــاً مع ممكنات الآخرين ؛ وبالنسبة اليهم انا عسامل ، وفي وبواسطة كشفهم كغير ِ ۖ نظرة ۗ أشعر بنفسي واحداً من بين آخرين . ومعنى هذا انني اكتشَّف و النحَّن ، السَّديّ أدرج فيه أو ، الطبقة ، في الخارج ، في نظرة طرف ثالث ، وهذا الاستلاب الجاعي هو الذي أصطنعه وأنا أقول : « نحن ، . ومن وجهة النظر هذه ، فإن امتيازات الطرف الثالث و ﴿ أَتَمَالُنَا ﴾ ، و ﴿ بلايانا، ليس لها أو لا غير قيمة دلالة ؛ إنها تدل على استقلال الطرف الثالث بالنسبة الينا ؛ وتصور لنا بوضوح استلابنا ؛ وكما أنها مع ذلك قســد تحمُّلت ، وخصوصاً لما كان شغلَّنا وتعبنا قد عونيا،فانه من خلال هذا الألم المعانى أستشعر وجودي [—] منظوراً [—] كشيء [—] خائض [—] في [—] شمول - للأشياء . وابتداء من تألمي وشقائي أكون مدركاً جاعياً مع الآخرين بوسط طرف ثالث ، أعنى ابتداءً من مضادة العالم ، وابتداءً من وقائعية - حالتي . وبدون الطرف الثالث ، مها تكن مضادة العالم، لكنت أدرك نفسي كعلو ظافر ؛ ومع ظهور الطرف الثالث ، أستشعر نحن مدر كن ابتداء من الأشياء وكأشياء قهرهـــا العالم . وهكذا الطبقة المقهورة تجدُّ وحدَّمها كطبقة في المعرفة للطبقة القاهرة عنهــــا ، وظهور الشعور بالطبقة لدى المقهور يناظر اصطناع النحن 🦰 الموضوع في الحجل. وسنرى في الفقرة التالية ، ما عسى ان يكون « الشعور بالطبقة ، بالنسبة إلى عضو في الطبقة القاهرة . وما بهمنا هنا ، على كل حال ، وما يدل عليه المثل الذي اخترناه ، هو ان تجربة النحن – الموضوع تفترض تجربة الوجود " للغير التي ليست هي غير حالة من احوالهــــا الأكثر تعقيداً ، ولهذا تلخل ، بوصفها حالة جزئية ، في إطار اوصافنا السابقة . على انها تنطوي في داخلها عـــلى قوة تحلُّل ، لأنها تنقدح بالحجل ولأن ﴿ النحن ﴾ ينهار منذ ان يطالب ما هو " لذاته مهوهويته الهوهوية ليست غبر طريقة ممكنة القضاء عـــلى النحن ⁻⁻⁻ الموضوع .

واصطناع النحن ، في بعض الأحسوال القوية التركيب ، مثل الشعور بالطبقة ، يتضمن مشروع ً: لا التخلص من النحن باستثناف فردي للهوهوية ، بل بتخليص النحن كله بواسطة الموضوعية وذلك بتحويله إلى نحن - ذات . فالأمر ، في الحق ، يتعلق بنوع من المشروع الذي وصفناه من قبل لتحويل الناظر إلى منظور ؛ وهو الانتقال العادي من أحد الموقفين الأساسيين الكبيرين لما هو - لذاته إلى الموقف الآخر ، ذلك أن الطبقة المقهورة لا عكن، في الواقع ، أن تؤكد ذاتها كنحن --ذات إلا بالنسبة إلى الطبقة القاهرة وعلى حساب هذه ، أعني بتحويلها إلى و مم موضوعات ، بدو رهـا . اللهم إلا أن الشخص ، المنخرط موضوعياً في الطبقة ، لهدف إلى جر " الطبقة كلها في وبواسطة مشروعه في الإعادة . وبهذا المعنى فان تجربة النحن - الموضوع تحيل الى تجربة النحن – الذات ، كما تحيلني تجربة وجودي – موضوعاً – للغير إلى تجربة الوجود ^ الموضوع ^ للغير ^ بالنسبة ^ إلي". وبالمثل سنجد فيا يسمى باسم و نفسانية الجاهير ، حيات جاعية (البولانجية ، الخ) هي شكل خاص من أشكال الحب : فالشخص السذي يقول و نحن ، يستأنف حينتذ ، في داخــل الجمهور ، المشروع الأصلي للحب ، لكن ذلك ليس بعد ُ لحسابه الخاص ؛ بل يطلب الى طرف ثالث انقاذ المجتمع كله في موضوعيته عينها ، مضحياً في ذلك محريته . وهنا كما فيما سبق ، الحب المخدوع يقود الى المازوخية (تعذيب الذات) . وهذا ما يشاهك في الحالة التي فيهما تتقلب في العبودية وتطالب بأن تعامل كموضوع . والأمر هنا ايضاً انما يتعلق بمشروعات فردية عديدة لناس في الجمهور : لقد تشكل الجمهور كجمهور بواسطة نظرة الزعم أو الحطيب ؛ ووحدته وحدة " موضوع" يقرأها كل فرد من أفراده في نظرة الطرف الثالث الذي يسيطر على الجمهور،

وحينئذ يضع كل فرد مشروع ضياعه في هذه الموضوعية ، وتخليّه تماماً عن هوهويته كيلا يكون بعد غير أداة في يد الزعم . لكن هذه الأداة التي يريد أن يذوب فيها ليست بعد ما هو المنات الشخصي البسيط الحالص الحاص به بل الشمول الموضوعي الجمهور . ومادية الجمهور الماثلة وحقيقته العميقة (وان كانتا فقط مستشعرتين) فاتنتان لكل فرد من أفراده ، وكل واحد يقتضي ويطالب بأن يُغْرَق في الجمهور الأداة بواسطة نظرة الزعم ا .

وفي هذه الاحوال المختلفة شاهدنا دائماً النحن الموضوع يتشكل ابتداء من موقف عيني غاص فيه جزء من الشمول المجرد من الشمول والمتداء من موقف عيني غاص فيه جزء من الشمول المجرد من الشمول وابتداء من نظرة الآخرين نصطنع أنفسنا كنحن . لكن هذا يتضمن انه يمكن وجود مشروع مجرد غير قابل للتحقيق خاص عا هو للاسترداد صوب شمول مطلق لذاته ولكل الآخرين . وهذا المجهود في الاسترداد للشمول الإنساني لا يمكن ان يوجد دون وضع وجود طرف ثالث ، متميز مبدئياً عن الإنسانية وفي نظره هي كلها موضوع . وهذا الطرف الثالث ، غير القابل للتحقيق ، هو فقط موضوع التصور الحد للغيرية . وما لا الثالث ، غير القابل للتحقيق ، هو فقط موضوع التصور الحد للغيرية . عكن ، في اية حالة ، ان يدخل في مشاركة مع تجمع إنساني ما ، العرف الثالث الذي بالنسبة اليه لا يمكن اي آخسر ان يتشكل كطرف المعرف المعارف رهو عينه تصور الوجود الناظر الذي لا يمكن ان يتميز ثالث ، وهذا التصور هو عينه تصور الوجود الناظر الذي لا يمكن البدأ ان يكون منظوراً ، اعني مع فكرة الله . لكن الله لما كان يتميز بأنه الغياب الجذري ، فإن السعى لتحقيق الإنسانية بوصفها و نحن »

 ⁽¹⁾ راجع الاصول المدينة لرفض الهوهوية . أن ما هو -- لذاته يرفض أن يطفو في الفلق خارج النحن .

يتجدد باستمرار وينتهي دائماً بالإخفاق . وهكذا نجيد ان و النحن و ذا النزعة الإنسانية ... من حيث هو نحن موضوع ... يعرض نفسه على خل شعور فردي كمثل أعلى من المستحيل الوصول اليه ، وان كان كل إنسان يحتفظ بوهم القدرة على الوصول اليه بالتوسيع المتوالي لدائرة الجاعات التي ينتسب اليها ، وهذا و النحن و ذو النزعة الانسانية يظل تصوراً أجوف خاوياً ، وإشارة خالصة الى امتداد ممكن للاستعال العادي لنحن . وفي كل مرة نستخلم فيها الدو نحن و بهذا المعنى (للدلالة على الإنسانية المعادية ، كتحديد معنى (او انجاه) على الإنسانية المعاطئة ، لتحديد معنى (او انجاه) موضوعي للتاريخ ، يُعد الانسان موضوعاً ينمي قواه) نحن نقتصر على موضوعي للتاريخ ، يُعد الانسان موضوعاً ينمي معاناتها في حضرة الطرف الاشارة الى نوع من التجربة العينية التي ينبغي معاناتها في حضرة الطرف التالث المطلق، اي الله . وهكذا فإن التصور الحدي للإنسانية (مثل شمول النحن مضايف للآخر ،

ب) النحن ... الذات :

ان العالم هو الذي يعلن لنا انتسابنا الى جهاعة - ذات ، خصوصاً الوجود في عالم الموضوعات المصنوعة . وهذه الموضوعات قسد صنعت بواسطة ناس من اجل أنفسهم ، أعني من اجل علو عبر متفرد وغير معدود يتطابق مع النظرة اللامهايزة التي سميناها من قبل باسم و الناس ، مهارت العامل - المستعبد او غير المستعبد - يعمل في حضرة علو غير مهايز وغائب ، يقتصر على ان يرسم في الخواء إمكانياته الحرة على الموضوع المصنوع . وفي هذا المعنى ، فإن العامل ، مها يكن ، يستشعر في العمل وجوده - أداة بالنسبة الى الغير ؛ والعمل ، ان لم يقصد به

فقط الأغراض الحاصة بالعامل ، هو نوع من الاستلاب. والعلو المستلب هو المستهلك ، اعنى « الناس » الذين يقنصر العامل على تعرف مشروعاتهم مقدماً. فحن استعمل موضوعاً مصنوعاً فإني أجد عليه مجمل علوي: انه يدلني على الحركة التي يتبغي عليَّ القيام بها ، فعلي ان أدير ، او اضغط أو أسحب او ادفع . على ان الأمر هنا أمر آمر افتراضي ، انه يحيلني الى غاية هي ايضاً من هذا العالم : إذا أردت ان أجلس ، وإذا أردت ان أفتح العلبة ، الخ . وهذه الغاية ، نفسها ، كانت مقدرة من قبل ، في تشكيل الموضوع ، كغاية موضوعة بواسطة علو ما . وهي تنتسب الآن الى الموضوع بوصفه إمكانيتها الأخص . وهكذا من الصواب ان الموضوع المصنوع يعلن عني لنفسي كـ « ناس » ، اي يحيـــل إليَّ صورة علوي بوصفها صورة علو ً ما . وإذا تركت إمكانياتـــي تجري بواسطة الأداة مشكّلة على هذا النحو ، فإني أستشعر نفسي علواً ما : فللذهاب من محطة مــــــرو « الثروكاديرو » الى محطة مترو « سفر – التغيير مقدر مقدماً ومشار اليه في الحرائط ، الخ ، فإذا غيرت الحط ني عطـة « لاموت ــ بيكيه » ، فإني أنا « الناس » الذي يغيرون . صحيح أنني اتميز من كل راكب مثرو سواء بالانبثاق الفردي لوجودي وبالغايات البعيدة التي أستهدفها . لكن هذه الغايات النهائية هي فقط في أَفْتَي فَعَلَى . وغاياتي القريبة هي غايـــات ﴿ النَّاسِ ﴾ ، وأُدرُك نفسي كَمَابِلِ للاستبدال بأي إنسان آخر من جبراني . وبهــــذا المعنى ، نحن نفقد فرديتنا الحقيقية ، لأن المشروع الذي هو نحن هو المشروع الذي هو الآخرون . وفي بمر المترو هذا ، لا يوجد غير مشروع واحــــد أحد ، مسجل في المادة منذ وقت طويل ، وفيه ينصب علو حي غير متميّز . وبالقدر الذي به أحقق نفسي في الوحدة كعلو مــا ، فليس

عندي غبر تجربة الوجود - غير المتميز ﴿ إِذَا كُنْتُ وَحَدَي فِي غَرْفَتِي وفتحت علبة محفوظات بمفتاح ملاثم) ، لكن إذا ألقى هذا العلو غبر المتميّز بمشروعاته في ارتباط مع علوات اخرى مستشعرة كحضورات فعلية وممتصَّة كذلك في مشروعات ما هي مشروعاتي ، حينشـــذ أحقق مشروعي كواحد بنن آلاف المشروعات الماثلة المقترحة بواسطة علو غىر متميز ، حينئذ تكون عندي تجربة علو مشترك وموجَّه الى هدف اوحد، أنا لست غر حالة خاصة زائلة منه ؛ وأدرج نفسي في التيار الانساني الكبير الذي بجري في ممرات محطة مترو و لاموت بيكيه _ جرنيل ، باستّمرار ومنذَّ ان كان هناك مترو . لكن ينبغي ان نلاحظ : ﴿ أُولا ۗ ﴾ إن هذه التجربة من نوع نفساني لا أنطولوجي . ولا تناظر أبداً توحيداً فعلياً للكاثنات التي - لذاتهما التي ننظر فيها . ولا تأتي من تجربسة مباشرة لعلوها من حيث هي كذلك (كيا في الوجود ــ المنظور) ، بل الدافع اليها هو الإدراك المزدوج المموضيع للموضوع المعلو بالاشتراك والأجسام التي تحيط بجسمي . خصوصاً وان كوني منخرطاً مع الآخرين في إيقاع مشترك أعمل على توليده هو دافسع وباعث قوي كي أدرك نفسي خائضاً في نحن - ذات. وهذا هو معنى السير الايقاعي للجنود؛ وهو ايضاً معنى العمل الايقاعي للفرق العاملة معاً . وينبغي أن نلاحظ انه في هسذه الحالة يصدر الايقاع مني ُحراً ، انــه مشروع أحققه بعلوي ، وهو يؤلف مستقبلاً مع حاضر وماض ، في منظور تكرار منتظم ، وأنا الذي أنتج هــــلّـا الإيقاع ؛ وفي نفس الوقت يذوب مع الايقاع العام للعمل أو السير للجاعة العينية التي تحيط بسي ، ولا يكتسب معناه إلا بهسا ، وهذا ما استشعره ، مثلا ، حمن يكون الإيقاع الذي أتخذه و في غير محله ، . ومع ذلك فإن تغطية إيقاعي بواسطة إيقاع الآخرين ُيدرَك وجانبياً ، ؛ ولا أستخدم كأداة الايقاع الجاعي ، ولا أتأمله ــ بالمعنى الذي به أتأمل مثلاً راقصتن

على منصة المسرح ــ انه محيط بني ومحملني دون ان يكون و موضوعًا ، بالنسبة اليه ، ولا أعلو عليه الى إمكانياتي الحاصة ، بل أصب علو ي في علوه ، وغايثي الحاصة ـ انجاز هذا العمل ، الوصول الى مكان معين – غاية للناس لا تتميّز من الغاية الحاصة بالجاعة . وهكذا فإن الايقاع الذي أولَّده يولد على ارتباط بنفسي وجانبياً كإيقاع جاعي ؛ انه إيقاعي انا بالقدر الذي به هو إيقاعهم ، وبالعكس . وهـــذا هو باعث تجربة النحن - الذات ، انه في النهاية ايقاعنا نحن . لكن هذا لا يمكن ان يكون ، كما هو مشاهد ، إلا إذا كنت أشكل نفسي ، يقبول غاية مشركة وآلات مشركة ، كعلو غبر متميّز بنبذ غاياتي الشخصية وراء الغايات الجاعية المنشودة حالياً . وهكذا ، بدلاً من انه في تجربة الوجود 🗀 للغبر ، انبثاق ُ بعدْ وجود عيني وحقيقي هو الشرط ي التجربة نفسها ، فإن تجربة النحن - الذات حادث نفساني ذاتي في شعور فردي ، يناظر تغييراً باطناً في تركيب هذا الشعور، لكنه لا يظهر على أساس علاقة أنطولوجية عينية مع الآخرين ولا يحقق أي و وجود صمع ، . بل الأمسر يتعلق فقط بطريقة للشعور بنفسي في وسسط الآخرين . ولا شك في ان هذه التجربة بمكن ان مُنشد كرمز لوحدة مطلقة ميتافيزيقية لكل العلوات ، ويبدو ، في الواقع ، انها تقضي على النزاع الأصلي للعلوات بجعلها تنمو نحو العالم، وبهذا المعنى فإن النحن ـــ الذات المثالي سيكون النحن لإنسانية تسود الأرض. لكن تجربة النحن تبقى في ميدان علم النفس الفردي وتبقى مجرد رمز للوحدة المنشودة للعلوات، وهي ليست في الواقع إدراكاً جانبياً فعلياً للذاتيات من حيث هي كذلك بواسطة ذاتية فردية ، بل الذاتيات تبقى خارج المتناول ومفصولة جذرياً . لكن الأشياء والأجسام والتصريفات المادية لعلوي هي التي شهيثني لإدراكها بوصفهما مطوًّلة ومسنودة بواسطة العلوات الأخرى ، دون ان أخسرج عن نفسي ولا ان نخرج الآخرون منها ، وأتعسلم انبي أكون جزءاً من « نَحَن » بواسطة العالم . ولهذا فإن تجربتي للنحن ⁻⁻ الذات لا تتضمن أي تجربة مشامهة ومضايفة لدى الآخرين ، ولهذا فإنهما غير مستقرة ، لأنها تفترض تنظيات خاصة في وسط العالم وتختفي مع هذه التنظيات . والحق ان في العالم عدداً هاثلاً من التشكيلات التي تشير إلي كفلان ما quetconque ، أولا كل الأدوات ، من الآلات بالمعنى الحقيقي حتى الأبنية (العارات) بمصاعدهـــا الكهربية ومواسير الميـــاه او الغاز ، والكهرباء ، ماريّن بوسائل النقل ، والمحلات ، الخ . وكل واجهة وكل فترينة تحيل إلي عورتي كعلو غير متميّز . وفضلا عن ذلك ، فإن العلاقات المهنية والتكنيكية للآخرين معي تعلن عني كفلان مـــا : فبالنسبة الى نادل (جرسون) المقهى ، أنا الزبون ؛ وبالنسبة الى قاطع التذاكر ، أنا راكب المترو . وأخيرًا الحادث الذي يقع في الشارع فجأة أمام شرفة مقهى أنا جالس فيه يدل عليَّ بوصفي مشاهداً مجهول الاسم و ﴿ نَظْرَةً بِجُعْلُ هَذَا الْحَادَثُ مُوجُودًا كَخَارِجٍ ﴾ . وكذلك مجهوليسة المشاهد الذي تدل عليه المسرحية التي أشاهدها او معرض اللوحات الذي أتفرج عليه . وصحيح انني أجعل نفسي فلاناً ما حين أجرب احذية او افتح زجاجة او ادخل في مصعد كهربي او أضحك في المسرح . لكن تجربة هذا العلو غير المتميّز هي حادث باطن لا يعني أحـــداً غيري . وبعض الظروف الحاصة الآتية من العالم يمكن ان تضيف إليها الانطباع بأني ، نحن ، لكن الأمر لا يمكن ان يتعلق إلا بانطباع ذاتي خالص لا يهم غيري .

و و ثانياً ، تجربة النحن ألذات لا يمكن ان تكون أولية ، ولا يمكن أن تشكلً موقفاً أصلياً تجاه الآخرين ، لأنها تفترض ، عسلي العكس ، من أجل ان تتحقق ، اقراراً سابقاً مزدوجاً لوجود الغير . أولاً الشيء المصنوع لا يكون كذلك إلا إذا أحال إلى منتجن صنعوه

وقواعد استعال حددها الآخرون . وتجاه شيء حي وغير مصنوع ، أحدَّد أنا طريقة استماله وأحدد له بنفسي استعالاً جديداً (مثلاً إذا استعملت حجراً كمطرقة) فإن لدي شعوراً لا - وضعياً بشخصى ، اعني بهوهويني ، وغاياتـــي الحاصة وقلىرتي الحرة على الاخــــــــراع . وقواعد الاستعال ، و « طرق الاستعال ، الخاصة بالاشياء المصنوعة ، وهي في وقت واحد ثابتة ومثالبة كأنهـــا حومات tabous ، تضعني بتركيب جوهري في حضرة الغبر ، ولأن الغبر يعاملني كعلو غبر متميّز اللوحات الاعلانية الكبيرة التي تعلو أبواب محطة ، وصالة انتظار ، التي كتب فيها : ٥ خروج ، او ٥ دخول ، او تلك الاصابع المشرة المرسومة على الاعلانات والتي تشير الى مبنى او اتجاه . فالامـــر ايضاً امر اوامر افتراضية . لكن تشكيل الامر يشف بوضوح عن الغمير الذي يتكلم ويوجّه الكلام مباشرة إليَّ أنا . نعم ان العبارة المطبوعــة موجَّهة إليَّ أنا ، وتمثل تبليغاً مباشراً من الغير إليَّ أنا : فأنا مقصود. لكن إذا كان الغير يقصدني فذلك من حيث اني علو عبر مهايز. ومن هنا ، فإني إذا خرجت من الناحية المكتوب عليها ﴿ خروج ، فإني لا استخـــدم حربتي المطلقة في مشروعاتـــي الشخصية : ولا أشكل أداة بالاحتراع ، ولا اتجاوز المادية الحالصة للشيء الى ممكناتي ، لكن بـين الموضوع وبيني اندس" علو" إنساني يقود علوي ، فالموضوع قد تأنَّس humanisé ، ويعني و الملكوت الانساني ۽. و و الخروج ۽ ــــ إذا ما وليس معامل المضادة فيه او فائدته الظاهرة هي التي تعيّنه خروجـــــــأ . وانا لا اطبع الموضوع نفسه ، حين استخدمه ، خروجاً ،: بل اكيَّـف نفسي مع النظام الإنساني ، واعترف ــ بواسطة فعلى نفسه ــ بوجود الغير ، وأقيم حواراً مع الغير . وكل هذا قد قاله هيدجر فأجاد جداً. لكن النتيجة التي نسي ان يستخلصها هي انه ، حتى يظهـــر الموضوع كشيء مصنوع ، لا بد ان يعطى الغير أولا على نحو من الانحــاء . ومن لا يكن عنده بالفعل تجربة الغير لا يمكنه ابداً تمييز الشيء الموضوع من المادية البحتة لشيء غير مصنوع . وحتى لو استعمله وفقاً لطريقة الاستعال التي قدرها الصانع ، فإنه سيخترع من جديد طريقة الاستعال المم عليها باللفظ و خروج ، دون قراءة المكتوب او معرفة لغته هو المعلم عليها باللفظ و خروج ، دون قراءة المكتوب او معرفة لغته هو كالمجنون الذي ذكره الرواقيون ، والذي يقول : « النهار طالع ، في رائعة النهار ، لا نتيجة لمشاهدة موضوعية ، بل بسبب العوامل الباطنة في جنونه . فإذا كان الشيء المصنوع يحيل الى الآخرين ، وبهـــذا الى علوي غـــر المتميّر ، فذلك لأني اعرف الآخرين . وهكذا تجربـــة علوي غـــر المتميّز ، فذلك لأني اعرف الآخرين . وهكذا تجربـــة تجربة النوية خاضعة .

لكن ادراك الذات ، كما رأينا ، بوصفها علواً غير متميّز ، اعني الواقع كتمثيل خالص و المنوع الإنساني ، ، ليس بعد إدراكاً للذات كتركيب جزئي لتحن خات . فلا بد من اجل هذا ان يكشف نفسه كلملان ما في داخسل تيار إنساني ما . إذن لا بد ان يكون محاطساً بالآخرين . وقد رأينا ايضاً ان الآخرين لا يُستشعرون ابداً كذوات في هذه التجربة ، ولا ان يُدر كوا كموضوعات . انهم ليسوا موضوعين بأي حال : صحيح انني ابدأ من وجودهم الواقعي في العالم ومن إدراك الهمالم . لكنني لا ادرك ايضاعياً وقائعيتهم او بوادرهم : إن في شعوراً جانبياً غير إيضاعي لأجسامهم كمضايفات لجسمي ولأفعالم بوصفهسا متفتحة في ارتباط مع افعالي ، حتى إنني لا أستطيع ان احدد هل هي متفتحة في ارتباط مع افعالي ، حتى إنني لا أستطيع ان احدد هل هي افعالي التي تولد افعالم ، او افعالهم هي التي تولد افعالي . وتكفي

هذه الملاحظات القليلة لتفهيم ان تجربة النحن لا يمكن ان تعطيني اصلاً معرفة بالآخرين اللين يؤلفون جزءاً من النحن ، بوصفهم آخرين . بل على العكس ، لا بد ان يكون هناك أولا بعض العلم عا هو الغير كيا يمكن تجربة لعلاقاتي مع الغير ان تتحقق على شكل و وجود مع ع. و و الوجود مع ع هو وحده سيكون مستحيلاً بدون الاقرار السابق عا هو الغير: أنا وأكون مع من ، ليكن ، لكن مع من ؟ وفضلاً عن ذلك ، فحق لو كانت هذه التجربة عينياً هي الأولى ، فنحن لا غير متميز بالكلية الى تجربة اشخاص مفردين . ولو لم يكن الغير معطى من ناحية اخرى، فإن تجربة النحن ، وهي تتحطم ، لا تولد إلا إدراك موضوعات T آلات خالصة في العالم المحوط بعلوي .

وهذه الملاحظات القليلة لا تدعى استقصاء أطراف مسألة و النحن و إنما تقصد فقط إلى بيان أن تجربة النحن الفات ليست لها أية قيمة في الكشف الميتافيزيقي ؛ بل تتوقف توقفاً وثيقاً على عتلف أشكال ما هو للائته وليست غير إغناء تجربي للبعض منها . وإلى هذا ينبغي أن نعزو عدم الاستقرار الفظيع لهذه التجربة . إنها تجيء وتختفي على حسب الهوى ، وتتركنا في مواجهة موضوعات أخرى أو و ناس و ينظرون الينا . وهي تظهر كتهدئة وقتية تتشكل في داخل النزاع نفسه ، لا كحل بين الذوات شعوراً بنفسه كذاتية موحدة . ومثل هذا المثل الأعلى لا يمكن بين الذوات شعوراً بنفسه كذاتية موحدة . ومثل هذا المثل الأعلى لا يمكن جزئية نفسانية عضة . وهذا المثل الأعلى هو نفسه يتضمن الإقرار بنزاع جزئية نفسانية عضة . وهذا المثل الأعلى هو نفسه يتضمن الإقرار بنزاع العلوات كحالة أصلية للوجود لفير . وهسذا هو ما يفستر مفارقة ظاهرية هي : وحدة الطبقة المقهورة (المضطهدة) ، الناشئة عن كونها شعرف نفسها كنحن موضوع في مواجهة و ناس و غير متميزين هم الطرف الثائث أو الطبقة القاهرة (المضطهيدة) ، وقد يميل المر

إلى الاعتقاد أن الطبقة القاهرة تدرك نفسها كنحن - ذات في مواجهة الطبقة المقهورة . ولكن ضعف الطبقة القاهرة هو أنها ، على الرغم مما لديها من أجهزة دقيقة وصارمة للضغط والإكراه ، فإنها ، في ذاتها ، في حالة فوضي عميقة . و « البورجوازي » لا يتحدد فقط كـ « إنسان اقتصادي ، مملك القدرة والامتياز المحدّد في داخل جاعــة من نمط خاص : بل يُنْعَت من الباطن بأنه شعور لا يقر ً بانتسابه إلى طبقة . ومركزه في الواقع لا يمكنه من إدراك نفسه خائضاً في نحن – موضوع بالاشتراك مع سائر أعضاء الطبقة البورجوازية . ومن ناحية اخرى فان طبيعة النحن _ الذات تتضمن أنه لا يقوم إلا بتجارب عابرة ليس لهــــا أهمية ميتافيزيقية . و 1 البورجوازي ، ينكر عادة الله توجد طبقات ، ويعزو وجود الدوليتاريا (طبقة الأجراء) إلى فعل المهيجن والمشاغبن، وإلى أحداث مؤلمة ، ومظالم يمكن علاجها باجراءات تفصيلية : ويؤكد وجود تضامن في المصالح بن رأس المال والعمل ، ويقابل تضامن الطبقة بتضامن أوسع هو التضامن القومي الذي فيه يندمج العامل ورب العمل في و وجود - مع ، Mitsein يقضي على النزاع . وليس الأمر هنا ، كما قيل مراراً ، أمر مناورة او رفض أحمّ لرؤية الموقف عــــلي وجهه الصحيح : لكن عضو الطبقة القاهرة يرى في مواجهته شيئاً شبيهاً بمجموع موضوعي هو ٥ مُهم " الذوات ، ، أعنى مجموع الطبقة المقهورة دون ان محقق في نفس الوقت اشتراكه في الوجود مسع ساثر أفراد الطبقة القاهرة : وهاتان التجربتان ليستا ابدآ متكاملتين ، بل يكفي في الواقع أن يوجد المرء وحده في مواجهة مجموعة مضطهَّدة لإدراكها كموضوع ۖ أداة ، وإدراك ذاته عــلى أنه سلب - باطن لهذه المجموعة ، أعنى كطرف ثالث محايد . وفقط حين تضع الطبقة المقهورة ، بواسطة التمرد أو الزيادة المفاجئة لقوتها ، نقول : حين تضع نفسها في مواجهة افراد الطبقة القاهرة ك ، ناس – نظرة ، فإنه حينئذ يشعر القاهرون أنهم 1 نحن 1 . لكن ذلك سيكون في الخوف والحجل وك 1 نحن [—] موضوع _{ك .}

وهكذا لا يوجد أي تماثل (سيمترية) بن تجربة «النحن الموضوع» وتجربة الده و نحن الموضوع» وتجربة الده و نحن أبعد في الوجود حقيقي ويناظر مجرد إغناء للتجربة الأصلية لما هو الغير ، والغير تجربة الفسائية تتحقق بواسطة شخص تاريخي ، غائص في كون مصنوع وفي مجتمع من نمط اقتصادي معين ، ولا تكشف عن شيء خاص ، بل هي تجربة حية erlebnis ذاتية محضة .

فيظهر إذن أن تجربة و النحن ، وإن كانت واقعية ، ليس من طبيعتها أن تعدل في نتائج أبحاثنا السابقة . هل يتعلق الأمر بالنحن الملوضوع ؟ إنه يتوقف مباشرة على الطوف الثالث ، أي على وجودي للغير ، ويتشكل عسلى أساس وجودي خارجاً بالنسبة إلى الغير . أو هل يتعلق الأمر بالنحن اللات ؟ إن هذه تجربة نفسانية تفرض ، على نحو أو آخر ، أن وجود الآخر من حيث هو كذلك قد كُشيف لنا . فعبنا أذن تبحث الآنية عن غرج من هذه المحرجة: العلو على الغير ، أو ترك الغير يعلو عليك . وجوهر العلاقات بسين العلو على الغير ، أو ترك الغير يعلو عليك . وجوهر العلاقات بسين المعورات ليس هو الوجود مم ، بل النزاع .

وعند نهاية هذا العرض الطويل لعلاقات ما هو " لذاته مع الغير اكتسبنا اذن هذه الحقيقة اليقينية ، وهي : ان ما هو " لذاته ليس فقط وجوداً ينبثق كإعدام لما هو " في " ذاته الدني هو هو وسلب باطن لما هو في " ذاته الله أيدرك من جديد بواسطة ما هو " في " ذاته وعمجر في " ذاته منذ ان يظهر الغير . وما هو " لذاته وحده عال على العالم ، انه اللاشيء يظهر الغير . وما هو " لذاته وحده عال على العالم ، انه اللاشيء الذي بواسطته توجد ها هنا أشياء . والغير بانبثاقه بهب لما هو " لذاته وجوداً " في " ذاته " في " وسط " العالم كثبيء بين الاشياء .

وهذا التشكيل لما هو في — ذاته بواسطة نظرة الغير هو المعنى العميق لاسطورة ميدوزا Meduse . وهكذا نكون قد حققنا تقدماً في محتنا : لقد أردنا ان محدد العلاقة الاصلية بن ما هو $\overline{}$ لذاته وما هو $\overline{}$ في محتنا . وتعلمنا أولاً ان ما هو $\overline{}$ لذاته كان إعداماً وسلباً جدرباً لما هو $\overline{}$ في $\overline{}$ ذاته ، والآن ، نحن نشاهد انه ، بسبب اسهام الغير وبدون اي تناقض ، هو كله في $\overline{}$ ذاته ، وحاضر في وسط ما هو $\overline{}$ في $\overline{}$ ذاته ، لكن هذا الوجه الثاني لما هو $\overline{}$ لذاته عمل خارجه : وما هو $\overline{}$ لذاته ، بطبعه ، هو الوجود الذي لا ممكن أن يتطابق مع وجوده $\overline{}$ في $\overline{}$ ذاته .

وهذه الملاحظات ربما تصلح ان تكون أساساً لنظرية عامة في الوجود هي الغاية التي نسعى اليها . ومع ذلك فن السابق لأوانه ان نشرع فيها : ولا يكفى ان نصف ما هو - لذاته بوصفه ملقياً فقط إمكانياته وراء الوجود " في " ذاتــه . فإلقاء هذه الإمكانيات لا محدد سكونيــــآ (استاتيكياً) شكل العالم : إنه يغيّر العالم في كل لحظة . ونحن إذا قرأنا هيلجر ، مثلاً ، ادهشنا ، من هذه الناحية ، عدم كفاية اوصافه التفسيرية herméneutiques . وإذا استعملنا مصطلحاته قلنا إنه وصف الآنية Dasein بأنها الموجود الذي يتجاوز الموجودات الى وجودهـا . والوجود هنا يعني المعني او طريقة وجود الموجود . وصحيح ان مـــا هو ^ لذاته هو الوجود الذي به الموجودات تكشف عن طريقة وجودها . لكن هيدجر بجر" ذيل الصمت على كون ما هو " لذائسه ليس فقط الوجود الذي يكو ّن انطولوجيا الموجودات ، ولكنه ايضاً الوجود الذي به تطرأ تغيرات موجودية ontiques على الموجود بمسا هو موجود ، وهذا الإمكان المستمر للفعل ، اي لتغيير ما هو `` في أنه في ماديته الموجودية ontique ، وفي و جسده ، (و لحمه ،) من البيّن انه يجب ان ُيعد خاصية جوهرية لما هو ــ لذاته ؛ وسهذه المثابة لا بد ان

يجد اساسه في علاقة أصلية بين ما هو ⁻⁻ لذاته وما هو ⁻⁻ في ⁻⁻ ذاته ، علاقة لم نوضحها حتى الآن . لكن ما الفعل ؟ ولماذا يفعل ما هو ⁻⁻ لذاته ؟ وكيف يمكنه ان يفعل ؟ تلك هي المسائل التي ينبغي علينا الآن ان نجيب عنها . ولدينا كل عناصر الإجابة : الإعدام ، الوقائعية والجسم ، الوجود ⁻⁻ للغير ، الطبيعة الخاصة بما هو ⁻⁻ في ⁻⁻ ذاته . ويخلق بنا ان نعيد سؤالها من جديد .

القيسمالابع

المِلكُ، الفِغْلُ، الوجُورُ

المِلْكُ ، الفعل ، الوجود

الملك ، والفعل ، والوجود: هي المقولات الأساسية للآنية (الوجود الانساني) . ويندرج تحتها كل سلوكات الإنسان . فان يعرف، مثلاً ، هو نوع من الملك . وهذه المقولات ليست بغسير ارتباط فيا بينها ، وكثير من المؤلفين قد ألحوا في توكيد هذه العلاقات ودراستها . ودني دي روجبون يوضح علاقة من هذا النوع حين يقول في مقالسه عن دي روجبون يوضح علاقة من هذا النوع حين يقول ألى رابطة من دون جوان : « لم يكن يكفي للملك » . وكذلك يشار الى رابطة من هذا النوع حين يشار إلى فاعل أخلاقي يعمل كي يصنع نفسه ويصنع نفسه كي يوجد (يكون) .

ومع ذلك فإن الميل المضاد للنزعة الجوهرية لما انتصر في الفلسفة الحديثة ، فإن معظم المفكرين حاولوا ان يحاكوا في ميدان السلوكات الإنسانية من من أسلافهم وضعوا في الفريساء الحركة البسيطة مكان الجوهر . والغاية من الأخلاق كانت لوقت طويل تزود الإنسان بالوسيلة للوجود . كان ذلك معنى الأخلاق الرواقية أو و أخلاق و اسبينوزا . لكن إذا كان وجود الانسان عجب أن يمتص في توالي أفعاله ، فإن الفاية من الأخلاق الكتتية هي المذهب الأخلاق العظيم الأول الذي وجلا المغل فإن الأخلاق الكتتية هي المذهب الأخلاق العظيم الأول الذي استبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للفعل . وأبطال قصة و الأمسل المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للفعل . وأبطال قصة و الأمسل المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للفعل . وأبطال قصة و الأمسل المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للفعل . وأبطال قصة و الأمسل المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للفعل . وأبطال قصة و الأمسل المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للفعل . وأبطال قصة و الأمسل المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للفعل . وأبطال قصة و الأمسل المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للفعل . وأبطال قصة و الأمسل المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للفعل . وأبطال قصة و الأمسل المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للمتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للمتبية المتبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للمتبدل الفعل بالوجود كانسان المتبدل الفعل بالوجود كليان المتبدل الفعل بالوجود كان و المتبدل الفعل بالوجود كان و المتبدل الفعل بالوجود كتبيمة عليا للمتبد المتبدل الفعل بالوجود كان و المتبدل المتبدل الفعل بالوجود كان و المتبدل المت

(لمالرو) هم في الغالب في ميدان الفعل؛ ومالرو ببين لنا نزاع الديموقراطيين الاسبان الشيوخ ، الذين لا يزالون يحاولون ان يكونوا ، مع الشيوعيين الدين تنحل أخلاقهم الى سلسلة من الالترامات المحددة المرسومة ، وكل واحد من هذه الالترامات يستهدف فعلا خاصاً . من الذي كان على صواب ؟ هل القيمة العليا للنشاط الإنساني فعل أو وجود ؟ وأياً ما كان الحل المتخذ ، فاذا سيصير المائك ؟ إن على الانطولوجيا أن تفيدنا في هذه المسألة ؛ بل إنه من واجباتها الجوهرية ، إذا كان ما هو للذاته والوجود الذي يتحدد بالفعل . ولهذا ينبغي ألا نختم هذا الكتاب دون أن نرسم في خطوط عامة دراسة الفعل بوجه عام ، والعلاقات الجوهرية بين أن يفعل ، وأن يوجد (يكون) وأن يملك .

الغصش لأالأول

الولجودُ ولِفعِل: الجِرْبني

١

الشرط الأول للفعل هو الحرية

من الغريب أن الناس كثيراً ما جادلوا في الحتمية (الجبرية) والحرية ، واستشهدوا بالشواهد لصالح كلا الرأين ، دون أن يحاولوا ، مقدماً ، ان يوضحوا الراكيب المتضمنة في فكرة الفعل نفسها . ذلك أن فكرة الفعل تعتوي على أفكار عديدة ثانوية علينا أن ننظمها ونرتبها فيا بينها : فأن يفعل هو أن يغير وجه العالم ، وأن يملك الوسائل لغاية ما ، وأن ينتج مركباً آلياً ومنظماً يحيث أنه بسلسلة من الارتباطات والتسلسلات ، التغيير في احدى الحلقات يؤدي إلى تغييرات في كل السلسلة ، وينتهي بأن يحدث نتيجة منتظرة ومقدرة . لكن ليس هذا بعد ما سهمنا . بل يخلق بنا ان نلاحظ أولا أن الفعل هـو من حيث المبدأ ذو قصد . فالمدخن الغافل الذي تسبب ، عن غفلة ، في تفجير بارود لم يفعل . في مقابل ذلك ، العامل المكلف بنسف ممر بالديناميت وأطاع الأوامر

المعطاة له قد فعل لما أثار الانفجار المقدَّر المنتظر : ذلك أنه كان يعرف ما يفعل ، أو إذا شئنا قلنا إنه حقق عن قصد مشروعاً واعياً . صحيح ان هذا ليس معناه أنه ينبغي أن يتنبأ المرء مقدماً بكل نتائج فعله : فالامبراطور قسطنطين لما استقر في بيزنطة لم يتنبأ مقدماً أنه سيخلق مدينة حضارة ولغة يونانيتن ، ظهورها سيؤدي فيما بعد الى انشقاق في الكنيسة المسيحية وإلى الاسهام في إضعاف الامراطورية الرومانية . ومـع ذلك فقد فعل بالقدر الذي به حقق مشروعه في امجاد مقر " جديد في المشرق للاباطرة . والتوافق بن النتيجة والقصد (النية) كاف هـــا هنا كي نستطيع التحدث عن فعل . لكن إذا كان لا بد أن يكون الأمر هكذا فإننا نشاهد أن الفعل يتضمن بالضرورة ،كشرط له ، الإقرار بأمر «منشود» ، أي بنقص موضوعي أو سلبية negatité . والنية في امجاد منافسة لروما لا يمكن أن تأتي إلى قسطنطين إلا من ادراك نقص موضوعي : إن وثنية بعمق ، عدينة مسيحية تنقص الآن . فانجاد القسطنطينية لا يفهم كلهعل إلا إذا كان تصور مدينة جديدة قد سبق أولاً الفعل نفسه ، أو على الأقل ، هذا التصور استُخدم فكرة تنظيمية لكل الاجراءات التالية. لكن هذا التصور لا عكن أن يكون الامتثال الخالص للمدينة بوصفها مُكنة . إنه يدركها في خاصيتها الجوهرية وهي أن تكون ممكناً مرغوباً وغير متحقق . ومعنى هـــذا أنه منذ تصور الفعل استطاع الشعور أن ينسحب من العالم المليء الذي هو شعور به وان يترك الوجود من أجل أن يرسى صراحة على بر" اللا" وجود . وطالما كان ما يوجد يُعتبر فقط في وجوده ، فإن الشعور محال باستمرار من الوجود إلى الوجود ، ولا يستطيع أن بجد في الوجود باعثاً على اكتشاف اللا 🖰 وجود . والنظام الامبراطوري ، من حيث أن روما عاصمته ، يعمل انجابياً وعسلي نحو واقعى معين يمكن الكشف عنه بسهولة . فهل يقال ان الضرائب كانت لا تستوفى ، وأن رومسا لم تكن بمأمن من الغارات ، وأن موقعها الجغرافي ليس الموقع المناسب لامراطورية تشمل البحر الأبيض المتوسط ومهددها البرابرة ، وأن فساد الاخلاق بجعل انتشار الديانة المسيحية أمرآ صعباً ؟ كيف لا نرى ان كل هذه الاعتبارات سلبية ، أعنى أنها تستهدف ما لا يوجد ، لا ما هو كاثن . فالقول بأن ٦٠٪ من الضرائب المقدّرة قد حُصِّل عكن ان يُعدّ بكد تقديراً انجابياً الموقف كما هو . أما أن يقال إن الضرائب كانت لا تستُّوفي ، فمعنى ذلك اعتبار الموقف من خلال موقف موضوع كغاية مطلقة وهو ليس كاثناً . والقول بأن فساد الأخلاق يعرقل انتشار المسيحية ليس اعتبار هذا الانتشار بما هو ، أي من حيث هو انتشار تستطيع تقارير رجال الدين ان تحدد مداه : بل هو وضع أنه في ذاته غير وافي ، أي يعاني عدماً سريّاً . لكنه لا يظهر هكَذا إلا إذا تجاوزناه إلى مُوقف حدِّي موضوع قبليًّا كقيمة ، مثلاً إلى مدى معن للتحولات الدينية ، وإلى نوع معين من أخلاق الجمهور ، وهذا الموقف الحدي لا يمكن ان يُتصوِّر ابتداء من التأمل البسيط للحالة الراهنة للأمور ، لأن أجمل فتساة في الدنيا لا عكن أن تعطى الا ما عندها ، وكذلك أبسأس المواقف لا يمكن بنفسه الا أن يتحدُّد عما هو بالفعل ، دون أدنى إشارة إلى عدم مثالي . وطالما كان الانسانُ مغموساً في الموقف التاريخي ، فقد يحدث له ألا يتصور عيوب ونقائص تنظيم سياسي أو اقتصادي معيَّن ، لا كما يقال محمق لأن لديه و عادة ، بذلك ، بل لأنه يدركه في تمام ملاء وجوده ولا عكن ان يتخيل أن يكون الأمر نخلاف هذا . إذ نجب هنا عكس الرأي العام والاتفَّاق على ما أنـــه ليست شدة الموقفُ أو الآلام الَّتِي يفرضها هي الدوافع إلى تصور حالة أخرى للأمور يكون الأمر فيها على نحو أفضل بالنسبة إلى جميع الناس ؛ بل على العكس ، إنه ابتداء" من اليوم الذي

آلامنا وبلايانا وأن نقرر أنها لا عكن احتمالها. إن العامل في سنة ١٨٣٠ قادر على التمرد إذا خفضت الأجور ، لأنه يرى بسهولة موقفاً سيكون فيه مستوى معيشته البائس أشد انخفاضاً من ذلك الذي يراد فرضه عليه . لكنه لا يتصور أن آلامه لا تحتمل ، بل يرتب نفسه ويوطن أمره ، لا من باب الاستسلام ، بل لأنه يفتقر إلى الثقافـــة والتفكـر الضروريـن لجعله يتصور حالة اجْبَاعية لا توجد فيها آلامه . ولهذا لا يفعل شيئاً . وعمال والصليب-الانمش، ، بعد اعتصاب وتمرّد، صاروا سادة مدينة ليون ، لكنهم لم يعرفوا ماذا يفعلون بانتصارهم ، فعادوا إلى بيوتهم مرتبكين ، ولم بحسد الجيش النظامي مشقة في مباغتتهم . ومصائبهم لا تبدو لهم « عادية » ، بل طبيعية : إنهم موجودون ، هذا كل ما في الأمر ، وهم يكو ّنون حالة العامــل ؛ وهم ليسوا منفصلين ، ولا يُبرُّو ْن في ضوء واضح ، وتبعاً لذلك فهم مدمجون بواسطة العامــل في وجوده ، والعامل يتألّم دون أن يتأمل في آلامه ودون ان يعزوا اليها قيمة : والتألم والوجود أمر " واحد بالنسبة اليــه ؛ وتألمه هو المجرى التأثُّري لشعوره اللا – إيضاعي ، لكنه لا يتأمل تألمه . وتألمه لا يمكن ان يكون بنفسه باعثاً على أفعاله . لكن عـــلى العكس ، إذا تكوَّن في ذهنه مشروع تغييره ، فإنه يبدو له غير محتمل . ومعنى هذا انه لا بد له ان يتخذ مسافة بالنسبة إلى تألمه وأن يكون قد أجرى إعداماً مزدوجاً : فلا بد له من ناحية ان يضع حسالة مثالية للأشياء كعدم حاضر محض ، ومن الحال . ولا بدً له من تصور سعادة مرتبطة بطبقته كممكن خالص – أعني حالياً كنوع من العدم – ومن ناحية اخرى سيعود عسلي الموقف الحالي لإيضاحه على ضوء هذا العدم وإعدامه بدوره قائلاً : و أنـــا لست سعيداً ، . وينتج عن هذا هاتان النتيجتان المهمتان : (أولا ً) لا حالة واقعية ، مها تكن (تركيب سياسي ، اقتصادي للمجتمع ،

« حالة ، نفسانية ، الغ) ، بقادرة على ان تكون بنفسها دافعاً إلى فعل ما . لأن الفعل إسقاط لما هو - لذاته نحو ما ليس بكائن ، وما هو كائن لا عكن ابدأ أن محدد بنفسه ما ليس بكائن ؛ (ثانياً) لا حالة واقعية بمكن ان تحمل الشعور على إدراكها كسلبية أو كنقص . وأفضل من هذا ، لا حالة واقعية بمكن ان تحمل الشعور على تحديدها وحصرها ، لأن عبسارة اسبينوزا ، كما رأينا ، التي تقول : ١ كل تحديد سلب ، تبقى صادقة صدقاً عميقاً . وكل فعل شرطه الصريح هو ليس فقط اكتشاف حالة للأشياء ك « نقص ل ... ، ، أي كسلبية، بل وأيضاً ــ ومسبَّقاً ــ تكوين الحالة المنظورة للأشياء على هيئة نظام منعزل . ولا توجد حالة واقعية ــ مرضية أو غير مرضية ــ إلا بالقوة المعدمة لما هو - لذاته . لكن قوة الإعدام هذه لا عكن ان تقتصر على تحقيق مجرد الرجوع مسافة بالنسبة إلى العالم . ذلك أنسه من حيث أن الشعور و مزود » بالوجود ، ومن حيث أنه يتحمل فقط ما هو كاثن، فإن الشعور ينبغي أن يُشمَل في الوجود: إنه الشكل المنظم : العامل -الواجد - تألمه - أمراً - طبيعياً ، هذا الشكل هو الذي ينبغي أن يُقهمّر و ُينكر حتى يكون موضوع تأمل كاشف . ومعنى هذا كها هو واضح أنه بالانتزاع الخالص من الذات ، ومن العالم ، يمكن العامل أن يضعً (يقرر) تَأَلَّه على انه تألم لا محتمل ، وتبعاً لذلك يصنع منه الدافع الى لاجراء قطيعة مع ماضيه ، وأن ينتزع نفسه منه كي يكون قادراً على تأمله على ضوء لا – وجود ولإمكان منحه معناه الذي هو له ابتداءً" من مشروع معنى ليس له . ولا بمكن بأي حال من الأحوال أن ينتج الماضي بنفسه فعلاً ، أعني وضع غاية ترتد عليه من أجـــل تنويره . وهذا هو ما لمحه هيجل حين كتب يقول إن « العقل (الروح) هو السلبي ۽ ، وإن كان يبدو أنه لم يتذكره حين كان عليه ان يعرض نظريته الخاصة في الفعل وفي الحرية . ذلك انه منذ ان يعزى الى الشعور تلك القدرة السلبية تجماه العالم وتجاه ذاته ، ومنذ ان يكو ّن الإعسدام جزءاً لا يتجزأ من وضع غاية ، فلا بد من الإقرار بأن الشرط الأساسي الذي لا غنى عنه لكل فعل هو حرية الموجود الفاعل .

المملة بن أنصار الجبرية وأنصار حرية الاستواء . والأخسيرون مهتمون بالعثور على حالات تعميم لا يوجد بالنسبة اليها أي باعث سابق ، او مداولات خاصة بفعلىن متقابلين : كلاهما ممكن وبواعثها (ودوافعها) تتكافأ تماماً في الوزن . وعلى هذا يرد الجبريون قائلين انه لا يوجد فعل بغير باعث وان أقل بادرة (او حركة) تافهة القيمة (مثل رفع اليد اليُّمني بدلاً من البد اليسرى ، الغ) تحيل الى بواعث ودوافع تهبهـــا معتاها . ولا عكن ان يكون الأمر مخلاف هذا ما دام كل فعل ينبغي ان يكون ذا قصد : إذ لا بد له في الواقع من غاية ، والغاية بدورها تحيل إلى باعثٍ ، تلك إذن هي وحدة التخارجات الزمانيــة الثلاثة : فالغاية او تزمَّن ماضي " يتضمن باعثاً (او دافعاً) ، أعني يشير الى ماضي"، والحاضر انبثاق للفعل . والتكلم عن فعل بلا باعث ، هو التكلم عن فعل يعوزه المركيب القصدي لكل فعل ، وأنصار الحرية ، بنشدامهم إياها في مستوى الفعل وهو يجري : لا يمكن ان ينتهوا إلا الى جعلهــــا غير معقولة . لكن الجبرين بدورهم واهمون حين يقصرون أبحاثهم على مجرد تحديد (او تسمية) الباعث والدافع ، والمسألـــة الرئيسية هي في الواقع وراء التنظم المركب و باعث - قصد - فعل - غايــة ، : وينبغي ان نتساءل كيف يمكن باعثاً (او دافعاً) ان يتكون بمـــــا هو كذلك . إننا شاهدنا انه إذا لم يوجد فعل بغير باعث فليس هذا يمعنى قولنا انه لا توجد ظاهرة بغير علة. فالباعث ، كي يكون باعثاً حقاً، ينبغي ان يستشعر بما هو كذلك . صحيح ان هذا لا يعني ابدأ انه يجب

ان يكون متصوَّراً ايضاعاً ومفسراً كما في حالة المداولة . لكن هذا يعني على الأقل أنَّ ما هو 🖰 لذاته لا بد ان مهبه قيمته كباعث او دافع . وقد رأينا ان هذا التكوين للباعث بما هو كذلك لا يمكن ان يحيل الى موجود آخر حقيقي وموجب ، أي الى باعث سابق . وإلا فإن طبيعة الفعل نفسها ، بوصَّفه خائضاً قصداً في اللا " وجود ، نزول . والدافع لا يُفهم إلا بالغاية ، اي بأمر لا - موجود ، فالدافع إذن في ذاتـــه سلب . اني إذا وافقت على أجر زهيد ، فهذا بسبب الحوف ــ والحوف دافع . لكُّنه الحوف من ان أموت جوعاً ، أي ان هذا الحوف لا معنى له إلا خارج ذاته في غاية موضوعة مثالياً هي حفظ حياة أدركها على انها ﴿ فِي خطر ﴾ . وهذا الخوف لا يُفهم بدوره إلا بالنسبة الى القيمة التي أعطيها (او أعزوها) ضمنياً الى هذه الحياة ، أعني انها تحيل الى ذلك النظام الترتيبي للأمور المثالية التي هي القيم. وهكذا نجد ان الدافع يخبرنا عما هو بواسطة مجموع الموجودات الذين ﴿ ليسوا كاتنسبن ﴾ ، وُبُواسطة الوجودات المثالية وبواسطة المستقبل . وكما ان المستقبل يعود على الحاضر والماضي لايضاحه ، فكذلك مجموع مشروعاتي التي تعود الى الوراء لمنح الدافع تركيبه بوصفه دافعاً . وفقطُ لأنني أفلت مما هو 🗝 في ذاته بإعدام نفسي صوب امكانياتي فإن هذا الذي في - ذاته يمكن ان يتخذ قيمة باعث أو دافع . فالبواعث والدوافع لا معنى لها إلا في داخل مجموع مقترح كمشروع هو مجموع من اللا ً موجودات . وهذا المجموع هو أخيراً أنا بوصفي علواً ، هو أنا من حيث انه ينبغي علي" ان أكون ذاتي خارج ذاتي. وإذا تذكرنا المبدأ الذي قررناه منذ قليل، وهو ان إدراك ثورة على انها ممكنة هو الذي يعطي لآلام العامـــل قيمة الدافع ، فينبغي ان نستنتج من هذا انه بالهروب من موقف الى إمكاننا تغييره ننظم هذا الموقف على هيئة مركبات بواعث ودوافع . والإعدام الذي به نتخذ مسافة للرؤية بالنسبة الى الموقف هو عينه التخارج الذي به

نلقي بأنفسنا الى تعديل لهذا الموقف . وينتج عن هذا ان من المستحيل في الواقع ان نجد فعلاً بغير دافع ، لكن ينبغي ألا نستنج من هلذا ان الدافع سبب الفعل ، أنه جزء منه لا يتجزأ . لأنه ، كما ان المدافع سبب الفعل ، أنه جزء منه لا يتجزأ . لأنه ، كما ان المشروع المصمم في تغيير لا يتميز من الفعل ، فإنه في انبئاق واحد يتكون الدافع ، والفعل ، والغاية . وكل تركيب من هذه التراكيب الثركيبين الآخرين كمعنى له . لكن الشمول المنظلم الثلاثة لا يفسر بعد بأي تركيب مفرد ، وانبئاقه كإعدام مزمن لما هو الحرية . إنه الفعل هو الذي يفصل في أمر غاياته ودوافعه ، والفعل هو التعبر عن الحرية .

بيد اننا لا نستطيع الاقتصار والاكتفاء بهذه الاعتبارات السطحية : إذا كان الشرط الأساسي للفعل هو الحرية ، فلنحاول وصف الحريسة على نحو أدق . لكننا نصادف أولاً صعوبة كبيرة : إن الوصف ، في العادة ، هو نشاط في التفسر يستهدف تراكيب ماهية مفردة . والحرية لا ماهية لها . ولا تخضع لآية ضرورة منطقية ، وعنها ينبغي ان نقول ما قاله هيدجر عن الآنية Dasein بوجه عام : « فيهــا الوجود يسبق الماهية وعكمها ۽ . والحرية تصبر فعلاً ، ونبلغها عادة من خلال الفعل لكن لأن هذا الفعل له ماهية ، فإنه يبدو لنا مكوِّنًا constitue ، فإذا شئنا الرجوع الى القوة المكوِّنة ، فلا بد من التخلي عن كل أمل في ان نعثر على ماهية له . فهذه في الواقع تقتضي قوة جديدة مكورَّنة وهكذا الى غير نهاية . فكيف نصف إذن وجوداً يُصنع باستمرار ويرفض ان يُعصر في تعريف ؟ بل ان التسمية باسم و حريسة ، خطرة إذا فهمنا مَن ذلك بالضرورة ان الاسم يحيـــل الى تصور ، كما تفعـــل الأسماء (الكلمات) في العادة . الحرية غير قابلة للتحديد ولا للتسمية ، فهل لا تقبل ان توصف ؟

لقد لقينا أمثال هذه الصعوبات لما أردنسا وصف وجود الظاهرة والعدم . لكنها لم تقفنا . ذلك انه عكن وجود أوصاف لا تستهدف الماهية ، بل الموجود نفسه في فرديته singularité . صحيح أنني لا أستطيع وصف حرية ستكون مشتركة بن الغبر وبن نفسي ، فسلا أستطيع إذن تصور ماهية للحرية . بل بالعكس الحرية هي الأساس في كل الماهيات ، لأنه بتجاوز العالم الى ممكناته الخاصة يكشف الإنسان عن الماهيات في داخل العالم. لكن الأمر انما يتعلق بحريثي أنا . وبالمثل، حبن وصفت الشعور ، فإن الأمر ما كان مكن ان يتعلق بطبيعة مشتركة بن أفراد معينين ، بل يتعلق بشعوري أنا الفردي الذي هو ، مثله مثل حَرَيْي ، هو من وراء الماهية أو ـ كما بيّنا في عدة مناسبات ـ بالنسبة اليه ان يوجد هو ان يكون قد وجد. وهذا الشعور تبيأت لي،من أجـل بلوغــه في وجوده نفسه ، تجربة" خاصة هي : الكوجيتــو . وهسرل وديكارت ، كما بيَّن جاستون برجيه ١ ، يتطلبان من الكوجيتو ان يفضي اليها محقيقة ماهيته : وعند الواحد نحن نصل الى ارتباط طبيعتين بسيطتين، وعند الآخر عن ندرك البركيب التصويري eldétique الشعور . لكن إذا كان الشعور بجب ان يسبق الماهية في الوجود ، فإن كليهما (هسرل وديكارت) قد أرتكب خطأ ، فإن ما يمكن ان نطلبه من الكوجيتو هو فقط ان يكشف لنا عن ضرورة واقعيــة . وكذلك الى الكوجيتو نتوجه ابتغاء لتحديد الحرية كحرية هي حريتنا ، وكضرورة واقعيسة محضة ، أي كموجود ممكن عرضي لا يمكنني ألا أستشعره . فأنا ، في الواقع ، موجود يتعلم حريته بأفعاله ، لكنني أيضاً موجود وجوده الفردي والأوحد يتزمّن كحرية . وسهذه المثابة أنا بالضرورة شعور بالحرية ، لأنبه لا شيء يوجسد في الشعور إلا كشعور لا 🦳 وضعي بالوجود .

⁽١) جاستون برجيه : « الكوجيتو عنه هسرل وعنه ديكارت » ، سنة ١٩٤٠ .

وهكذا حربتي هي دائماً موضوع التساؤل في وجودي ؛ وهي ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعتي ؛ إنها تماماً نسيج وجودي؛ ولما كانوجودي في حال تساؤل في وجودي ، فلا بد ان املك نوعاً من الفهم للحرية . وهذا الفهم هو الذي ننوي الآن إيضاحه .

إن ما يعيننا على بلوغ الحرية في صميمها هو الملاحظات التي أبديناها حول هذا الموضوع خلال هذا الكتاب ، وعلينسا الآن ان تلخصها . لقد قررنا منذ الفصل الأول انه إذا كان السلب يأتي إلى العالم بواسطة الآنية ، فهذه ينبغي ان تكون موجوداً يستطيع ان يحقق قطيعة مُعدمة مع العالم ومع ذاته ؛ وقد قررنا ان الامكان المستمر لهذه القطيعة هـو والحرية شيء واحد . ومن ناحية أخرى لاحظنا ان هذا الإمكان المستمر لإعدام ما انا اكونه عملى شكل « ما قد كان ، يتضمن بالنسبة إلى الإنسان نمطأ خاصاً من الوجود . واستطعنا حينثذ ان نحدد ، ابتداءً من تحليلات مثل تحليل سوء النية ، ان الآنية كانت عدم ذاتها . والوجود، بالنسبة إلى ما هو - لذاته ، هو إعدام ما هو في - ذاته الذي هو . وفي هذه الاحوال ، الحريسة لا يمكن ان تكون شيئاً آخر غبر هسذا الإعدام . وبها يفلت ما هو - لذاته من وجوده كما يفلت من ماهيته، وبها يكون داثاً شيئاً آخر غبر ما ممكن ان يقال عنه ، لأنه هـو على الأُقل من يفلت من هذه التسمية نفسها ، وهو من هو وراء الاسم الذي يطلق عليه ، والحاصة التي يعترف له بها . والقول بأن مــا هو لذاته عليه ان يكون ما هو كان ، والقول بأنه هو ما ليس يكون بعدم كونه ما يكونه ، والقول بأن فيه الوجود يسبق الماهية وهو شرط لهـــا ، او العكس ، وفقاً لعبارة هيجل ، و الماهية هي ما قد كان ۽ wesen ist was gewesen ist _ كل هذه الاقوال بمعنى واحد: وهو ان الإنسان حر" . فمن كونى ذا شعور بالبواعث التي تراود فعلي،فإن هذه البواعث تكون موضوعات عالية بالنسبة إلى شعوري ، إنهـا في الحارج ؛ وعبثا

اسعى ان اتشبث بها : فإني افلت بوجودي نفسه . إني محكوم عـــلي " بأن أوجد دائها وراء ماهيتي ، ووراء الدوافع والبواعث عـلى فعلي : إني محكوم على أن اكون حراً . وهذا يعني انه لا يمكن ان يوجسد لحريثي حدود اخرى غير ذاتها ، او إذا شئنا نحن لسنا أحراراً في الكفُّ عن ان نكون أحراراً . وبالقدر الذي به مـا هو – لذاته يريد ان محجب عن نفسه عدمه هو وان يندمج في ما هو 🗕 في ذائه بوصفه ضرب وجوده الحقيقي ، فإنه يحاول أيضاً تقنيع حريته بقناع . والمعنى العميق للجبرية هو تقرير استمرار متصل فينا لوجود في ذاته . والدافع متصوراً كواقعة نفسية ، أي كحقيقة مليثة معطاة ، يتحدد ، في النظرة الجبريــة ، بغير انقطـــاع في الاتصال ، في التصميم والفعل ، اللذين يتصوران أيضاً كمعطيات نفسية . وما هو 🖰 في 🦳 ذاته قد استولى على كل هذه « المعطيات » ، والدافع يثير الفعل كما تثير العلة المعلول ، وكل شيء واقعي ، وكل شيء مليء . وهكذا رفض الحريسة لا بمكن ان يتصورً إلا كمحاولة من أجل إدراك المرء لنفسه كوجود - في -ذاته ؛ والواحد يسير جنباً إلى جنب مع الآخر ؛ والآنيــة (الحقيقة الانسانية) وجود فيه يتعلق الأمر بحريته في وجوده لأنه بحاول باستمرار ان يرفض الإقرار بها . ونفسياً ، هذا يعود ، لدى كل واحد منا ، إلى محاولة اعتبار الدوافع والبواعث أشياء . ويحساول المرء ان بههما الاستمرار ؛ ومحاول ان محجب ان طبيعتها ووزنها يتوقفان في كل لحظة على المعنى الذي أعطيه لها ، وتُعتبر ثابتة (ثوابت) : وهـــذا يعود إلى اعتبار المعنى الذي اعطيته لها منذ قليل او بالأمس ــ وهو لا مكن علاجه ، لأنه هاض – وإلى أن استخرج منه الطابع المتحجر حتى الآن. واحساول ان اقنع نفسي ان الباعث كائن كما قسد كان . وهكذا ينتقل من اسفل إلى أعلى في شعوري المساضي إلى شعوري الحساضر: إنسه يسكنه . وهذا يعود إلى محاولة إعطاء ماهية لما هو - لذاته .

وبالطريقة عينها توضع الغايات علوات ، وهذا ليس نحطأ . لكن بدلاً" من ان نرى فيها علوات موضوعة ومحفوظة في وجودها بواسطة علوي، نفترض انني القاها في انبثاقي في العالم : إنهـــا تأتي من الله ، ومـــن الطبيعة ، ومن ه طبيعتي ۽ ، ومن المجتمع . وهذه الغايات الجساهزة والسابقة على الإنسان ستحدد إذن معنى فعلى قبل ان اتصوره ، كما ان البواعث ، كمعطيات نفسية خالصة ، تثيره دون ان اتبين ذلك . فالباعث، والفعل ، والغاية كلها تؤلف ﴿ متصلاً ﴾ ، وملاء . وهذه المحاولات المجهضة من أجل خنق الحرية تحت ثقل الوجود ــ وستنهار حنن ينبثق فجأة القلق أمام الحرية - تبن مما فيه الكفاية ان الحرية تتطابق في أعماقها مع العدم الذي هو في قلب (صميم) الإنسان . ولان الآنية ليست كافية فَإِنَّهَا حَرَّةً ، ولانْهَا دائهاً منتزعة من ذاتَّها وما كان قد تُفصيل بعدم لما هي تكونه ولما ستكونه . واخبراً لان وجودها الحاضر هو نُفسه إعدام على شكل ، انعكاس - عاكس ، . والإنسان حر لانه ليس ذاته بل هو حضور لذاته . والوجود الذي هو ما هو لا ممكن ان يكون حراً ؛ والحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الإنسان ، ويحمل الآنية على ان تصنع قفسها ، بدلاً من ان تكون . وقد رأينا انه بالنسبة إلى الآنية ه ان يوجد ۽ هو ه ان يختار نفسه ۽ : ولا شيء يأتيه من الخارج ، ولا من الداخل ، عكنه ان يتلقاه او يقبله . الآنية متروكة كلها ، دون أية معونة من أي نوع ، الضرورة غير المقبولة لان تصنع نفسها وجوداً حتى في أدق التفاصيل . وهكذا ، الحرية ليست وجوداً مَا : إنها وجود الإنسان، أعنى عدم وجوده . ولو 'تصور الإنسان أولا ً ملاءً ، فسيكون من غير المعقول أن نبحث فيه ، بعد الآي ، عن لحظات او منساطق نفسية سيكون فيها حراً: والا لكان ذلك شبيها بالبحث عن الحلاء في إناء ملأناه من قبل حتى الحافة. والإنسان لا عكن ان يكون حيناً حراً، وحيناً آخر عبداً : إنه بأسره ودائماً حر ، او هو ليس شيئاً .

وهذه الملاحظات مكن ان تتأدى بنا ، إذا أحسنًا الإفادة منها ، إلى اكتشافات جديدة . إنها ستمكننا اولاً من إيضاح علاقات الحرية مع ما يسمى بـ و الإرادة ، : إن ثم اتجاهـاً شائعاً إلى تشبيه الافعال الحرة بالافعال الإرادية ، وقصر التفسير الجبري على عالم الوجدانات . وتلك هي بالجملة وجهة نظر ديكارت . إن الإرادة عند ديكارت حرة، لكن توجـــد ، وجدانات النفس ، . كذلك يسعى ديكارت إلى وضع تفسر فسيولوجي لهذه الوجدانات . وبعد ذلك ُتجرى محساولة لتقرير جرية نفسانية محضة . والتحليلات العقلية لكاتب مثل بروست Proust التصور ، للميكانيسم ، الوجداني . فلا بد إذن من تصور الإنسان على انه في وقت واحد حر وُنجِبْتَر ؛ والمشكلة الجوهرية ستكون هي مشكلة علاقات هذه الحرية غير المشروطة مع العمليات المحتومة للحياة النفسية : كيف يتأتى لها ان تسيطر على هذه الوجدانات (المنفعلات) ، وكيف تستخدمها لصالحها ؟ إن حكمة بعيدة ــ هي الحكمة الرواقية ــ تعلمنا ان نتكيف مع وجدافاتنا (منفعلاتنا) كي يكون في وسعنا السيطرة عليها. والحلاصة انه ينصَح بالسلوك بالنسبة إلى الانفعالية على النحو الذي يفعله الإنسان في مواجهة الطبيعة بوجه عــام ، حين يطيعها ابتغـــاء ان يكون اقدر على التحكم فيها . والآنية تظهر إذن كقدرة حرة محاصرها مجموع من العمليات المحددة . ويمكن التمييز إذن بن أفعسال حرة كلها ، وعمليات معينة للإرادة الحرة عليها سلطان ، وعمليات تفلت ، من حيث المبدأ ، من الإرادة الإنسانية .

وواضح اننا لا يمكن ان نوافق على مثل هـــذا التصور . ولنحاول الآن ان نفهم أسباب رفضنا له . ثم اعتراض بيّن بنفسه فلا نضيعن وقتنا في تفصيله ، الا وهو ان مثل هذه الثناثية القاطعة لا يمكن تصورها في داخل الوحدة النفسية . كيف نتصور ، مثلاً ، موجّــوداً يكون

واحداً ومع ذلك فهو من ناحية اخرى سيتكون كسلسلة من الوقائع المتعينة بعضها ببعض ، وتبعاً لذلك توجد في خارجية extériorité ، ومسن ناحية اخرى كتلقائية تعيّن نفسها في الوجود ولا تعتمد إلاّ على نفسها ؟ قبلياً ، هذه التلقائية لن تكون قابلة لاي ً فعل (تأثير) في جبريــة متكوَّلة من قبل : ففي اي شيء بمكنها إذن ان تفعل ؟ في الموضوع نفسه (الواقعة النفسية الحاضرة) ؟ لكن كيف يتسنى لها ان تغير شيئاً في ~ ذاته هو بحكم تعريفه ليس كاثناً ولا يمكن ان يكون إلا ما هو كاثنه ؟ في قانون العملية نفسه ؟ لكن الامر واحد ان تؤثر في الواقعة النفسية الحاضرة من اجل تغييرها في ذائها ، او ان تغيّر فيها لتعديسل نتاثجها . وفي كلتا الجالتين ، نجد نفس الاستحالة التي ألمحنا اليها من قبل . ومن ناحية أخرى ، بأية أداة تتصرف هذه التلقائية ؟ اذا كانت اليد تستطيع ان تمسيك ، فذلك لانها يمكن ان تمسك . فالتلقائية ؛ لما كانت محكم تعريفها خارج المتناول ، فإنها لا يمكنها ، بدورهـا ، ان كَبِلُغ : ولا تستطيع إلا أن تنتج نفسها . وإذا كان عليها ان تنصرف في أداة خاصة ، فلا بد ان نتصور هذه الاداة الها عثابة طبيعة متوسطة بَن الإرادة الحرّة والوجدانات (المُنفعلات) المعيّنة ، وهـذا امر لا مُكن قبوله . وعلى نحو مختلف لا تستطيع الوجدانات ان تسيطر عــــلى الإرادة . إن من المستحيل على عملية معيَّنة أن تؤثر في تلقائية ما ، كما أنه من المستحيل على الموضوعات ان تؤثر في الشعور . ولهذا فإن كل تأليف من كلا النمطين من الموجودات مستحيلٌ : إنها ليسا متجانسين، بل يظل كل منها في عزلته غير المتصل بها . والرابطة الوحيدة السي عَكَنَ أَنْ تَكُونَ لِلتَلْقَائِيةِ المُعَدِّمَـةِ مع العملياتِ الميكانيكيةِ هي ان تنتج نَّفسها بواسطة سلب باطن ابتداء من هذه الموجودات . لكنها حينتذ لن تكون إلاّ من حيث تنكر على نفسها أنها هذه الوجدانات . ومنذ الآن فصاعداً فإن مجموع الانفعال المحدَّد سيُدرك بالضرورة بواسطة التلقائية كعال محض ، أعني كشيء هسو بالضرورة في الخارج ، كشيء ليس هو إياها . وهذا السلب الباطن لن يكون له إذن من اثر غير تلويب الانفعال في العالم وسيوجد ، بالنسبة الى تلقائية حرة ستكون في وقت واحد ارادة وشعوراً ، كموضوع ما في وسط العالم . وهذه المناقشة تدل على ان ثمت حلين ، وحلين فقط ممكنين : فإما أن الانسان مجبر تماماً (وهذا امر غير مقبول ، خصوصاً لآن الشعور المجبر ، أعني المسبّب في الخارجية ، يصبر خارجية محضة ويكف عن ان يكسون شعوراً) او أن الانسان حراً تماماً .

بيد ان هذه الملاحظات ليست بعد ً ما يهمنا خصوصاً ؛ إذ ليس لها غير مدلول سلبي . أما دراسة الارادة فيجب ، على العكس ، ان تمكننا من السبر أقدماً في فهم الحرية . ولهذا فإن ما يدهشنا أولاً هو انسه ، اذا كانت الارادة بجب ان تكون ذات استقلال ذاتي فمن المستحيل عدُّها واقعة نفسية مُعطاة ، أعني شيئاً في - ذاته . ولا يمكن ان تنتسب الى طائفة وأحوال الشعور، التي يحددها عالم النفس. فهناكما في كل موضع آخر نشاهد ان حالة الشعور هي مجرد صنم من اصنام علم النفس الوضعي. والإرادة هي بالضرورة سلبية وقوة اعدام اذا كسان ينبغي ان تكون حرية . لكننا لا نرى حينئذ لماذا نخصّها بالأستقلال الذاتي . ومن الصعب تصور هذه الثقوب من الاعدام التي ستكون الإرادات(المشيئات) وتنبثق في النسيج الكثيف المليء للوجدانات والانفعال بوجه عام . فإذا كسانت الإرادة إعداماً ، فلا بد ان يكون مجموع ما هو نفسي اعداماً هو الآخر. ومن ناحية اخرى ... وسنعود الى هذه النقطة عما قليل ... مـــن اين لنا ان نقول إن و واقعة » الوجدان او الشهوة الخالصة البسيطة ليست مُعدِمة؟ أليس الوجدان اولاً مشروعاً ومغامرة ، ألا يضع حالة للأشياء على أنها غير محتملة ، وأليس مضطراً لهذا السبب ان تتخذ مسافة للرؤية بالنسبة إليه واعدامه بعزله واعتباره على ضوء غاية ، أي عسلي ضوء لا وجود ؟ أليس للوجدان غاياته الحاصة التي يُقرَّ بها في نفس اللحظة التي يضعها فيها غير موجودة ؟ وإذا كان الاعدام هو وجود الحرية ، فكيف نرفض الاستقلال الذاتي للوجدانات من اجل منحه للإرادة ؟

لكن هناك ما هو اكثر من هذا : فليست الإرادة تجلياً وحيداً أو على الاقل ممتازاً للحرية ، بل هي تفترض - على العكس - مثل كل حادث لما هو تلم للماته ، اساس حرية اصلية كما يكون في وسعها ان تتكون كإرادة . إذ الإرادة تضع نفسها كقرار تأملي بالنسبة الى بعض الغايات . لكنها لا تخلق هذه الغايات. إنها بالاحرى كيفية وجود بالنسبة إليها : إنها تقرر ان السعى وراء هذه الغايات سيكون بالروّية والتأمل. والوجدان بمكن ان يضع نفس الغايات . فأستطيع مثلاً ، امام تهديد ، ان افر " هارباً ، خوفاً من الموت . وهذه الواقعة الوجدانية تضع ايضاً ضمنياً قيمة الحياة كغاية عليا . وهذا الآخر على العكس من ذلك يفهم أنَّ من الواجب الثبات في مكانه ، حتى لو بدت له المقاومة اولا ۖ أشد خطراً من الهروب؛ إنه و يصمد ، لكن غرضه ، وإن كان مفهوماً أحسن وموضوعاً على شكل اصرح ، يظل هو هو كما في حــالة رد الفعل الانفعالي . اللهم إلا ان وسائل بلوغ الفرض تُصُّورَت على نحو أوضح ، وبعضها تُنبذت وبوصفها مشكوكاً فيها او غير فعالة، والبعض الآخر منظمة على نحو أحكم . والفارق يتعلق هنا باختيار الوسائل وبدرجة الروية والايضاح ، لا بالغاية . ومع ذلك فإن الهارب يقال عنه إنـــه « وجداني » ، ونقصر الصفة « إرادي » (ذو إرادة وعزم) على منن يقاوم . فالامر يتعلق إذن باختلاف في الموقف الذاتي بالنسبة الى غاية عاليةً . لكننا إذا لم نشأ الوقوع في الحطأ الذي دفعناهٌ فيه سبق ، وعدًا هذه الغايات العالية سابقة على الانسان وحداً قبلياً لعلوناً، فإننا مضطرون إلى الاقرار بأنها الاسقاط (الإلقاء) المزِّمن لحريتنا . والآنية لا مكن ان تتلقى غاياتها ، كما رأينا ، من الحارج ولا مــن « طبيعة ، باطنة

مزعومة . إنها تختارها ، وصدًا الاختيار نفسه ، تهبها وجوداً عالياً مثل ان وجود الآنية يسبق ماهيتها ويتحكم فيها ــ فإن الآنية ، في وبواسطة انبثاقها نفسه تقرر ان تحدد وجودها نفسه بغاياتها . وإذن وضع غاياتي النهائية هو الذي بميّز وجودي ويتأحّد مع الانبثاق الاصلي للحرية التي هي حربتي . وهذا الانبثاق وجود " ، وليس فيه شيء من الماهية او من خاصية الوجود الذي قد يتولد مع فكرة . وهكذا الحرية ، لما كانت تشبُّه بوجودي ، فإنها اساس الغاّيات الّي احاول بلوغها ، إما بالإرادة، او بجهود وجدانية . فهي اذن لا يمكن ان تقتصر على الافعال الإرادية. لكن المشيئات Volitions هي ، على العكس ، مثل الوجدانات، مواقف ذاتية بها نحاول بلوغ غايات موضوعة بواسطة الحرية الاصلية . وليس المقصود ، طبعاً ، من الحرية الاصلية حرية "ستكون اسبق من الفعــل الإرادي او الوجداني ، بل الاساس المعاصر تماماً للإرادة او للوجدان ، وهذان يكشفان عنه كل على حسب طريقته . كذلك ينبغي ألا نقابل الحرية بالارادة او الوجدان مثل مقابلة ، الانا العميق ، عند برجسون بالانا السطحي : انما هو - لذاته هو كله هوهوية ولا عكن ان يكون له و انا معنى ، اللهم إلا اذا فهمنها من هذا بعض التراكيب العالية للبسوخيه . إن الحرية ليست شيئاً آخر غير وجود إرادتنسا او وجود هو وجود نفسه على نحو ما بجب عليه ان يكسون . وسنعود الى هذه النقطة . فلنسجَّل على كل حال أن الإرادة تتعيَّن في إطار الدوافع والغايات الموضوعة من قبل بواسطةً ما هو " لذاته في مشروع عمال لذاته نحو إمكانياته . وإلا ً ، فكيف بمكن فهم الرويّة التي هي تقديرً الوسائل بالنسبة إلى غايات قائمة من قبل ؟

فإذا كانت هذه الغايات موضوعة من قبل ، فإن مسا يبقى تقريره

في كل لحظة هو الطريقة التي سأسلكها بإزاء هذه الغايات، اي الموقف الذي سآخذه . هل سأكون ارادياً او وجدانياً ؟ مسن ذا الذي يستطيع ان يقرر ذلك ، إن لم يكن انا ؟ لو كنا نقرر أن الظروف هي التي تقرر لي (مثلاً ، عكنني ان اكون ارادياً في مواجهة خطر صغىر ، لكن إذا زاد الخطر وقعت في الوجدان) فإنتسا بهذا نقضي على كل حرية : إذ سيكون من غير المعقول التصريح بأن الإرادة مستقلة بذاتها حيبًا تظهر ، لكن الظروف الحارجية تعيّن بالدقة لحظة ظهورها . لكن كيف يتسنى ، من ناحية اخرى ، لإرادة لا توجد بعدُ ان تقرر فجأةً إن مثل هذا التصور من شأنه ان يؤدي الى عد الإرادة قدرة تتجلى حيناً للشعور ، وحيناً آخر تظلُّ محجوبة ، لكنها على كل حال تملك الثبات والوجود ﴿ في ٣ ذاته ﴾ لخاصّيته . وهذا ما لا ممكن قبوله : ومن المؤكد ، مع ذلك ، أن الرأي الشائع ينظر إلى الحياة الاخلاقية على انها نضال بن إرادة - شيء وبن وجدانات - جواهر . وفي هذا نوع من المانوية (الثنوية) النفسانية لا يمكن ابداً قبوله . فليكن بيَّنا في مكان آخر\ ان الانفعال ليس نوءاً فسيولوجياً : بل هو جواب متلاثم مع الموقف ؛ وهو سلوك معناه وشكله هما موضوع قصد مسن الشعور يستهدف الى بلوغ غاية خاصة بوسائل خاصة . والاغماء ،

 ⁽١) جان بول سارتر : ٥ مجمل نظرية ظاهرياتية في الانفمالات ، منه الناشر هرمن ، سنة ١٩٣٩ .

والانهيار cataplexie ، في الخوف تهدف الى القضاء على الخطر بإلغاء الشعور بالحطر . وثم قصد (نية) لفقدان الشعور لإلغاء العالم الرهيب الذي مخوض فيه الشعور والذي يأتى الى الوجود بواسطته . فالامر يتعلق إذن بمسالك سحرية تثمر إشباعات رمزية لشهواتنا ، وتكشف ، في نفسي الوقت عن طبقة سحرية في العالم . وفي مقابل هذه السلوكات ، يواجه السلوك الارادي والعقلي الموقف مواجهة تكنيكية، ويرفض السحري" ويأخذ في ادراك السلاسل المعيَّنة والمركبات الآنية التي تمكن من حلَّ المشاكل.وينظم نظاماً من الوسائل مستنداً الى الجبرية الآلية . ويكشف حذا عن عسالم تكنيكي ، اي عالم فيه كل مركب - أداة يحيل الى آخر اوسع منه ، وهكذاً . لكن ما الذي بجعلني أختار الوجه السحري او الوجه التكنيكي للعالم ؟ إنه لا يمكن ان يكون العالم نفسه - الذي ، من اجــل ان يتجلى ، ينتظر أن يُكتشف . فلا بد إذن أن مختار ما هو - لذاته ، في مُشروعه ، ان يكون ذلك الذي به ينكشف العالم سحرياً او عقلياً ، أعني أنه يجب عليه ، كمشروع جر" لذاته ، ان يعطى نفسه الوجـود السحري او الوجود العقلي . وهو مسؤول عن كليها ؛ َ لأنه لا ممكن ان يكون إلا إذا اختبر . فهو يظهر إذن كالأساس الحر الانفعالاته ولمشيئاته. وخوني حرَّ ويكشف عن حريته ، وقد وضعت كل حريثي في خوفي، واخرَّرت نفسي هيَّاباً في هذا الظرف او ذاك ؛ وفي ظرف آخر سأوجد كإرادي وشُجاع وسأضع حينذاك كسل حريتي في شجاعتي . وليس ثم ، بالنَّسبة إلى الحرية ، أية طاهرة نفسية ممتازة . وكسل و طرائق وَجُودي ، تكشف عنها لأنها جميعاً طرائق لكوني عدم فضي .

وهذا هو ما يظهر اوضح في وصف ما يسمى باسم هبواعث ودوافع ه الفعل . لقد رسمنا مجمل هذا الوصف في الصفحات السابقة ؛ ويخلق بنا الآن ان نعود اليه لتريده تفصيلاً وتدقيقاً . اولا يقال إن الوجدان هو دافع الفعل — او ان الفعل الوجداني هو ذلك الذي يتخد من الوجدان دافعاً ؟ ألا تظهر الإرادة كقرار يتلو روبة بشأن دوافسع وبواعث ؟ فا هو الباعث إذن ؟ وما هو الدافع ؟

يفهم عادة من والباعث، انه صبب الفعل ؛ أعني مجموع الاعتبارات العقلية التي تبرره . فإذا قررت الحكومة مثلاً تحويل اللخول ، فإسها تقدم بواعثها : تقليل الدّين العام ، اصلاح حسال الخزانة . كذلك المؤرخون يستخلمون بواعث في العادة ليفسروا اعمال الوزراء او الحكام؛ وإعلان الحرب يُبحث له عن بواعث : الظرف ملاثم ، البلد المهاجّم يتحلل بالاضطرابات الداخلية ، أن الأوان لوضع نهاية لنزاع اقتصادي بيبًا كثير من الملوك البرابرة آريوسيون ، فذلك لأنه رأى في هذا فرصة لاسترضاء الأسقفية التي كانت عظيمة السلطان في بلاد الغال ، الغ . ومن هنا يُشاهد ان الباعث يتميز بانه تقدير موضوعي الموقف. فالباعث على التحول الديني لكلوفيس هو الحالة السياسية والدينية في بلاد الغال ؛ والعلاقة بين القوى الَّتي تمثلها الاسقفية ، وكبار الْملاك ، وعامة الشعب ، وما يقوم باعثاً على تحويل الدخول ، هو حالة للدَّين العام . ومع ذلك فإن هذا التقدير الموضوعي لا يمكن ان يتم إلا على ضوء غاية مفترضة مقدماً وفي حدود مشروع ما هو - لذاته نحو هذه الغـاية . فلكي تنكشف قوة الأسقفية لكلوفيس ، كباعث على تحول الديني ، أي من اجل ان يقدر على تقدير النتائج الموضوعية التي يمكن ان تكون لهذا التحول الديني ، فلا بد اولاً ان يكون قد وضع كغاية غزو بلاد الغال . وَإِذَا افْرَضْنَا غَايَاتَ اخْرَى لَكُلُوفِيسَ ، فَإِنَّهُ مِكْنَهُ انْ يَجِدُ فِي موقف الأسقفية بواعث على ان يصعر أربوسياً او يبقى كما هو وثنياً . بل ممكن أيضاً الا بجد أي باعث على العمل على هذا النحو أو ذاك في اعتباره لأحوال الكنيسة : ولن بجد إذن شيئاً في هذه الناحية ، ويدع مركز الأسقفية في حال و غير مسمكوف ، ، في ظلمة شاملة . وسنطلق إذن و الباعث ، على الإدراك الموضوعي لموقف معن مسن حيث ان هذا الموقف ينكشف ، على ضوء غاية ما ، انسه يمكن ان يكون وسيلة لبلوغ هذه الغاية .

أما الدافع ، فعلى العكس من ذلك ، يُعدُّ في العادة واقعة ذاتية . الله مجموع الشهوات (الرغبات) والانفعالات والوجدانات التي تدفعني إلى القيام بعمل معن . والمؤرخ لا يبحث عن الدوافع ولا يقم ها وزناً إلا في حالة اليأس ، حيها لا تكفي البواعث لتفسير الفعل المنظور . فحن يكتب فردينان لوت ، مثلاً ، بعسد ان بين ان الأسباب التي تُساق عادة لتفسير اعتناق قسطنطين المسيحية هي اسباب غير كافية او خاطئة ان يقول حين يكتب : و ما دام قد صع ان قسطنطين كان من شأنه ان يفقد كل شيء ، وفي الظاهر ، لا يكسب شيئاً في اعتناقه المسيحية ، فليس ثم غير نتيجة واحدة ممكنة وهي انه إنما استسلم في ذلك لاندفاع مفاجيء ، من نوع مرضي (باتولوجي) او إلهي ، كما نشاء ؟ ١ ، فإنه يترك التفسير بالبواعث لأنه يراه تفسيراً غير كاف ، ويفضل عليه التفسير باللواقع . وينبغي حينئذ البحث عن التفسير في الحالة النفسية بيل وفي الحالة و العقلية » لفاعل التاريخي . وينتج عن هذا بالطبع بل وفي الحالة و العقلية » — للفاعل التاريخي . وينتج عن هذا بالطبع ال الحادث يصبر ممكناً عرضياً contingent كله الأن فرداً آخر ، له وجدانات اخرى وشهوات اخرى ، كان سيتصرف على نحو آخر عالف.

 ⁽١) قردينان لوت : و نهاية العالم القديم وبداية العصر الوسيط » ص ٣٥ ، عنسه
 الناشر و نهضة الكتاب » ، صنة ١٩٣٧ .

وعالم النفس ، على عكس المؤرخ ، يفضل البحث عـن الدوافع ؛ ويفترض عادة ان الدوافع ﴿ محتواة في ﴾ حال الشعور الذي أثار الفعل. والفعل العقلي المثالي سيكون إذن ذلك السلمي بالنسبة اليه (في نظره) تكون الدوافع عملياً لا شيء ، ويستلهم فقط التقدير الموضوعي للموقف. والفعل اللامعقول او الوجداني سيتميّز بالنسبة العكسية . بقى ان نفسر العلاقة بين البواعث والدوافع في الحالة المبتذلة التي يوجد فيها كلاهما . يخدم مصالح العدالة والانسانية ، او لأني اعتقد أنه سيصبح القوة التاريخية الرئيسية في السنوات التالية عــلى انضهامي : وتلك بواعث . وفي نفس والمحبة تمو بعض طوائف من المضطهَّدين ، الحجل من ان اكون 1 في الناحية الجيدة من المتاريس ۽ كما يقول اندريه جيد ، مركب الأدنوية (النقص) ، الرغبة في ازعاج أقاربـي وأهلي ، الخ . فماذا عسى ان يُقْصَد حِن يؤكّد أنني انضممت إلى الحزب الاشتراكي بسبب هذه البواعث و الدوافع ؟ إنَّ الأمر ، كما هو واضح ، يتعلَّق بطبقتين من المعانى المتميزة تميّزاً جدرياً . فكيف نقارن بينها ، وكيف نحدد نصيب كل منها في القرار المنظور ؟ هذه الصعوبة التي هي من غير شك اكبر والتي يثيرها التمييز الشائع بين البواعث والدوافع ، لم تحلُّ أبداً : بــل إن قليلا من الناس فقط هم الذين لمحرها مجرد لمح ، لأنها تعود ، على شكل آخر ، لوضع نزاع بين الإرادة والوجدانات . لكن إذا تبيّن ان النظرية الكلاسيكية عاجزة عن تحديد نصيب كل من الباعث والدافع في التأثير في الحالة البسيطة ، فسيكون في وسعها تمامـــاً تفسير بل وتصور نزاع للبواعث والدوافع محاول كل فريق ان يلتمس منه قراراً خاصاً . وهكذا ينبغي ان نستأنف كل شيء من البداية .

صحيح ان الباعث موضوعي : إنه الحال المعاصر للأشياء ، كسما

ينكشف للشعور . فمن الموضوعي أن العامــة والطبقة النبيلة الرومانيتين فاسدتان في عهد قسطنطين أو أن الكنيسة الكاثوليكية مستعدة لمحابساة حاكم ، في ايام كلوفيس ، يساعدها على الانتصار عــلى الاريوسية . ومع ذلك فان حالة الأشياء هذه لا يمكن ان تنكشف إلا لما هو لذاته، لأن ما هو لذاته هو بوجه عام ، الوجود الذي بــه يوجد عــالم . والأفضل من هذا ان يقال إنـه لا عكن أن ينكشف إلا لمـــا هو لذاته الذي يختار نفسه على هذا النحو أو ذاك ، أي لما هو " لذاتـــه الذي صنع لنفسه شخصية . ولا بد ان يلقي المرء بنفسه على هسذا النحو او ذاك من اجل ان يكتشف التضمنات الآلية للأشياء - الادوات. وموضوعياً السكان أداة مصنوعة من حدٌّ ويد . واستطيع ان ادركهـــا موضوعيًّا كآلة للقطع والبُّر ؛ لكن حين لا توجد مطرقة أستطيع ، على العكس ، ان ادركها كآلة للطرق : إذ يمكنني ان استخدم يدها لطرق مسار ، وهذا الإدراك ليس أقل موضوعية . وحن يقدر كلوفيس العون الذي عكن ان تقدمه إليه الكنيسة ، فليس من المؤكد ان مجموعة من رجال الدين او اسقفاً معيناً قد تحدثوا معـــه في هذا الشأن ، بل ولا ان احد اعضاء الكهنوت قد فكر جدياً في عقد محالفة ما هو " لذاته أن يشهدها ، هي السلطان الكبير الذي كسان للكنيسة على شعوب بلاد الغال وقلق الكنيسة فيا يتعلق ببدعة الاريوسية . ولكي تنتظم هذه المشاهدات لتكوين باعث على التحول الديني ، لا بد مـن عزلها عن المجموع ــ ومن اجل هذا اعدامها ــ ولا بد من العلو عليها الى قوتها الخاصة: فقوة الكنيسة مدركة موضوعيًّا من جانب كلوفيس؛ هي إسداء العون والتأييد لملك معتنق للكثلكة . لكن هذه القوة لا عكن ان تنكشف إلا إذا تجاوزنا الموقف إلى حال للأشياء ليس بعدُ بجري نحو العدم . وبالجملة فإن العالم لا يعطي نصائح إلا إذا تُسئيل، لا يمكن

ان رُسأل إلا من اجل غاية محدّدة تماماً، فالباعث لا محدّد الفعل ويعينه، بل لا يظهر إلا في وبواسطة مشروع الفعــل . ففي وبواسطة مشروع فرض السيطرة على كل بلاد الغال تظهر حال الكنيسة الغربية موضوعياً لكلوفيس أنها باعث على تحوله الديني . وبعبارة أخرى ، الشعور الذي يقتطع الباعث فيمجموع العالم له تركيبه الخاص، وأعطى نفسه غاياته، وانطلق الى تمكناته وله طريقته الخاصة في التعلق بممكناته: وهذه الطريقة الحاصة في التمسيُّك بمكناته هي هنا التأثرية affectivité. وهذا التنظيم الباطن الذي اعطاه الشعور نفسه، على شكل شعور غير [يضاعي بالذات مضايف تماماً لاقتطاع البواعث فيالعالم.لكن إذا فكرنا في هذا فينبغي أن نقر" بأن التركيب الباطن لما هو 🍑 لذاته الذي به يعمل على انبثاق بواعث في العالم ، بواعث على العقل ، هو واقعة « لامعقولة » بالمعنى التاريخي لهذا اللفظ . ونستطيع ان نفهم عقلياً الفائدة التكنيكية لتحول كلوفيس ، في الغرض الذي فيه يكون قد فكر في مشروع غزو بلاد الغال . لكننا لا نستطيع ان نفعل نفس الامر فيما يتعلق بمشروعه للغزو . إنــه لا يمكن ان ﴿ يَفَمُّر ﴾ . فهل ينبغي ان نفسّره كأثر من آثار طموح كلوفيس ؟لكن ما الطموح، اللهم إلا ان يكون العزم على الغزو ؟ وكيف يتميز طموح كلوفيس من المشروع الدقيق لغزو بلاد الغال ؟ سيكون مــن العبث إذن ان نتصور هذا المشروع الاصلي للغزو على أنه « مدفوع » بدافع موجود من قبل، هو الطموح . ومن الحق ان الطموح دافع ۖ ، لأنه كُله ذاتية . لكن لما كان لا يتميز من مشروع الغزو ، فإننا نقول إن هذا المشروع الأول لامكانياته ، الذي على ضوثه يكتشف كلوفيس باعثاً ليتحول هو الدافع. هنالك يتضح كل شيء ونستطيع ان نتصور العلاقات بين هذه الحسدود الثلاثة : البواعث ، الدوافع ، الغايات . ونحن هذا بإزاء حالة خاصة من حالات الوجود - في - العالم : فكما ان انبثاق ما هو - لذاته هو الذي بجعل أن ثم عالماً ، كذلك هنا وجوده نفسه ، من حيث ان هذا الوجود هو مشروع خالص نحو غاية ، هو الذي يجعل ان ثم نوعاً من التركيب الموضوعي للعالم يستحق اسم الباعث على ضوء هذه الغاية . فما هو - لذاته هو إذن شعور بهذا الباعث . لكن هذا الشعور الإيضاعي للباعث هو ، مسن حيث المبدأ ، شعور لا وضعي بالذات كمشروع نحو غاية . وبهذا المعنى هو دافع ، أعني انه يستشعر نفسه لا وضعيا كمشروع حاد بدرجات متفاوته ، ووجداني بدرجات متفاوتة إلى غاية في نفس اللحظة التي فيها يتكون كشعور كاشف لتنظيم العالم على هيئة بواعث .

وهكذا الباعث والدافع متضايفان ، تماماً مثل الشعور غير - الوضعي بالمنصوع . وكما ان بالذات هو المضايف الانطولوجي للشعور الوضعي بالموضوع . وكما ان الشعور بشيء هو شعور بالذات ، فكذلك الدافع ليس شيئاً آخسر غير إدراك الباعث من حيث ان هذا الإدراك شاعر بذاته . لكن ينتج عن هذا بجلاء ان الباعث ، والدافع والغاية هي الحدود الثلاثة المترابطة التي لا تنفصم عراها لانبئاق الشعور الحي الحسر السذي يلقي بنفسه صوب إمكانياته ويتحدد مهذه الإمكانيات .

من أين يأتي إذن ان الدافع يظهر لعالم النفس أنه مضمون تـأثري لواقعة شعور من حيث ان هذا المضمون يعين واقعة اخرى للشعور او قراراً ؟ ذلك ان الدافع – الذي ليس شيئاً آخر غير الشعور غير الوضعي بالذات – ينزلق إلى الماضي مع هذا الشعور نضه ويكفّ عن ان يكون حيّاً في نفس الوقت مثله . وحن يصطبغ الشعور بصبغة الماضي ، فإنه يكون ما ينبغي علي ان اكونه على شكل ما وقد كنته » . ومن هنا ، فحين أعود إلى شعوري بالأمس ، فإنه يحتفظ بمعناه القصدي ومعناه كذاتية ، لكننا رأينا انه تحجر ، وصار في الخارج كشيء ، لأن الماضي هو في ذاته . هنالك يصر الدافع ما به شعور . ويمكن ان يظهر لي على شكل ومعرفة » ؛ وقد رأينا ، في الواقع ، فيا سبق ، ان الماضي الميت

يلاحق الحاضر على شكل معرفة : وقد يجوز ايضاً أن أعود اليه لإيضاحه وصياغته مسترشداً بمعرفتي عا هو الآن بالنسبة إلى". وصلنا المعنى يكون موضوعاً للشعور ، ويكون هذا الشعور نفسه الذي لديَّ شعور به . فهو يظهر إذن ــ مثل ذكرياتي بوجه عام ــ في وقت واحد عـــلى أنه لي وعلى أنه عال . ونحن في العادة محاطون سهذه الدوافع ، التي لا ندخل فيها بعد ُ ، لأَننا ليس لنا أن نقرر فقط عينياً ان نقوم صِدًا الفعل أو ذاك ، بـــل وايضاً ننجز أفعالاً قررناها عشية الأمس ، أو نلاحق مغامرات انخرطنا فيها، وعلى وجه العموم ، الشعور، في أية لحظة يدرك ذاته ، يدرك نفسه منخرطاً (خائضا ، ملتزماً) وهذا الادراك نفسه يتضمن معرفة بالدوافع الحاصة بالانخراط (الالتزام) او تفسيراً إيضاعياً thématique وواضعياً positionnelle مُذه البواعث . ومن الواضح بنفسه أن إدراك الدافع يحيل في الحسال إلى الباعث مضايفًه ، لأنَّ الباعث ، حتى لو نفذ فيه الماضي وتحجَّر في في - ذاته ، فإنه على الأقل عتفظ بمعنى انه كان شعوراً بباعث ، أعنى اكتشافاً لتركيب موضوعي للعالم. لكن، لما كان الدافع هو في - ذاته والباعث موضوعياً ، فإنهما يتبدّيان زوجاً بدون فارق انطولوجي ، وقد رأينا فعلاً ان ماضينا يضيع في وسط العالم . ولهذا نعامله على نفس المستوى ، ونستطيع التحدث عنَّ البواعث و الدوافع لفعل ما ، كما لو كانت تستطيع الوقوع في نزال أو يعاون بعضها بعضاً بنسبة معينة في التقرير (أو القرار) .

لكن إذا كان الدافع عالياً transcendant ، وإذا كان فقط الموجود الذي لا يعالج الذي علينا ان نكونه على نحو ما « كان ، ، واذا كان، شأنه شأن كل ماضينا ، مفصولاً عنا بسمنك العدم ، فانه لا يمكن ان يؤثر إلا إذا استؤنف (أُخذ مرة اخرى) ؛ أما بنفسه فهو بغير قوة . وإذن فبانبئاق الشعور المنخرط (الملتزم) تعطى قيمة ووزن للدوافسع والدن فبانبئاق الشعور المنخرط (الملتزم) تعطى قيمة ووزن كلدوافسع والبواعث السابقة . ولا يتوقف عليه ان تكون قسد كانت ، ومهمته

المحافظة على وجودها في الماضي . لقد أردت هذا أو ذاك : هذا امر يبقى بغير علاج (أبداً) ويكو ن ماهيتي نفسها لأن ماهيتي هي ما قد كنه . لكن المعنى الذي لهذه الرغبة (الشهوة) أو لهذا الحوف ، أو لهذه الاعتبارات الموضوعية عن العالم ، بالنسبة إلي حسن ألقى بنفسي الآن نحو مستقبلاتي ، أنا وحلى الذي أستطيع أن أقرره . وأنا لا أقرره القدعة — أو نبذها أو تقديرها من جديد — لا يتميز من المشروع الذي به القدعة — أو نبذها أو تقديرها من جديد — لا يتميز من المشروع الذي به أحدد لنفسي غايات جديدة ، والذي به ، على ضوء هذه الغايات ، أدرك نفسي كاشفاً لباعث سند في العالم . فالدوافع الماضية ، والبواعث الماضية ، والبواعث والدافع الحاضرة ، والفايات المستقبلة تتنظم عسلى هيئة وحدة لا تنفصم بواسطة انبئاق حرية هي ، وراء البواعث والدوافع والدافات .

ومن هنا ينتج أن التروي الإرادي دائماً مزيف مزوَّق. وإلا فكيف نقدر بواعث ودوافع أنا أعزو اليها قيمتها قبل كل روية وبواسطة الاختيار الذي أقوم به لنفسي ؟ إن الوهم ها هنا ينشأ عن محاولة الإنسان اعتبار البواعث والدوافع أشياء عالية كلها ، أزنها كموازين ولها وزن كخاصية ثابتة . ومع ذلك فانه يُراد ان يُرى فيها محتويات للشعور ، وهذا أمر متناقض . والواقع أن البواعث والدوافع ليس لها من وزن غير ما يببه مشروعي ، أعني الانتاج الحر للغاية والفعل المعروف المطلوب تحقيقه . وحن أروي ، يُقضى الأمر . واذا كان علي أن أصل الى المروي ، فذلك لأنه يدخل في مشروعي الأصلي لتفسير الدوافع بالتروي أحرى من ان يكون بهذا الشكل أو ذاك من الاكتشاف (بالوجدان ، مثلا ، أو بالفعل ، الذي يكشف عن المجموع المنظم للبواعث والغايات عما اقترحه ، وتبعاً لذلك عمن أنا . واعتيار التروي كعملية تعلن لي عا اقترحه ، وتبعاً لذلك عمن أنا . واعتيار التروي ينتظم مع مجموع عما اعتراد ، وتبعاً لذلك عمن أنا . واعتيار التروي ينتظم مع مجموع عما اعتراد ، وتبعاً لذلك عمن أنا . واعتيار التروي ينتظم مع مجموع عما التقريد ، وتبعاً لذلك عمن أنا . واعتيار التروي ينتظم مع مجموع عما المناه المناه المناه عليه عموم عمورة المناه المناه المناه علي القروي ينتظم مع مجموع عما القوي ينتظم مع مجموع عما المناه المناه عليه عمورة عمورة المناه المناه المناه المناه والمناه المناه والها المناه عليه عمورة عمورة المناه المناه المناه عليه القروي ينتظم مع مجموع عما القروي ينتظم مع مجموع عمالية عمل المناه المناه المناه المناه المناه المناه المناه عليه عمورة المناه عليه المناه الم

المؤلف من و الدوافع والبواعث و والغايات بواسطة التلقائية الحسرة . وحين تتدخل الإرادة ، يؤخذ القرار ، ولا قيمة له غير كونه مؤذِّناً (أو معلناً) .

والفعل الإرادي يتميز من التلقائية غير الإرادية من حيث أنه هذه الأخيرة هي شعور لا تأملي خالص بالبواعث خلال المشروع الخالص البسيط للفعل . وهو بالنسبة الى الدافــع ، في الفعـل اللاتأملي ، ليس أبدأ موضوعاً بالنسبة الى ذأته ، بـل مجرد شعور لا 🖰 واضعي بالذات . وتركيب الفعل الإرادي ، بالعكس ، يقتضي ظهور شعور تأملي يدرك الدافع كشبه - موضوع ، أو يشيع فيه القصد كموضوع نفسي من خلال الشعور التأمـــلي . وبالنسبة إلى هــــذا الأخير ، لما كان الباعث يدرك بواسطة الشعور التأملي فإنه يبدو كأنه منفصل ، ووفقاً للعبارة المشهورة التي قالها هسرل أن التأمل الإرادي البسيط بتركيبه المؤلف من التأملية ، عارس الابوخيه بالنسبة إلى الباعث؛ وتمسكه في حالة تعليق ، ويضعه بين أقواس . وهكذا يتبدى شبه ترورً تقَّديري بسبب أن إعدامًا أعمق يفصلَ الشعور التأملي عن الشعور الانعكاسي ّ أو الدَّافع ولكون الباعث في حالة تعلُّق. ومع ذلك ، كما هو معروف، إذا كانت نتيجة التأمل هي توسيع الثغرة الَّتي تفصل ما هو 🗂 لذاته عن نفسه ، فإن غرضه ليس كذلك . إن غرض الانشقاق التأملي هو، كما رأينا ، استرداد الانعكاسي ، بحيث يتكون ذلك الشمول غير القابل للتحقق و ما في - ذاته - لّذاته ، الذي هو القيمة الأساسية الموضوعة بواسطة ما هو - لذاته في انبثاق وجوده . فإذا كانت الإرادة في جوهرها تَأْمَلِية ، فإن غرضها ليس تقرير أية غاية ينبغي بلوغها لأنه على كل حال قُشي الأمر les jeux sont faits ، والقصد العميق للارادة يتعلمق بالاحرى بطريقة بلوغ هذه الغاية الموضوعة من قبل . وما هو – لذاته الذي يوجد على النحو الإرادي يريد ان يسترد ً نفسه من حيث أنه يقرر ويفعل . إنه لا يريد فقط ان ُحمل الى غاية ، ولا ان يكون من نختار

نفسه محمولاً الى مثل هذه الغاية : بل يريد ايضاً ان يسترد نفسه من حيث هو مشروع تلقائي نحو هذه الغاية أو تلك . والمثل الأعلى للإرادة ، هو ان تكون ﴿ فِي ۗ ذاته ۗ بالنسبة الى ۚ ذاتــه ۽ ، من حيث هي مشروع نحو غاية معينة : وهذا مثل أعلى تأملي وهو معنى الرضا الذي يصحب حكماً مثل: « فعلت مسا أردت ، . لكن من اليقن أن الانشقاق التأملي بوجه عام له أساسه في مشروع أعمق من هذا الانشقاق، سميناه ــ الأننا لم نعثر عـــلى أفضل من ذلك ــ باسم ، التبرير ، في الفصل الثالث من القسم الثاني . وينبغي ، الآن وقُـــٰد حدَّدنا الباعثُ والدافع ، ان نسمى هذا المشروع الــنّني يقوم أساساً للتأمل ، باسم « القصد » (النية) . وبالقدر الذي به إذن الارادة هي حالة التأمل ، فإن الوقوف ، من أجـــل الفعل ، عـــلى المستوى الإرادي يتطلب كأساس له قصداً أعمل . ولا يكفي عالم النفس أن يصف هذا الشخص أو ذاك بأنه محقق مشروعه على نحو التأمل الإرادي ، بل لا بد ايضاً ان يكون قادراً على ان يعطينا القصد العميق الذي بجعل الشخص يحقق مشروعه على هذا النحو من المشيئة بدلاً من ذاك الآخر . ومن المفهوم طبعاً ان أي ضرب من ضروب الشعور كان سيأتي بنفس التحقيق ، متى ما وضعت الغايات بواسطة مشروع أصيل . وهكذا نكون قد بلغنا حرية أعمى من الإرادة ، فقط لأننا كنا أكثر تشدداً exigeants من علماء النفس ، أعني بوضع مسألة ؛ اللَّم ، هنالك حيث هم يقتصرون على مشاهدة حالة الشعور بوصفها مشيئية volitionnel .

وهذه الدراسة الموجزة لا تستهدف استقصاء آلة الإرادة : بل يخلق بنا ، على العكس ، ان نحاول الوصف الظاهرياتي للإرادة من أجل داتها . وهذا ليس غرضنا : وإنما نرجو أن نكون قلد بينًا فقط ان الإرادة ليست تجلياً ممتازاً للحرية ، بل هي حادث نفسي ذو تركيب خاص ، يتكون على نفس المستوى مثل سائر الأحداث النفسية ، وتسنده،

تماماً كالأحداث الأخرى ، حرية أصلية وأنطولوجية .

والحرية تظهر كشمول لا يقبل التحليل : والبواعث ، والدوافع ، والغايات ، وكذلك طريقة إدراك البواعث والدوافع والغايات تنتظم على نحو موحَّد في إطارات هذه الحرية وينبغي أن تُنفهم ابتداءً منها . فهل معيى هذا أنه ينبغي تصور الحرية على أنها سلسلة من النزوات الهوائيـة الشبيهة بـ و الميل ، عند أبيقور ؟ وهل أنا حر في إرادة أي شيء في أية لحظة ؟ وهل ينبغي علي ، في كل لحظة ، حين أريد تفسير هذا المشروع أو ذاك ، أن ألقى لامعقول اختيار حر" وتمكن عرضي ؟ طالما تجلى أن الإقرار بالحربة كانت نتيجته هذه التصورات الحطيرة الواقعمة في تناقض تام ممع التجربة ، فإن بعض النفوس الطيبة أنصرفت عن الإعمان بالحرية : بل أكد البعض أن الجدرية - إذا حرصنا على عدم الخلط بينها وبن القول بالقضاء والقدر fatalisme ــ كانت و أكثر إنسانية ، من نظرية حرية الإرادة : فإن الجعرية إذا ابرزت المشروطية الدقيقة لأفعالنا ، فإنها على الأقل تقدم السبب في كل واحد ، وإذا اقتصرت بالدقة على ما هو نفسي ، وتخلُّت عن البحث عن مشروطية في مجموع الكون ، فإنها تبيَّن ان السبب في أفعالنا يقوم فينا نحن : فنحن نفعل كما نحن (بحسب ما نحن عليه) وأفعالنا تسهم في صنعنا . ولننظر بتفصيل أدق في بعض النتائج المؤكدة التي مكننا التحليسل من الحصول عليها . لقد بيّنا أن الحرية هي ووجود ما هو لذاته أمرُّ واحد : والحرية الإنسانية حرَّة بالقدر الدقيق الذي هي عليها ان تكون عدم ذائها . وهذا العدم ، كما رأينا ، على الحرية ان تكونه في أبعاد متعددة : أولاً بالتزمُّن ، أعنى بأن تكون دائماً على مسافة من ذاتها، وهذا يتضمن أنها لا يمكن ان تتعيَّن أبداً بماضيها بالنسبة الى هذا الفعل أو ذاك ... وبعد ذلك بأن تنبثق كشعور بشيء وبدائهـــا ، أعني بأن تكون حضوراً لذائها وليس فقط ذائها ، وهذا يتضمن أنه لا يوجسد شيء في الشعور ليس شعوراً بالوجود ، وتبعاً لذلك فإنه لا شيء خارجي عن الشعور بمكن ان يكون باعثاً له ــ وأخيراً من حيث أنها علو ، أي ليست شيئاً ما سيكون أولا كي يصبح فيا بعد على علاقة مع هذه الغاية أو تلك ، بل بالعكس وجود هو أصلاً مشروع ،أي أمر يتحدد بواسطة الغاية منه .

ولهذا لا نقصد أبداً الكلام هنا عن اعتباطي أو نزوة : فالموجود ، الذي هو ، كشعور ، بالضرورة مفصول عن سائر الموجودات ، لأنها ليست على علاقة معه إلا بالقدر الذي به تكون بالنسبة اليه (من أجله ، له) ، ويفصل في ماضيه على شكل تقليد على ضوء مستقبله ، بدلا من ان يتركه تحدد فقط وببساطة حاضرة ، ويعلن عن حقيقته بشيء من العالم ، هذا هو ما نسميه : الموجود الحر . وليس معنى هذا أبدا أني حر في ان أقف أو أجلس ، أدخل أو أخرج ، أهرب أو أواجه الخطر ، إذا فهمنا من الحرية إمكاناً عرضياً خالصاً اعتباطياً ، غسير مشروع ، عبانياً وغير قابل لأن يُنهم . صحيح أن كل فعل من أفعالي ، مشروع ، عبانياً وغير قابل لأن يُنهم . صحيح أن كل فعل من أفعالي ، عشروع ، عبانياً وغير قابل لأن يُنهم . صحيح أن كل فعل من أفعالي ، وقد يقال : ومع ذلك إذا لم يمكن فهمه ابتداء من حالة العسالم ولا ابتداء من عبوع ماضي مأخوذاً كشيء لا يمكن تلافيه ، فكيف يمكن ابداء من عبوع ماضي مأخوذاً كشيء لا يمكن تلافيه ، فكيف يمكن الا يكون عبانياً و لنعم النظر فيه .

بالنسبة الى الرأي الشائع أن يكون المرء حراً لا يعني فقط أن نختار ذاته . إن الاختيار يقال عنه إنه حراً إذا كان بحيث بمكن ان يكون يخلاف ما هو كائن . خرجت في رحلة مع بعض الزملاء . وبعد بضع ساعات من المذي زاد تعبي ، وانتهى بأن صار أليماً . أقاوم أولاً ،

وبعد ذلك ، فجأة ، أرسل نفسي ، وأسلم أمري ، وألقي محقيبي على حافة الطريق وأقع على الأرض بجوارها . ثم ألام على فعلي ويقصد من ذلك أنبي كنت حراً ، أعسني ليس فقط أنه لا شيء ولا أحد قلم أجبرني على فعلي ، بل وأنه كان في وسعي أيضاً ان أقاوم تعبي ، وأن أعل ما عمله رفاقي في الرحلة وأنقطر المرحلة لأستريح عندها . وأدافع عن نفسي قائلاً إنبي كنت متعباً للغاية . فن الذي على حق ؟ أو بالأحرى ، ألا تقوم المناقشة على أسس خاطئة ؟ لا شك في أنه كان في وسعي أن أفعل غير ذلك ، لكن المشكلة ليست في هذا . بل ينبغي بالأحرى صياغتها على النحو التالي : هل كان في وسعي أن أعمل غير ذلك دون أن أغير على نحو محسوس في المجموع العضوي للمشروعات نفيراً محياً وعرضياً لسلوكي ، إلا بمعونة تحول جذري في وجودي تغييراً محياً وعرضياً لسلوكي ، إلا بمعونة تحول جذري في وجودي تغييراً محالم — وهو تحول ممكن ؟ وبعبارة أخرى : كان في وسعي ان في وسعي ان

عن هذا السؤال سنجيب أولاً بوصف نظري بمكننا من إدراك مبدأ مقالتنا (رأينا) . وسنرى بعد ذلك هل الواقع العيني لا يتجلى أكثر تعقيداً ، وهل لا يقودنا الى جعسل نتاثج بحثنا النظري أكثر مرونة وأوفر غنى ، دون ان يناقضها ؟

ولنلاحظ أولاً أن التعب في ذاته لا يمكن أن يثير قراراً . إنه -- كما رأينا بمناسبة الألم الفزيائي -- ليس إلا الطريقة التي بها أوجد جسمي. والتعب ليس أولاً موضوع شعور واضعي positionnelle ، بل هو العالم الوقائعية نفسها لشعوري . فإذا مشيت في الحقول فإن ما ينكشف لي هو العالم المحيط ، وهو موضوع شعوري ، وهو الذي أعلو عليه إلى الممكنات الحاصة

⁽۱) و قبل متعدي » .

لنفسي من قبل . لكن بالقدر الذي به أدرك هذا المنظر بعيى اللتن تنشر أن المسافات ، وساقي" اللتين تصعدان الروابي ، وبها تظهران وُ تَحْفِيانَ مَنْ جَلَيْكُ مِنَاظُرَ جَلَيْلَةً ، وعَقَبَاتَ جَلَيْلَةً ، ومَعَ ظَهْرِي اللَّذِي عمل الحقيبة ، يكون عندي شعور لا - واضعي بهذا الجسم ــ الذي الذي ينظم علاقاتي مع العالم ويعني انخراطي في العالم ــ على شكل تعب. وموضوعياً وفي تضايف مع هـــذا الشعور غير " الوضعي ، تنكشف الطرق أنها لا تنتهي ، والمنحدرات أنها أشد قساوة ومُعورّة ، والشمس أشد حرارة ، الخ . لكني لا أفكر بعد في تعبي ، ولا أدركه كموضوع أو شبه موضوع لتأمّلي . ثم تأتي لحظة ، مع ذلك ، أسعى فيها إلى تأمله ، واسترداده : ولا بد من تقديم تفسير لهذا القصد . لكن لنأخذه بمناسبة الألم ــ أنا أعاني تعبي . أعني أن شعوراً تأملياً يتوجه ألى تعبي ليميشه وبهبه قيمة وعلاقة عملية مع ذاتي . وفقط على هذا المستوى يظهر التعب لي غير محتمل . ولكنه لن يكون شيئًا من هذًا في ذاته ، بـــل ما هو - لذاته التأملي هو ، بانبثاقه ، يعاني التعب على أنه لا محتمل. وهنا يقوم السؤال الجوهري : رفاقي في الطريق في صحة جيدة مثلي ، وهم تقريبًا مدربون مثلي ، حتى إنه ، وإن لم يكن من الممكن مقارنة الأحداث النفسية التي تجري في الذاتيات المختلفة ، فإني أستنتج عادة ـــ والشهود يستنتجون وفقآ للاعتبار الموضوعي لأجسامنا " للغبر _ أنهسم تقريباً ﴿ متعبون مثلي ﴾ . فمن أين جاء ۖ أنهـــم يعانون التُّعب على نحو مخالف عن معاناتي له ؟ سيقال ان الفارق ناشيء عن كوني و رقيقاً ، بيها هم ليسوا كذلك . لكن على الرغم من أن هذا التقدير له مدلول على لا يُنكر ويمكن الاعباد عليه حين يتعلق الأمـــر بتقرير هل أدعى أولاً الى رحلة أخوى ، فإنه لا بمكن ان يرضينا ها هنا . لقد رأينا

أن الطموح هو العزم على غزو عرش أو مناصب تشريف ؛ إنه ليس معطى يدفع إلى الغزو ، بل هو هذا الغزو نفسه . وبالمثل ه الرقة ۽ لا يمكن ان تكون معطى واقعاً وليست غير اسم يعطى الى الطريقة التي بها أتحمل تعبى . فإذا أردت إذن أن أفهم بأي شروط أستطيع اعتبار تعبي غير محتمل ، فلا نخلق بـي أن أتوجه الى معطيات واقعية مزعومـة ، ينكشف فيا بعد أنها ليست إلا اختياراً ، بل بجب السعى للفحص عن هذا الاختيار نفسه ومشاهدة هل لا يفسَّم في منظور اختيار أوسع فيمه يندمج كَثَّر كيب ثانوي . فإني إذا سألت أحد رفاقي فسيقول لي انه متعب لكته عب تعبه : وهو يستسلم له كما يستسلم لحميًّام ، ويبدو له نوعاً من الآلة الممتازة لكشف العالم المحيط به ، والتكيف مع وعورة الطرقات ذات الحصباء ، ولاكتشاف القيمة و الجبلية ، للمنحدرات ؛ وكذلك هــــذا التلويح الشمسي الخفيف على قفاه ، وهذا الطنين الرقيق في أذنيه همـــا اللذان يمكنانه من تحقيق اتصال مباشر مع الشمس . وأخبراً ، الشعور بالمجهود هو بالنسبة اليه الشعور بالتعب المتغلَّب عليه . لكُّن لحا كان تعبه ليس إلا الوجدان الذي يعانيه من أجل أن يوجـــد غبار الطريق ، وإحراقات الشمس ، ووعورة الدروب ، إلى أقصى حد ، فإن مجهوده ، أعني أنسه الرقيق مع التعب الذي يحبه ، والذي يستسلم له ، ولكنه مع ذاك يوجهه ، يتبدى أنه طريقة لامتلاك الجبل ، ولاحماله حتى النهاية ، والظفر به . وسنرى في الفصل التالي معنى ١ الملك ۽ والى أي مدى و الفعل ، هو الوسيلة و للملك ، . وهكـــذا تعب رفيقي يُعاش في مشروع استسلام واثق للطبيعة أوسع ، مشروع وجدان موافق عليه حتى يوجد على أشد أحواله ، وفي نفس الوقت ، مشروع سيطرة رقيقـــة وامتلاك. وفقط في وبواسطة هذا المشروع يمكن ان يفهم ويكون له معنى بالنسبة اليه. لكن هذا المعنى وهذا المشروع الأوسع والأعمق لا يزالان بنفسيهما وغير قائمن برأسيهمام. إنهالا يكفيان نفسيهما، لأنهما يفترضان علاقة خاصة

بن رفيقي وجسمه ، من ناحية ، وبين الأشياء من ناحبـــة أخرى . والأسهل أن يكسون ثمت طرائق للوجود الجسمة بقدر مسا هناك من كاثنات - لذاتها ، على الرغم من أن بعض الراكيب الأصلية ، طبعاً، لا تتغير وتكون في كل واحسد الآنية : وسنعي بما سمي باسم غسير مناسبٌ : العلاقة بين الفرد والنوّع وشروط الحقيقة الكلية . أمَّا الآن فإننا نستطيع ان نتصور ، وفقـــاً لآلاف الأحداث ذوات المعاني ، ان الوقائمية ، أي استعادتها بثقة وحبَّها ، ابتغاء محاولة استردادها . وهــذا المشروع الأصلي للاسترداد هو إذن نوع من الاختيار يقوم به ما هو ¬ لذاته ، الاختيار لذاته ، في حضرة مشكلة الوجود . ومشروعه يبقى إعداماً ، لكن هذا الإعدام يعود على ما هو - في - ذاته الذي يعدمه، ويترجـــم بتقويم مفرد للوقائمية . وهذا مـــا تعبر عنه خصوصاً آلاف السلوكاتُ التي تُنعت بأنها سلوك تحمّل d'abandon واستسلام : فالاستسلام للتمب والحر" والجوع والعطش ، والأستسلام للسير على كرسي ، والاستسلام على سرير بشهوة ، والاسترخاء ، ومحاولة ترك نفسه عتصه جسمه ، لأ تحت نظر الغير ، كما في المازوخية ، بل في الوحدة الأصلية لما هو --لذاته ، كلُّ هذه السلوكات لا تنحصر في نفسها . ونستشعر هذا جيداً، لأنها عند الغير تضايق أو تجذب : وشرطها هو مشروع منشأي لاسترداد الجسم ، أعني محاولة حل لمشكلة المطلق (ما في ﴿ ذَاتُه ۗ لَذَاتُه ﴾ . وهذا الشكلي المنشأي intial يمكن هو نفسه ان يقتصر على احبّال عميق للوقائعية : ومشروع « الصيرورة جسماً » يدل حينتذ على إستسلام سعيد لآلاف من الشراهات الصغيره العابرة ، وآلاف من الرغبات الصغيرة ، و آلاف من ألوان الضعف ّ. ولنتذكر في روايــة ﴿ أُوليس ﴾ لجيمس جويس شخصية السيد بلوم وهو يستنشق بشغف ٍ، بينا يقضي حاجته

⁽۱) و يمنى متعلي ك .

الطبيعية ، ﴿ الرائحة الأليفة الَّتِي تتصاعد من تحته ﴾ . لكن يجوز أيضاً ــ وهذه حالة رفيقنا ــ أنه ، بواسطة الجسم وشغف الجسم ، يسعى مـــا هو - لذاته الى استعادة شمول اللاشعور ، أعني كل الكون من حيث هو مجموع من الأشياء المادية . وفي هذه الحالة التركيب المقصود المؤلف من مــا في - ذاته ومــا هو - لذاته سيكون التركيب شبه الحلولي panthéiste لشمول ما في " ذاته مع ما " لذاته الذي يسترده. والجسم هنا هو أداة البركيب : إنه يضيع في التعب ، مثلاً ، كي يوجَّد هذا الذي في ^ ذاته على أقوى صورةً . ولما كان الجسم هو الذي يوجده ما هو 🗖 لذاته بوصفه له ، فإن وجدان الجسم هذا يتطابق ، بالنسبة الى ما هو 🦳 لذاته ، مع مشروع و جعل ما هو في " ذاته " يوجد ۽ . ومجموع هذا الموقف _ وهو موقف أحد رفاقي في الرحلة _ عكن ان يترجم عنه بالشعور الغامض بنوع من الرسالة (المهمة) : إنـُّ يقوم بهذه الرحلة لأن الجبل الذي سيصعده والغابات التي سيجوس خلالها ، توجد ، وله رسالة ان يكون ذلك الذي به سينكشف معناها . ومهذا ، محاول أن يكون ذلك الذي يؤسسها في وجودها نفسه . وسنعود ، في الفصل التالي ، الى هذه العلاقة التملكية لما هو لذاته مع العالم ، لكننا لا نملك بعد العناصر الضرورية لإيضاحها إيضاحاً كاملاً . ومسا يظهر واضحاً ، على كل حال ، بعد هذا التحليل الذي قمنا بــه ، هو ان الكيفية التي بها رفيقي يتحمل تعبه تقتضي بالضرورة، حتى تُفهم،تحليلاً ارتداديًا يَعُودُ بنا الى مشروع أصلي . وهذا المشروع الذي رسمنا خطوطه الإجالية هل هو في هذه المرة « قائم برأسه ، Selbststaïndig ؟ نعم من المؤكد ــ ومن السهل على المرء أن يقتنع بذلك : ذلك أننا بلغنا ، في ارتداد بعد ارتداد ، العلاقة الأصلية التي يختارها ما هو " لذاتــــه مع وقائعيته ومع العالم . لكن هذه العلاقة الأصلية ليست شيئاً آخر غبر الوجود " في " العالم لما هو " لذاته من حيث ان هذا الوجود " في العالم اختيار "، أعني أننا وصلنا الى النمط الأصلي للإعدام الذي به ينبغي على ما هو " لذاته ان يكون عدم نفسه . وابتداء " من هنا ، لا يمكن عاولة أي " تفسير ، لأنه يفترض ضمنيا الوجود " في " العالم الخاص عا هو " لذاته ، مثلا كل البراهين التي تُجرّبت للبرهنة على مصادرة القليدس افترضت ضمنيا التسليم بهذه المصادرة .

ومن هنا ، فإني إذا طبقت نفس المنهج لتفسير الكيفية التي سهـــا أعاني تعبي ، فإني سأدرك أولاً في نفسي عَدم ثقةً بجسمي – مثلاً – وطريقة لعدم إرادة ، العمل معه » ... وعدَّه لا شيء ، وهذا واحد من الأضرب العديدة الممكنة لي كي أوجك نفسي . وسأكتشف في غير ما عناء عدم ثقة نماثلاً تجاه ما هو في ذاته ، وعلى سبيل المثال، مشروعاً أصلياً لاسترداد ما هو في ذاته الذي أعدمه ، **بواسطة** الآخوين ، وهذا محيلني إلى أحد المشروعات المنشأية التي عدّدنـــا في الجزء السابق . ومنْ هنا فإن تعبي ، بدلاً من أن يُعاني ﴿ فِي مرونَةٍ ۗ ۗ ، سيدرك و في تشدد ۽ ، كظاهرة غير مواتية أريد التخلص منهسا ـــ وهذا لسبب بسيط : وهو أنه ، أي تعبي ، يتجسَّد جسمي وإمكاني الغليظ في وسط العالم ، بينها مشروعي هوَّ إنقاذ جسمي وحَّضوري فيّ العالم بواسطة نظرات الغير . وأنا أيضاً أحالُ الى مشروعي الأصلي ، أعني إلى وجودي " في " العالم ، من حيث أن هذا الوجُّود اختيار ". ونحن لا نخفي عن أنفسنا كم في هذا المنهج في التحليل من نقص . ذلك ان كل شيء ينبغي عمله في هذا الميدان : فالأمسر يتعلق ، في الواقــع ، باستخلاص المعاني المتضمنة في فعل ٍ ــ وفي كل فعـــل ــ والانتقال من هذا إلى معان أكثر غنى حتى نلتقي بالمعنى الذي لا يتضمن بعدُ أي معنى آخر ولا محيلً إلا الى ذاته . وهذا الديالكتيك الصاعــد عارس معظم الناس تلقائياً ، بل ممكن ان نشاهد أنه في معرفة الذات للذات أو في معرفة الغير ، يوجد فهم تلقائي للنظام البرتيبي للتفسيرات. إن البادرة تحيل إلى « نظرة في العالم » ونحن نستشعرها ، هذه البادرة .

لكن لم يحاول إنسان "أن يستخلص، بطريقة منظمة ، المعاني المتضمَّنة في الفعل . ولكن هناك مدرسة واحدة بدأت مثلنا من نفس البيَّنة الأصلية: ألا وهي مدرسة فرويد . فعند فرويد ، كما عندنا ، ان الفعل لا بمكن ان يقتصر على نفسه : إنه عيل مباشرة الى تراكيب أشد عمقاً . والتحليل النفسي هو المنهج الذي يمكّن من إيضاح هـــذه التراكيب. وفرويد يتساءل ، مثلنا : بأي شروط يمكن هذا الشخص أو ذاك ان يقوم بهذا العمل الحاص أو ذاك ؟ ويرفض ، مثلنا ، تفسر الفعسل باللحظة السابقة ، أي ان يتصور جبرية نفسية أفقية . والفعل يبدو في نظره رمزياً ، أي يبدو له انه يعبّر عن رغبة أعمق ، لا عكسن ان تفسّر إلا ابتداءً من تحديد مبدئي (منشأي) لليبيدو libido الشخص. لكن فرويد يستهدف صِدًا تكوين جبرية (حتمية) عمودية . وفضلاً عن ذلك فان تصوره يحيل ، بهذا ، ضرورة "، الى ماضي الشخص. والتأثرية affectivité عنده هي الأساس في الفعل على شكل ميول نفسية ــ فسيولوجية . لكن هذه التأثرية هي أصـــلاً لدى كلِّ منا صفحة بيضاء : والظروف الخارجيــة ، وبالجملة ، تاريخ الشخص هو الذي الموضوع أو ذاك . فمركز الطفل في وسط أسرته هو الذي يقرر فيسه ميلاد عقدة أوديب : بينا في جاعات أخرى مؤلفة من أسر من نمط آخر _ كما لوحظ مثـــلاً عند البدائيين في جزر المرجـــان في المحيط الهادي ــ هذا المركب لا عكن ان يتكوّن . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذه الظروف الخارجية هي الّتي تقرر هل ، في سنّ البلوغ puberté هذا المركب (يُصفَّى) ، أو يبقى ، على العكس ، قطب الحياة الجنسية . وعلى هذا النحو وبواسطة التاريخ : تظل الجبرية العمودية عند فرويد قائمة على محور جبرية أفقية . صحيح أن مثل هذا الفعل الرمزي يعبّر عن رغبة كامنة ومعاصرة ، كما أن هــــذه الرغبة تظهر مركبـــــاً

أعمق ، وهذا في وحدة عملية نفسية واحدة ، لكن المركب يوجد مع ذلك سابقاً على ظهوره الرمزي ، والماضي الذي كو له بما هو ، وفقاً لارتباطات كلاسيكية : النقل transfert ، التكاثف condensation الذي ، نجدها مذكورة ليس فقط في التحليل النفسي ، بـل وايضاً في كل عاولات إعادة التركيب الجبري للحياة النفسية . وتبعاً لذلك ، فإن بعد المستقبل لا يوجد بالنسبة الى التحليل النفسي . والواقع الإنساني يفقد أحد تخارجاته ek-stases وينبغي ان يُفسّر فقط بارتــداد الى الماضي ابتداء من الحاضر . وفي نفس الوقت التراكيب الأساسية للشخص، التي تدل عليها أفعاله ليست مدلولاً عليها هن أجله ، بل من أجــل شاهد موضوعي يستخدم مناهج منطقية discursives ابتغاء إيضاح هذه المعاني . ولا يمنح الشخص أي فهم سابق على الأنطولوجيا لمعي أفعاله ليست غير المنافي .. وهو ، من حيث المبدأ ، خارج المتناول ــ بدلاً أثر من آثار الماضي ... وهو ، من حيث المبدأ ، خارج المتناول ــ بدلاً من ان تسمى لرصد غرضها في المستقبل .

وبهذا ينبغي أن نقتصر على استلهام منهج التحليل النفسي ، أعني أنه ينبغي علينا أن نحاول استخلاص معاني فعل ما ابتداء من هسذا المبدأ القائل بأن كل فعل ، مها يكن تافها ، ليس الأثر البسيط للحالة النفسية السابقة ولا يخضع لجرية خطية Ineaire ، بل يندمج ، على العكس، كركيب ثانوي في تراكيب اجالية، وأخيرا ، في الشمول الذي هو أنا. وإلا فينبغي على حينئذ أن أفهم نفسي إما كتيار أفقي للظواهر التي كل واحدة منها مشروطة في خارجيتها بالسابقة او كجوهر يتحمل الجريان واحدة منها مشروطة في خارجيتها بالسابقة او كجوهر يتحمل الجريان الخالي من المعنى لأحواله . وهذان التصوران يقوداننا إلى الخلط بين ما هو في أذاته . لكن إذا قبلنا بنهج التحليل النفسي وسنعود إلى هذه المسألة طويلا في الفصل التالي في فينغي علينا ان نطبقه في اتجاه عكسي . ذلك أننا نتصور كل فعل أنه ظاهرة قابلة لللهم ،

ولا نوافق ، كما لا يوافق فرويد ، على «الصدفة» الحبرية «hasard déterministe . لكن بدلا من فهم الظاهرة المعتبرة ابتداء من الماضي، نحن نتصور الفعل الفاهم كعود للمستقبل إلى الحاضر . والطريقة التي بها أتحمل تعبي لا تتوقف أبداً على صدفة المنحدر الذي أصعده أو الليلة التي أمضيتها في اضطراب متفاوت الدرجة : ان هذه العوامل بمكن أن تسهم في تكوين تعبي نفسي ، لا الطريقة التي بها أتحمله . لكّننا نرفض انْ نرى فيه ، متفقن في هذا مع أحد تلاميذ أدلر ، تعبراً عن مركب الأدنوية ، مثلاً ، بالمعنى الذي يكون به هـــذا المركب (العقدة) تكويناً سابقاً . أما أن طريقة عنيفة قاسية في الصراع ضد التعب يمكن ان تعبر عما يسمى بعقدة الأدنوية فإننا لا نمانع في حسدًا . لكن عقدة الأدنوية نفسها مشروع" لما هو " لذاته الحاص بـي في العــــالم بحضور الغير . وسهذه المثابة تكون هذه العقدة دائماً عالية ، وتكون طريقة لاختيار الذَّات لذاتها. وهذه الأدنوبة التي أصارع ضدها،ولكني مع ذلك اعترف بوجودها ، لقد اخترتها منذ البداية ؛ ولا شك أنها مدلول عليها بمختلف النظم الإخفاق ، الكنها ليست شيئاً آخر غر الشمول المنظم لسلوكات اخفاقي ، كخطة مقترحة ، وكبيان عام عن وجودي ، وكل سلوك اخفاق هو نفسه علو" ، لأنني في كل مرة أتجاوز الواقع إلى إمكانياتي: فالاستسلام للتعب مثلاً ، هو العلو على الطريق الذي ينبغي السير فيه بجمله بمعنى « الطريق الذي يعسر جداً اجتيازه ». ومن المستحيل ان نعتبر عد" الشعور بالأدنوية دون أن تحدده ابتداء" من المستقبل ومن ممكناتي.بل ان مشاهدات مثل : و أنا قبيح ٤٠ و أنا مغفل ٤ ، النح ، هي بطبعها توقعات . وليس الأمر أمر مجرد تقرير لقبحي، بل إدراك لمعامل المضادة الذي ثبديه النساء أو المجتمع لمشروعاتي. وهذا لا يمكن ان ينكشف إلا في وبواسطة اختيار هذه المشروعات. وهكذا عقدة الادنوية هي مشروع حر أجالي لنفسي ، بوصفي أدنى (أحط) أمام الغير ، وهي الكيفية

التي بها أختار اصطناع وجودي " للغير ، والحـــل الحر الذي أعطيه لوجود الغير ، تلك الْفضيحة الَّتي لا تُقَهَّر . وهكذا ينبغي أن نفهم ردود فعلنا الأدنوية وسلوكاتي الإخفاقية ابتداءً من مخطط حرّ لادنويتي بوصفها اختياراً لذاني في العالم . ونسَّلم لعلماء التحليل النفسي بأن كلُّ رد فعل إنساني بمكن ، قبلياً ، فهمه . لكننا نأخذ عليهم أنهم أساءوا و إمكان فعل سابق ، فإن هذا يعيد إدخال الآلية (الميكانيسم) العللية : والفهم ينبغي أن يتحدد على نحو آخر . ويقبل الفهم كل فعل كمشروع للذات نحو ممكن . إنه قابل لأنَّ يُفهَم أولاً من حيث أنه يقدم مضموناً عقلياً يمكن إدراكه مباشرة _مإني أضع حقيبي عسلى الأرض كما أسريح لحظة ــ أعني من حيث أننا ندرك مباشرة المكن الذي يلقيه الفعل والغاية التي يستهدفها . وهو قابسل لأن يفهم بعد ذلك من حيث ان المكن المعتبر محيل إلى ممكنات اخرى ، وهذه إلى اخرى ، وهكذا باستمرار حَى الْإَمْكَانَيَةِ الْأَخْرِةِ الَّتِي هِي انَا . والفهم يتم في اتجاهين عكسين : فبواسطة تحليل نفسي ارتدادي ، نصاعد من الفعل المعتبر إلى إمكانيني الأخيرة ، وبواسطة تقدم تركيبي ، ننزل من هذه الإمكانية الأخيرة إلى الفعل المعتبر وندرك إندماجه في الشكل الكلى .

وهذا الشكل ، الذي نسميه إمكانيتنا الأخيرة ، ليس إمكانية بين إمكانية أو إمكانيات أخرى – حتى لو كانت ، كما يشاء هيلجر ، إمكانية الموت أو إمكانية و عدم تحقيق حضور في العالم بعد أ » . وكل امكانية الأخيرة تبرز في مجموع . بل ينبغي على العكس ان نتصور هذه الامكانية الأخيرة كركيب موحد لكل إمكانياتنا الحالية ؛ وكل واحدة من هدنه الامكانيات تقيم في الإمكانية النهائية على شكل غير متميز حتى يأتي ظرف خاص ويبرزها دون ان يقضي ، من أجل هذا ، على انتسامها إلى الشمول . وقد أشرنا في القسم الثاني (الفصل الثالث ، الجزء الثاني)

من هذا الكتاب الى أن الإدراك الحسي لموضوع ما يتم على اساس من العالم. وقصدنا من هذا إلى أن مــا اعتاد علماء النفس أنْ يسموه ﴿ الإدراك الحسى ، لا يمكن أن يقتصر على الموضوعات « المرئية ، أو «المسموعة»، الخ ، في لحظة معينة ، ولكن الموضوعات المعتبرة تحيل بواسطة تضمنات ومدلولات مختلفة إلى مجموع الموجود في ذاته ، هذا المجموع الذي تُتدرُّك هي ابتداء منه . وهكذا ليس بصحيح أنني أنتقل من شيء إلى ما بعده من هذه المنضدة إلى الغرفة التي أنا فيها ، ثم حين أخرج منها إلى الردهة ، وإلى السلم ، وإلى الشارع ، كي أدرك أخيراً كنتيجة للانتقال إلى الحد ، العالم على انه مجموع كل الموجودات . بل على العكس ، لا استطيع إدراك شيء أداة ما ، اللهم إلا ابتداءً من شمول مطلق لكل الموجودات ، لأن وجودي الأول هو وجود - في - العالم . وهكذا نجد في الأشياء ، من حيث أن و ها هنا ۽ أشياء ، بالنسبة إلى الانسان، نداء " مستمراً إلى التكامل يجعل أنه من أجل إدراكها نحن ننزل من التكامل الشامل المتحقق مباشرة إلى مثل هذا التركيب الفريد الذي لا يفسِّر إلا بالنسبة الى هذا الشمول . لكن إذا كان ثم من ناحية أخرى عالم ، فذلك لأننا ننبثق في العالم مرة واحدة وككلُّ . وقد بيَّنا في نفس ذلك الفصل الذي عقدناه على بيان العلو ، أن ما هو $\overline{}$ في $\overline{}$ ذاته لم يكن قادراً على أية وحدة عالمية عفرده . لكن انبثاقنا وجدان ً ، معنى أثنا نضيع أنفسنا في الإعدام كي يوجد عالم . وهكذا الظاهرة الأولى للوجود في العالم هي العلاقة الأصلية بين شمول ما هو في 🖳 ذاته أو العالم وبن شمولي المجرد من الشمول : إني اختار نفسي بكَّلي في العالم كله . وكما أنني آتي من العالم الى و هذا ۽ خاص ، فساني آتي من ذاتي كشمول مجرد من الشمول إلى مجمل احدى امكانياتي الفردية ، لأني لا أستطيع أن أدرك و هذا ، خاصاً على أساس العالم الا بمناسبة مشروع خاص بذاتي . لكن في هــــذه الحالة ، كما اني لا استطبع ادراك مثل هذا و الهذا ع الا على أساس من العالم ، بتجاوزه الى هذه الامكانية أو تلك ، فكذلك لا أستطيع أن ألقي بنفسي وراء و الهذا ع صوب هذه الامكانية أو تلك الا عسلى أساس من امكانيتي الشاملة النهائية . وهكذا فيان امكانيتي الشاملة النهائية كتكامل أصلي لكل امكانياتي الجزئية والعالم كشمول يأتي الى الموجودات بواسطة انبئاقي الى الوجود هما فكرتان متضايفتان بالدقة . ولا أستطيع ادراك المطرقة (أي أن أرسم عملية و الطرق ع) الا عسلى اساس من العالم ؛ لكن في مقابل ذلك ، لا أستطيع ان أرسم فعل و الطرق ع الا على أساس من شعول ذاتي وابتداء من هذا الشمول .

وهكذا فإن الفعل الأساسي للحرية قد وجهد ؛ وهو الذي يعطي ممناه للفعل الخاص الذي قد أدعى الى اعتباره والنظر فيه : إن هذا الفعل المتحدد باستمرار لا يتميز من وجودي ، إنه اختيار لذاتي في العالم وفي نفس الوقت اكتشاف للعالم . وهذا يمكننا من تجنب عثرة اللاشعور التي التحليل النفسي عند البداية . فإذا لم يكن في الشعور شيء ليس شعوراً بالوجود ، هكذا يمكن ان يفرض علينا - فلا بهد ان يكون هذا الانحتيار الأساسي اختياراً واعياً ، لكن هل تستطيع أن تؤكد أنك شاعر ، حين تستسلم للتعب ، بكل المتضمنات التي يفترضها هذا الفعل وأعن نجيب قائلين إننا شاعرون بهذا تمام الشعور . اللهم إلا أن هدذا الشعور نفسه بجب ان يكون حدة هو تركيب الشعور بوجه عام والاختيار الذي نقوم به .

وفيها يتعلق سهذا الأخير ، لا بد من الإلحاح في توكيد هذه الواقعة وهي ان الأمر لا يتعلق أبداً باختيار عن روية، وهذا ، لا لأنه سيكون أقل شعوراً أو أقل صراحة من الروية ،بل بالعكس لأنسه الأساس في كل روية ، وكما رأينا ، الروية تحتاج الى تفسير ابتسداءً من اختيار أصلي . فينبغي إذن التحرز من الوهم الذي يجعل من الحريسة الأصلية

وضعاً لبواعث ودوافع كموضوعات ، ثم فراراً ابتداءً من هذه البواعث والدوافع . بل بالعكس ، فمنذ أن يكون ثم باعث ومحرك ، أي تقدير للأشياء ولتراكيب العالم ، فتم وضع ً للغايات ، وتبعاً لذلك ، اختيار . ولكن هذا لا يعني أن الاختيار العميق هو لهذا غبر واع . إنسه أمر" واحد هو وشعورنا بذواتنا . فهذا الشعور ، كما هو معروف ، لا بمكن أن يكون إلا غير - ايضاعي : إنه شعور - نحن ، لأنه لا يتميّز من وجودناً . ولما كان وجودناً هو اختيارنا الأصلي ، فإن الشعور بالاختيار واحد هو وشعورنا بذواتنا . ولا بد ان يكون المرء شاعراً conscient ليختار ، ولا بد أن يختار كي يكون شاعراً (واعيـــاً) . فالاختيار والشعور أمر واحد أحد . وهذا ما فطن له كثير من علماء النفس حين الانتخاب الى أساسه الأنطولوجي ، فإنهم بقوا على أرض فيها ظهر الانتخاب كوظيفة مجانية لشعور جوهري . وهذا خصوصاً هو ما يمكن أخذه على برجسون . لكن إذا تقرر أن الشعور إعدام ، فيمكن تصور أن الشعور بذواتنا واختيارنا لذواتنا أمر واحد. وهذا ما يفسر الصعوبات التي لقيها رجل أخلاقي النزعة مثل أندريه جيد حن أرادوا تحديد معنى طهــــارة العواطف . لقد تساءل جيد : أي فارقُ يوجد بين شعور مراد وشعور مُعاني ؟ الحتى أنه لا يوجد فارق ، ف. د أن يريد ان يحب ، و د ان عب ۽ هما أمر " واحد لأن ۽ أن يحب ۽ هو ان نختار نفسه محباً وهو يستشعر (أو يعي) أنه بحب . وإذا كان الانفعال حرّاً ، فهو اختيار . وقد بيُّنا بما فيه الكفاية ــ خصوصاً في الفصل المتعلق بالزمانية ـــ ان الكوجيتو الديكارتي ينبغي توسيعه . ذلك أننا رأينا ان الشعور بالذات لا يعني أبداً الشعور بَالآن ، لأن الآن ليس الا نظرة للعقل ، وحتى لو وجـــد ، فإن الشعور الذي يدرك نفسه في الآن لا يدرك بعد ُ شيئًا . ولا استطيع الشعور بذاتي الا كهذا الانسان المنخرط في هذه المغامرة (أو العملية) أو تلك ، الحاسب حسابه لهذا النجاح أو ذاك ، الحائف من هذه العاقبة او تلك ، وبمجموع هذه التوقعات يُرسم شكله كله . وعلى هذا النحو أنا ادرك نفسي ، في هذه اللحظة الَّتي أكتب فيها ؛ انني لست الشعور الإدراكي البسيط ليدي الي ترسم علامات على الورق ، بـل انا سابق تماماً على هذه البد حتى الفراغ من الكتاب وحتى معنى هذا الكتاب ــ والنشاط الفلسفي بوجه عام ـ في حياتي ؛ وفي إطار هـذا المشروع ، أعني في إطار مَن ْ انا ، تندرج بعض المشروعات نحو إمكانات اكــــــــر محدودية ، مثل عرض هذه الفكرة صده الطريقة او تلك ، او التوقف عن الكتابة خلال لحظة او تصفح كتاب اراجع فيه هذه النقطة او تلك، الخ . لكن الحطأ سيكون في اعتقاد أن هذا الاختيار الإجسالي يناظره شعور تحليلي ومتفاضل . ومشروعي النهائي والمبدئي ــ لأنه كلاهما معاًــ هو دائلًا ، كما سنرى ، تخطيط حل لمشكلة الوجود . لكن هذا الحل لا "يتصور اولا" ثم محقَّق : بل نحن هذا الحل ، ونحن الذي نجعله يوجَّد بواسطة التزامنا نفسه ، ولا نستطيع إذن أن ندركـــه إلا بأن نعيشه . وهكذا نحن داثاً حاضرون مُبكلَّنا لانفسنا ، لكن لأننا كلنا حاضرون ، فإننا لا ممكن أن نؤمل في ان يكون لدينا شعور تحليلي مفصل ما نحن نكونه . وهسذا الشعور ، من ناحية أخرى ، لا يمكن ان يكون إلا لا وضعياً .

ومن فاحية أخرى ، العالم عيل الينا بدقة ، بواسطة تقاطيعه نفسها، صورة ما نحن عليه . لا لأننا نستطيع _ وهذا أمر قد شاهدناه _ ان نصل مرموز هذه الصورة ، أي ان نفصلها وتخضعها التحليل _ بل لأن العالم يظهر لنا بالضرورة كما نحن عليه ؛ وبتجاوزه إلى ذواتنا نجعله يظهر كما هو . إننا نختار العالم _ لا في تركيبه في أذاته ، بل في معناه _ وذلك باختيارنا لأنفسنا ، لأن السلب الباطن ، الذي به ونحن ننكر على انفسنا أننا العالم ، فإنا نجعله يظهر كمالم ، لا يمكن ان يوجد

إلا إذا كان في نفس الوقت القاء" نحو ممكن . إن الطريقة التي جا أكـِلُ نفسي إلى الجهاد ، وأسلم نفسي إلى جسمي ــ أو على الأقل أتشدد ضد كليها – هي التي تظهر جسمي والعالم الجاد بقيمها الحاصة . وتبعاً لذلك، فهناك أيضاً أنا أستمتع بشعور مليء بذاتي وبمشروعاتي الأساسية ، وهذه المرة هذا الشعور إيضاعي . لكنَّ لأنه أيضاعي فإنه ما يُسلمه إليٌّ هو الصورة العالية لما أنا عليه . وقيمة الأشياء ، ودورها كأدوات ، وقربها وبعدها الفعليان (وهي بغير ارتباط مع قربها وبعدها المكانيين)لا تفعل غير ان ترسم صورتي،أعني آختياري.وثيابتي ﴿ زِي مُوحَد، أُو حَلَّةَ كَامَلَةً ، أو قبيص مرن أو منشي)مهملة أو معنى بها ، متأنقة أو عادية ؛ وأثاثي ، والشارع الذي اسكن فيه، والمدينة التي أقيم بها،والكتب التي تحيط بّي، والملاهي التي أستمتع بها،وكل ما هو لي،أعني العالم الذي أنا على شعور دائم به ... على الأقل بصفة معنى متضمَّن في الموضوع الذي أنظر فيه أو أستخدمه – كل شيء مخبرني باختياري، أعني بوجودي . لكن تركيب الشعور الإيضاعي هو بحيث لًا أستطيع إرجاع هذه المعرفة إلى إدراك موضوعي لذاتي وانها تحيلني إلى موضوعات اخرى انا انتجها أو أرتبها في علاقة مع نظـــام السابق دون ان يكون في وسعي تبين أنني بهـــــــــــا أنحت شيئاً فشيئاً شكلي في العالم . وهكذا نكون على شعور تام بالاختيار الذي هو نحن . وإذا اعْتَرْضُ بأنه بجب ، وفقاً لهذه الملاحظات، ان يكون لديٍّ شعور لا بأننا اخُترنا لأنفسنا nous être choisis ، بل أننا نحن اخترنا انفسنا nous choisir ، فإننا نجيب قائلن إن هذا الشعور يترجم عنه « بالعاطفة » المزدوجة للقلق والمسئولية . القلق ، التخلي ، المسئولية ، إما كموناً أو في تمام القوة - تؤلف في الواقع صفة شعورنا من حيث ان هذا حرية خالصة بسيطة .

لقد وضعنا منذ حين سؤالاً ؛ لقد قلنا : إنني استسلمت التعب ، ولا شك انه كان في وسّعي ان افعل غير ذلك ، لكن بأي ثمن ؟ إن

في وسعنا الآن الإجابة . ذلك ان تحليلنا قد بيّن لنا ان هــــذا الفعل لم يكن مجانياً . صحيح أنه لم يُفسِّر بدافع او بناعث متصور كمضمون ﴿ لحالة الشعور السابق ؛ لكنه كان ينبغي أن يفسَّر ابتداءً" مــن مشروعً" أصلى كان يؤلف منه جزءاً لا يتجزأ ، ومن هنا ، يصبر من البيِّن أنه لا عكن افتراض ان الفعل كــان عكن ان يُعيِّر دون ان نفترض في في الاستسلام للتعب ووقوعي على حافة العلريق تعبّر عن نوع من التشدد المبدئي ضد جسمي وما هو - في ذاته الجادي . وهي تقع في إطـــار نوع من النظرة في العالم بمكن ان تظهر الصعوبات فيه ، اأبها لا تستحق ان تحتمل ۽ ، وفيه الدافع ، لما كان شعوراً لا وضعياً خالصاً ، وبالتالي مشروعاً مبدئياً للذات نحو غاية مطلقة (وجه ما مما هو - في - ذاته -لذاته) فإنه إدراك للعالم (حرارة، يُعدُّ عن المدينة، عبث في الجهود ، الخ) كباعث على وقف مشيى . وهكذا هذه الامكانية : توقُّفى لا يتخذ ، نظرياً ، معناه إلا في وبواسطة ترتيب المكنات الذي هو أنا ابتداء من الإمكانية النهائية والمبدئية . ولكن هذا لا يتضمن أنه بجب على بالضرورة ان اقف ، لكن فقط انني لا استطيع ان ارفض الوقوف إلاَّ بتحول جذري في وجودي - في - العالم ، أعني بتحول مضاجيء لمشروعي المبدئي ؛ أي باختيار آخر لذاتي ولغاياتي . وهذا التغير ممكن داثهاً . والقلق ، الذي حين ينكشف يكشف لشعورنا عن حريتنا ، هو شاهد على هذه القابلية للتحول المستمر لمشروعنا المبدئي . وفي القلق لا . ندرك فقط واقعة كون الممكنات التي نلقيها تفرضها دائًّا حريتنا المقبلة، فإننا ندرك فضلاً عن ذلك اختيارنا ، أعني ذوات انفسنا ، بوصفه غير قابل للتبرير ، أعنى اننا ندرك اختيارنا بوصفه ليس مشتقاً من أي واقع سابق وينبغي ان يكون اساساً، على العكس، لمجموع المعاني التي تكوُّن الحقيقة الواقعية . وعدم قابلية التبرير ليس فقط الاقرار الذاتي للإمكان المطلق لوجودنا ، بل هو ايضاً الاقرار باستبطان وبالاستثناف لإمكاننا العرضي لصالحنا نحن ؛ لأن الاختيار – كما سنرى – المنبثق من إمكان ما هو – في – ذاته الذي يعدمه ، ينقل الإمكان على مستوى التعين المجاني لما هو – لذاته بذاته . وهكذا نحوض دائماً في اختيارنا ودائماً نكون شاعرين اننا نستطيع فجأة ان نعكس هذا الاختيار ونقلب البخار، لأننا نلقي بالمستقبل بواسطة وجودنا نفسه ، ونفرضه دائماً بواسطة حريتنا الوجودية : ونعلن لأنفسنا ما نحن في المستقبل ، ودون سيطرة على هذا المستقبل الذي يبقى دائماً ممكناً دون ان ينتقل أبداً إلى مرتبة ما هو واقعي . وهكذا نحن مهددون دائماً بإعدام اختيارنا الحالي ، ومهددون ومن كون اختيارنا مطلقاً ، فإنه هش ، اعني انسه بوضع حريتنا بواسطته ، فإننا نضع في نفس الوقت إمكانيته المطلقة ان يصبر و في بواسطته ، فإننا نضع في نفس الوقت إمكانيته المطلقة ان يصبر و في هذا الجانب » مشبعاً بالماضي من أجل و ما وراء » سأكونه .

ومع ذلك ، فلنفهم ان اختيارنا الحالي هـو عيث لا يزودنا بأي باعث لإشاعة الماضي فيه وبواسطة اختيار لاحق . والواقع انه هو الذي يخلق اصلا كل البواعث وكل الدوافع التي يمكن ان تقودنا إلى أفعال جزئية ، وهو الذي ينظم العالم بمعانيه ، ومركباته - الادوات ومعامل تضادة . وهذا التغير المطلق الذي يهددنا من الميلاد حتى المـوت يظل دائماً غير قابل للحزر ولا اللههم . وإذا نحن نظرنا في مواقف اساسية . أنها ممكنة ، فإننا لا نعدها ابدا إلا من الخارج ، مثل ملوكات الغير . وإذا حاولنا ان نحيل إليها سلوكاتنا ، فإنها لاتفقد بسبب هذا طابع الخارجية والعلوات - المعلوة . و « فهمها » سيكون معناه اختيارها بالفعل . وسعود الى هذه المسألة .

وفضلاً عن ذلك فإنه ينبغي علينا ان نتصور الاختيار الأصلي وكأنه « يحدث بين آن وآخر » ؛ وإلا كان في هذا عود ً الى التصور الآني الشعور الذي لم يتمكن هُسر ل من الحروج منه . بل لما كان الشعور ، على العكس ، هو الذي يتزمّن ، فينبغي ان نتصور ان الاختيار الأصلي ينشر الزمان ولا يؤلف إلا شيئاً واحداً مع وحدة التخارجات الثلاثة . إن اختيارنا لأنفسنا ، اي العمل على ان يأتي مستقبل ليعلن إلينا مَن ْ نحن وذلك بمنح معنى لماضينا . وهكذا ، لا يوجد توال الآنات منفصلة بواسطة أعدام ، كما هي الحال عند ديكارت ، وعيث ان اختياري في اللحظة ز لا يمكن ان يؤثر في اختياري في اللحظة ز ك يمكن ان يؤثر في اختياري في اللحظة ز . إن الاختيار هو العمل على ان ينبئق مع التزامي نوع من الامتداد المتناهي ان الاختيار ، الإعدام ، التزمن ، كلها امر واحد أحسد .

ومع ذلك فإن الآن ليس من اختراع خيال الفلاسفة العابث. صحيح أنه لا يُوجد آن ذاتي حين أخوض في عمل ؛ ففي هذه اللحظة مثلاً التي اكتب فيها واعمل على حشد افكاري وترتيبها ، لا يوجد آن بالنسبة إلى " ، وليس هناك غير متابعة — متابعة الذاتي نحو الغايات التي تحددني (توضيح الافكار التي ينبغي أن تكون الاساس لهذا الكتاب) ومع ذلك فنحن مهد ون دائماً بالآن ، أعني اننا عيث انسه ، باختيارنا نفسه لحريتنا ، نستطيع دائماً ان نظهر الآن كقطع في وحدتنا المتخارجة . فما هسو الآن إذن ؟ إن الآن لا يمكن ان يقتطع في عملية تزمن مشروع عيني : وقد اتينا على بيان ذلك . لكنه لا يمكن تشبيهه بالحسد المبدئي عيني : وقد اتينا على بيان ذلك . لكنه لا يمكن تشبيهه بالحسد المبدئي مدين الحديث مضاف من الداخل الى مجموع العملية ويؤلف جزءاً لايتجزاً منيا . فليس لكليها إذن غير خصائص الآن : فالحد المبدئي يضاف إلى منها . فليس لكليها إذن غير خصائص الآن : فالحد المبدئي يضاف إلى

⁽۱) و الاولى مصدر ، والثانية اسم مفعول »

العملية التي هو حدُّها المبدئي ، من حيث هـــو بدايته . ومن ناحية أخرى ، هو يتحدُّد بعدم سابق من حيث هو ابتداء ها . والحد النهائي يضاف إلى العملية التي نختمها من حيث هو نهايتها : إن النغمة الأخبرة فالآن ، كي يستطيع ان يوجد ، بجبَّ أنْ يُتحدُّ بعدم مزدوج. وهذا لا مكن تصوره إذا كان من الواجب أن يُعطى سابقاً على كل عمليات الترمُّن ، كما بيُّنا . لكن في نمو ترمننا نفسه نستطيع ان ننتج آنسات إذا انبثقت بعض العمليات على الهيار العمليات السابقة . وهنالك يصير الآن بداية و نهاية . وبالجملة ، إذا كانت نهاية مشروع ما تتطابق مع بداية مشروع آخر ، فستنبثق حقيقة زمانية ستحدُّد بعدم سابق من حيث هي بداية ، وبعدم لاحق من حيث هي نهايـــة . لكن هذا التركيب الزماني لن يكون عينياً إلا إذا تبدت البداية نفسها نهاية للعملية السي مُتَسَيِع فيها الماضي . فالبداية التي تتراءى كغاية لمشروع سابق ، تلك ينبغي أن تكون هي الآن . فلن يوجد إذن إلا إذا كنا لأنفسنا بداية ونهاية في وحدة فعل واحد . وهذا ما يحدث فعلا في حالة تغير جذري لمشروعنا الأساسي . فبالاختيار الحر" لهذا التغيير ، نحن نزمِّن مشروعاً هو نحن ونعمل على الإعلان لأنفسنا بواسطة المستقبل عن وجود نحسن اخترناه ؛ وهكذا الحاضر الحالص ينتسب الى التزمُّن الجديد كبداية ؛ ويتلقى من المستقبل ، الذي انبثق منسذ قليل ، طبيعته الخاصة بوصفه بداية . والمستقبل وحده هو الذي يمكن ان يعود على الحاضر الحالص كان . وهكذا ينتسب حاضر الاختيار إلى الشمول الجديد الناشيء،بوصفه تركيباً مكملا . ومن ناحية اخرى لا يمكن ألا يتعين هذا الاختيار في ارتباط مع الماضي الذي ينبغي عليه ان يكونه . بل هو ، مــن حيث المبدأ ، قرار بإدراك الاختيار الذي يحلُّ محله ، ادراكه كماض . إن

الملحد المتحوّل إلى الابمان ليس فقط مجرد مؤمن: إنه مؤمن أنكر على نفسه الإلحاد ، وجعل في ذمة الماضي مشروع كونه ملحداً . وهكذا يتبدى الاختيار الجديد كبداية من حيث هو نهاية ، وكنهاية من حيث هو بداية ؛ وهو محصور بعدم مزدوج ، وبهذه المثابة ، هو محقق كسراً في الوحدة المتخارجة لوجودنا . ومع ذلك فإن الآن ليس هو نفسه غير عدم ، لأنه مها نقلنا نظرنا فإننا لا نبصر غير تزمنن مستمر ، سيكون وفقاً لاتجاه نظرتنا : فإما السلسلة التامة المغلقة التي مضت ، وهي تجر معها حد ها النهائي - او التزمن الحي الذي يبدأ وحد م المبدئي قد التقفه مجا حد ها الإمكان المقبل .

وهكذا كل اختيار اساسي بحدد اتجاه المتابعة - المتابعـــة وفي نفس الوقت يتزمّن . وليس معنى هذا إنه يعطى وثبة مبدئية ، ولا ان هاهنا والإعدام يستمر دائماً ، والاستثناف الحر المتصل للاختيار لا غني عنه . لكن هذا الاستثناف لا يم من آن الى آن ، طالما كنت استأنف عربة اختياري : ذلك أنه لن يكُون ثم حينئذ آن ؛ والاستئناف ملصق الصاقآ شديداً بمجموع العملية حتى أنه ليس له أي معنى آني ولا بمكن ان يكون له ذلك . ولكن لأنه حر ودائماً مستأنف بواسطة الحرية ، فإن اختياري حدًه هو الحرية نفسها ؛ أعنى انه يلاحقه شبح الآن . وطالما استأنفت اختياري ، فإن طبع العملية بطابع الماضي سيم في اتصال انطولوجي مع الحاضر . وعملية التمضية (الطبع بطابع الماضي) تظل منظمة على الإعدام الحاضر على شكل معرفة ، أي على شكل معنى مُعساش ومُستبطن ، غاياته الحاصة . لكن لأنني حر" ، فان الدي دائما إمكان ان اضع ماضي ۚ المباشر كموضوع . ومعنى هذا انه،بينها شعوري السابق كان شعوراً غير - ايضاعي الماضي ، من حيث يتكون كسلب باطن الواقع المقارن

في الحضور ويعمل على إعلان معناه بواسطة غايات موضوعية «كاستثنافات»، فإنه عند الاختيار الجديد يضع الشعور ماضيه الخاص كموضوع ، اي يقرره ويحدّد علاماته بالنسبة اليه . وفعل الموضعة للماضي المباشر هسذا هو والاختيار الجديد لغايات اخرى شيءٌ واحد : إنه يسهم في ابراز الآن ككسر (شقّ) مُعدم للتزمّن .

وفهم النتائج المتحصّلة بواسطة هذا التحليل سيكون أسهل للقاريء إذا قارناها بنظرية اخرى في الحرية ، مثل نظرية ليبنتس . فعند ليبنتس كما عندنا ، حينها تناول آدم التفاحة كان من الممكن الا يتناولها . لكن عنده وعندنا أن متضمنات هذه الحركة عديدة جداً ومتشعبة جداً حتى أن القول بأنه كان من الممكن الا يتناول آدم التفاحة يساوي القول بأن آدم آخر كان ممكناً . وهكذا نجد ان الإمكان العَرضي لآدم هو وحريته شيء واحد ، لأن هذا الإمكان العرضي يعني ان آدم هذا الواقعي محاط عاً لا نهاية لـه من الآدمين الممكنين الذين كل واحـــد منهم يتميز ، بالنسبة إلى آدم الفعلي ، بتغير خفيف او عميق في كل صفاته ، أي في جوهره . فعند ليبنتس إذن أن الحرية التي تطالب بها الآنية أشبه مسا تكون بتنظم لثلاث افكار مختلفة : فالحر" مَن (١) يصمم عقليــا على القيام بفعل ؛ (٢) ويكون نحيث ُيفهم هذا الفعل تمامـــــاً بواسطة طبيعة من ارتكبه؛ (٣) ويكون ممكناً أي يوجد عيث يكون من الممكن وجود أشخاص آخرين يرتكبون أفعالا أخرى في نفس الموقف . لكن بسبب الارتباط الضروري بين الممكنات ، فإن حركة اخرى لآدم مــا كانت لتكون ممكنــة إلا بالنسبة إلى وبواسطة آدم آخر ، ووجود آدم آخر يتضمن وجود عالم آخر . ونحن نقر مع ليبنتس بسأن حركة آدم تلزم آدم كله، وان حركة اخرى تفهتم على ضوء وفي إطار شخصية اخرى لآدم . لكن ليبنتس يقع في ضرورية nécessitarisme مضادة تمامـــآ لفكرة الحرية حين يضع صيغة جوهر آدم في البداية كمقدمة تستدعي

فعل آدم بوصفه احد نتائجه الجزئية ، أعني حين يرجع الترتيب الزمني إلى ان يكون مجرد تعبير رمزي الترتيب المنطقي . وينتج عن هذا ، من ناحية ، ان الفعل تقتضيه بالضرورة ماهية آدم ، ولهذا فيان الإمكان ، الذي بجعل الحرية ممكنة ، عند ليبنتس ، يوجد كله محتوى في مساهية آدم . وهذه الماهية لم يخترها آدم نفسه ، بل اختارها الله . ولهذا فيإن من الحق ان الفعل الذي ارتكبه آدم ينتج بالضرورة عن مـــاهية آدم ، وفي هذا هو يتوقف على آدم نفسه ، لا على أحد آخر غيره ، وهذا هو قطعاً شرط الحرية . لكن ماهية آدم أمر معطى بالنسبة إلى آدم . وتبعاً لللك لا محمل أبداً مسئولية وجوده. فلا يهم كثيراً إذن ان يكون من الممكن ان نُعزو اليــه ، منذ ان يُعطى ، المُسئوليَّة النسبية لفعله . أما نحن فنرى على العكس من ذلك ان آدم لا يتحدد أبداً بماهية ، لأن الماهية ، بالنسبة إلى الآنية ، لاحقة على الوجود . إن آدم يتحدد باختيار غاياته، أعني بانبثاق تزمُّن متخارج لا شأن له بالرَّتيب المنطقي. وهكذا نجد ان إمكان آدم يعبّر عن الاختيار المتناهي الذي قام به لنفسه. لكن ما يعلن له شخصه مستقبل وليس ماضياً : ويحتار ان يعمل على ان يعلم ما هو بواسطة الغايات التي يلقي بنفسه اليها – أعني بمجموع أذواقه ، وميوله ، وكراهياته ، الخ ، من حيث ان ثم تنظياً ايضاعياً ومعى ملازماً لهذا المجموع . وبهذا لا نقع تحت طائلة الاعتراض الذي أبديناه على ليبنتس حين قلنا له: و صحيح ، إن آدم اختار ان يتناول التفاحة ، لكنه لم يخترُ ان يكون آدم . ﴾ وعندنا انه في مستوى اختيار آدم بذاته ، أعني تحديد الماهية بالوجود تقع مشكلة الحريسة . وفضلاً عن ذلك ، فإننا نقر" مع ليبنتس ان حركة اخرى من آدم ، تتضمن آدم آخر ، وتتضمن عالماً آخر ، لكننا لا نقصد بالعــــالم الآخر تنظيماً للممكنات معا عيث بجد آدم آخر لنفسه مكاناً فيه : بل فقط ، يناظر وجودا " آخر " في " العالم لآدم للكشف عن وجه آخر للعـــالم .

واخبراً فإنه بالنسبة إلى ليبنتس الحركة المكنة لآدم الآخر ، لما كانت منظمة في عالم آخر ممكن ، فإنها توجد منذ الأزل ، مــن حيث هي ممكنة ، قبل تحقيق آدم الممكن الواقعي . وهنا أيضاً الماهية تسبق الوجود عند ليبنتس ، والثرتيب الزمني يتوقف على النظام السرمدي لما هو منطقي . أما عندنا فعلى العكس ، الممكن ليس إلا إمكاناً خالصاً عارياً من الشكّل لأن يكون الشيء آخر ، طالما لم يوجَّل كممكن بواسطة مشروع جديد لآدم نحو ممكنات جديدة . وهكذا يظل ممكن ليبنتس دائهً ممكنـاً مجرداً. أما عندنا فالممكن لا يظهر إلا بأن يتمكن (يصير ممكنا) أي بأن يعلن لآدم مَن هو . وتبعاً لذلك فإن نظام التفسير النفسي عند ليبنتس يسير من الماضي إلى الحاضر ، بالقدر الذي به هذا التوالي يعبر عن النظام السرمدي للهاهيات : فكل شيء في النهاية متحجر في السرمدية المنطقية، والإمكان العرضي الوحيد هو إمكان المبدأ ، ومعنى هذا ان آدم مصادرة من مصادرات العقل الإلهي . أما عندنا فعلى العكس ، ترتيب التفسير زمني بالدقة ، ولا يسعى أبداً إلى ود الزمان إلى تسلسل منطقي خالصّ (عقل) ، او منطقي زمني (عَلَمْ ، جبرية) . فهـــو يفسَّر إذن ابتداء من المستقبل .

لكن ما يخلق بنا أن نلع في توكيده طويلا هو أن كل تحليلنا السابق فطري خالص . فنظوياً فقط لا يمكن حركة أخرى من آدم أن تكون بمكنة إلا في حدود انقلاب شامل الغايات به آدم يخسار نفسه كآدم (آدم). وقد عرضنا الأمور على هذا النحو – وربما بدونا بهذا ذوي نزعة ليبنتسية – حتى نستطيع أن نعرض أولا نظراتنا بغاية البساطشة . والواقع أن الحقيقة أشد تعقيداً من هذا بكثير . ذلك أن ترتيب التفسير زمني خالص وليس منطقياً : وفهم فعل أبتداء من الغايسات الاصلية الموضوعة بواسطة حرية ما هو آلذات ليس تعقلاً من المليئي حتى المكن الأخير والمبدئي حتى المكن

المشتق الذي يراد فهمه لا شأن له بالسلسلة الاستنباطية التي تسير مسن المبدأ إلى نتيجته . فأولاً ، العلاقة بسين الممكن المشتق (التشدد ضد التعب او الاستسلام له) وبين الممكن الأساسي ، ليست علاقة قابلية الاستنباط . إنها علاقة بن شمول وبين تركيب جزئي . ورؤية المشروع الكلي بمكن من و فهم ، التركيب الجزئي موضع النظر. لكن الجشتالتيين قد بيُّنُوا لنا ان خصوبة الاشكال الكلية لا تستبعد تنوع بعض التراكيب الثانوية . وثم خطوط استطيع ان اضيفها او احذفها من شكل معلسوم دون ان اغير طابعه النوعي . وثم خطوط اخرى ، عـــلى العكس ، اضافتها تؤدي الى الزوال المباشر للشكل وظهور شكل جديد . والامر هكذا ايضاً بالنسبة إلى علاقة الممكنات الثانوية مع الممكن الاساسي أو الى المعنى الشامل الذي هو انا . لكن ممكنات أخرى كسان في وسعها أن تحلُّ هذا الممكن الثانوي دون ان يتغير المعنى الشامل ، اي أنها دائماً وبالمثل تدل على هذا الشمول مثل الشكل الذي مكنّ من فهمها - او، في الترتيب الانطولوجي للتحقيق، كان يمكنها ايضاً ان يُلقى بها كوسائل لبلوغ الشمول وفي ضوء هذا الشمول . وبالجملة ، فإن الفهم هو التفسر لعلاقة واقعية ، وليس إدراكاً لضرورة . وهكذا ينبغي عسلي التفسر النفساني لافعالنا ان يعود مراراً إلى الفكرة الرواقية في و المتساويات ، indifférents . فللترويح عن تعبي يستوي ان اجلس على حافة الطريق او امشي مائة خطوة اخرى لأتوقف عن النُّزُّ ل الذي ألمحه من بعيد . ومعنى هذا ان إدراك الشكل المركب والإجالي الذي اخترته بوصفه ممكني النهائي لا يكفي لتفسير اختيار احد الممكنات بدلاً من غيره . وإن في هذا لا يوجد فيعل مجرد من الدوافع والبواعث ، بــــل اختراع تلقائيًّ للنوافع وبواعث تغنيه بنفس القدر ، مع بقائه في داخل إطار اختياري الأساسي . وكذلك كل « هذا » ينبغي ان يظهر على أساس عالم وفي

منظور وقائعيتي ، ولكن لا وقائعيتي ولا العالم بميستر فهم السبب في ان أدرك حالياً هذا الكوب بدلاً من هذه المحبرة كشكل يبرز على الاساس. وبالنسبة إلى هذه والمتساويات ، حريتنا كاملة وغير مشروطة . واختيار ممكن متساو ، ثم تركه من أجل غيره لن يبرز آلاً بوصفه اقتطاعاً في الملدة : بل على العكس ، هذه الاختيارات الحرة تندمج كلها – حتى لو كانت متوالية ومتناقضة – في وحدة مشروعي الأساسي . وهسندا لا يعني أبداً انه ينبغي إدراكها على انها مجانية : فهها تكن ، فإنها ستفهم دائم ابتداء من اختيار الأصلي، وبالقدر الذي به هي تغنيه وتجعله عينياً، فإنها تأتي معها دائم بدافعها ، أعني الشعور بدافعها ، او إذا شئنا ، إدراك الموقف كما يتجلى على هذا النحو او ذاك .

وما يجعل التقدير الدقيق لعلاقة الممكن الثانوي بالممكن الأساسي أمراً دقيقاً بوجه خاص ، هو انه لا يوجد معيار قبلي يمكن الرجوع اليه للفصل في أمر هذه العلاقة . لكن ، على العكس ، ما هو للأساسي . هو نفسه الذي يختار ان يعد الممكن الثانوي دالاً على الممكن الأساسي ، فإننا دخل غالباً معامل غلط الملاحظ ، أعني اننا نستعين بموازيننا الخاصة من أجل تقدير العلاقة بين الفعل المعتبر والغايبات النهائية . ولكن ما هو لناته ، في الحرية ، لا يخترع فقط غاياته الأولية والثانوية : بل يخترع في نفس الوقت كل نظام التفسير الذي يمكن من ربطها بعضها ببعض . فلا يمكن بأي حال من الأحول ان يتعلق الأمر بتقرير نظام يبغض كلي الممكنات الثانوية ابتداء مسن الممكنات الأولية ؟ لكن ينبغي على الشخص ، في كل حالة ، ان يأتي بمحك اختباره ومعاييره الشخصة .

واخبراً فإن ما هو [—] لذاته بمكن ان يتخذ قرارات إرادية في تعارض مع الغايات الاساسية التي اختارها . وهذه القرارات لا يمكن ان تكون إلا إرادية ، أعني تأملية . ولا يمكن ان تنشأ إلا عن غلط أرتكب بحُسْن ِ أَو سوء نية فيما يتعلق بالغايات التي أسعى إليها ، وهذا الغلَّط لَا يَمُنَّ ان رُبرتكب إلاَّ اذا كان مجموع الدوافع التي هي انــا مكتشفة على هيئة موضوع بواسطة الشعور التأملي . والشعور اللاتأملي لما كان إلقاء تلقائياً للذات نحو إمكانياتها فإنه لا يمكنه ابداً ان ينخدع في امر نفسه: وينبغي التحرز من ان تسمى غلطاً عن الذات الأخطاء في التقدير المتعلقة بالموقف الموضوعي ــ وهي اخطاء يمكن ان تجر في العالم إلى نتائج مناقضة تماماً لتلك الِّي ارَّبِد الوصُّول إليها ، دُون ان يكون هناك مع ذَلَك إساءة تقدير للغاياتُ المقترحة . والموقف التأملي ، على العكس ، بجر الى آلاف الإمكانيات للخطأ ، لا بالقدر الذي به يدرك الدافع الحالص _ أعسني الشعور التأملي ــ كشبه موضوع ، بل من حيث هو يستهدف الى ان مُوضُوعات محتملة فقط ، كيا رأينا في الفصل الثالث من القسم الثاني من هذا الكتاب، وبمكن ان تكون موضوعات زائفة . ففي وسعي إذن، نظراً الى اغلاطي عن نفسي، ان افرض على نفسي تأملياً، اعني على المستوى الإرادي ، مشروعات تناقض مشروعي المبدئي ، دون تغيير أساسي في المشروع المبدئي . وهكذا ، مثلاً ، إذا كانَّ مشروعي المبدئي يستهدف إلى اختيار ذاتي ككائن ادنى بين الآخرين (وهو مَّا يسمَّى عقسادة الأدنوية) وإذا كانت التهتهة مثلًا سلوكاً يُفهتم ويفسَّر ابتداءً مسن المشروع الأوَّل ، فإني استطيع ، لأسباب اجهاعية وبعدم تقدير لاختياري أنا للأدنوية ، أن اقرر علاج نفسي من التهتهة . واستطيع تحقيق ذلك، دون ان اكف مع ذلك عن الشعور والإرادة لأن اكون ادني. ويكفيني ان استخدم وسائل تكنيكية للوصول الى نتيجة . وهذا ما يسمى عــادة باسم الإصلاح الإرادي للذات . لكن هذه النتائج لا تفعل غير تحويــل العاهة التي أشكو منها عن مكانها : وستولد عاهة اخرى مكانها ، تعبر على طريقتها عن الغاية الكلية التي أنشدها . ولما كان هذا العجز العميق

للمقل الإرادي الموجّه إلى الذات يمكن ان يثير الدهشة ، فإننا سنشرع في تحليل المثل الذي اخترناه بتفصيل اكبر .

ومجدر أن نلاحظ اولاً ان اختيار الغايات الكلية ، وإن كان حراً حرية مطلقة ، فإنه ليس بالضرورة ولا في غالب الاحوال يتم في سرور. وينبغي عدم الخلط بين الضرورة التي نحن فيها لاختيار أنفسنا مع إرادة القوة . فالاختيار بمكن ان يتم في استسلام او في ضيق، ويمكن ان يكون فراراً، وبمكن ان يتحقق بسوء نية . ونستطيع ان نختار الا نختار انفسنا: وفي هذه الأحوالاللختلفة توضع غايات وراء موقف واقعي ، ومسئولية هذه الغايات تقع علينا : فمها يكن وجودنا ، فإنه اختيار ؛ ويتوقف علينا ان نختار آنفسنا وعظاماً ، او و نبلاء ، او و سَمَلَة ، او و مهينن ، . لكننا إذا اخرنا المهانة نسيجاً لوجودنا ، فإننا سنحقق أنفسنا مهينين ، ناقين ، منحطين ، الخ . فلا يتعلق الأمر هنا بمعطيات خالية من المعنى. لكن من محقق نفسه مهيناً يكون نفسه مهذا وسيلة لبلوغ بعض الغايات: والمهانــة المختارة عكن ، مثلاً ، ان تشبه مثل المازوخية ، بآلة تُقصِد مها الى تخليصنا من الوجود [—] لذاته، وبمكن ان تكون مشروعاً لتخليصنا من حريتنا المقلقة لصالح الآخرين ؛ ومشروعنا يمكن ان يقصد به إلى امتصاص وجودنا - لذاته بواسطة وجودنا - للغير . وعلى كل حال : فإن و عقدة الأدنوية ، لا يمكن ان تظهر إلا إذا أسست على إدراك حر" لوجودنا " للغبر . وهذا الوجود " للغــــبر كموقف يؤثر بوصفه باعثا ، لكن ينبغي من أجل هـذا ان ينكشف بواسطة دافع ليس شيئاً آخر غىر مشروعنا الحر" .

وهكذا الأدنوية المحسوس بها والمُعاشة هي الأداة المختارة لجعلنسا شبيهين بشيء ، أي من اجل جعلنا نوجد كخارج محض في وسط العالم. لكن من البيّن أنه ينبغي ان تعاش وفقاً للطبيعة التي نمنحها إياها بواسطة هذا الاختيار ، أعني في العسار ، والغضب والمرارة . وهكذا اختيار

الأدنوية لا يعني الاكتفاء برقة بهالة من التفاهة aurea mediocritas بل هو انتاج واتخاذ (او اصطناع) ألوان التمرد واليأس التي تكو"ن انكشاف هذه الأدنوية . ففي وسعي مثلاً ان اصر ً عــلي إظهار نفسي في نظام معين من الاعمال والآثار المنتجة ، لأني فيها أدنى ، بينها أنا في ميدان آخر أستطيع في غير ما صعوبة ان اكون مساوياً للمتوسطين . وهذا السعى غير المثمر هو الّذي انا اخترته لأته غير مثمر : إما لأتنى افضل ان أكون الاخير ــ أولى من ان اضيع نفسي في الدهمــــاء ـــ أو لأنني اخترت اليأس والعار كأفضل وسيلة لبوغ الوجود . لكن من البيتن أنني لا استطيع ان اختار مجالاً للعمل الميدانُ الذي انا فيه أدني ، إلا إذاً كان هســذا الاختيار يتضمن الإرادة الواعية بأني فيه متفوق . فأن بختار المرء ان يكون فناناً منحطاً ، هو ان مختار بالضرورة أن يويد ان يكون فناناً كبيراً : وإلاً لم تكن الأدنوية (الانحطاط) ليُعانى ، ولا ان ُيعْرَف به : فأن نختار أن يكون فناناً متواضعاً لا يتضمن أبداً نشدان الأدنوية (الانحطاط) ، بل هــو مثل بسيط لاختيار التناهي . وبالعكس ، اختيار الأدنوية يتضمن التحقيق المستمر لانحراف بن الغاية المنشودة بواسطة الإرادة والغاية المتحصَّلة . والفنان الذي يريد أنَّ يكون المعنى ، فإنه حسين يقوم بانجازات فنية فإنه يستمر دائماً على المستوى الإرادي ويبذل من اجل هذا طاقة يائسة . لكن إرادته نفسها سيئة النية، أعنى انها تفر من الإقرار بالغايات الصحيحة التي اختارها الشعور التلقائي، وتكو"ن موضوعات نفسية زائفة كدوافع ، كي تقدر على التأمل في هذه الدوافع واتخاذ قرار ابتداءً منها (حب المجد ، حب الجال ، الخ). والإرادة هنا لا تتعارض مع الاختيار الأساسي ، بل بالعكس لا 'تفهم في أغراضها وسوء نيتها المبدئي (مــن حيث المبدأ) إلا في منظور

الاختيار الأساسي للأدنوية . وأفضل من هذا ، إذا كانت ، بوصفها شعوراً واعياً ، تكوَّن بسوء نية موضوعات نفسية، زائفة بوصفها دوافع، فإنها عـلى العكس بوصفها شعوراً لاواعياً وغير – موضوعي بالذات – شعور بسوء النية ، وتبعاً لذلك ، شعور بالمشروع الأساسي الذي ينشده ما هو 🖰 لذاته . وهكذا الانفصال بين الشعور التلقائي والارادة ليس معطى واقعياً مشاهداً خالصاً . بل على العكس هذه الثنائية يلقى بهـــا وتحقق ابتداءً بواسطة حريتنا الاساسية؛ ولا تفهم إلا في وبواسطة الوحدة العميقة لمشروعنا الأساسي الذي هو اختيارنا لانفسنا ادنين . لكن هذا الانفصال نفسه يتضمن ان الروية الإرادية تقرر ، بسوء نية ، ان تعوَّض او تقنَّع انحطاطنا (ادنويتنا) بأعمال الغرض العميق منها هو تمكيننا مسن قياس هذا الانحطاط . وهكذا نشاهًد ان تحليلنا بمكننا من قبول المستويين اللذين وضع فيها أدلة عقدة الأدنوية : ونحن نوافقه على الاقرار الأساسي بهذه الأدنوية ، ونقر " معه بوجود نمو مختلط سيء الاتزان لأفعال، واعمال ، وتوكيدات يقصد بها إلى تعويض او تقنيع هذا الشعور العميق . لكن : ١ ــ نحن نمتنع من تصور الإقرار الاساسي أنه لا مشعور به : وهـــو بعيد عن ان يَكُون لامشعوراً به حتى إنه يكو"ن سوء نية الإرادة. ولهذا، فإننا لا نضع بن المستوين المعترين الفارق بن اللاشعور والشعور ، بل الفارق الذي يفصّل بين الشعور اللاتأملي والاساسي وبين الشعور الانعكاسي (الواعي) المستمد منه ؛ ٢ _ وفكرة سوء النية _ وقـــد بيّـناها في القسم الاول ــ يبدو لنا ان من الواجب أن تحل محل فكرة الرقابة ، والكبت ، واللاشعور التي استخدمها ادار ؛ ٣ ــ ووحدة الشعور ، كما تنكشف للكوجيتو ، أعمى جداً من ان نقر" بهذا الانشقاق إلى مستويين دون ان 'تستعاد بواسطة قصد تأليفي أعمق يرد مستوى إلى آخر ويوحَّدهما. حتى إننا ندرك معنى أكثر في عقدة الادنوية : ليس فقط عقدة الادنوية يُقرُّ مها ، بل هذا الإقرار اختيار ؛ وليس فقــط الإرادة تسعى إلى

حجب هذه الأدنوية بتوكيدات غبر مستقرة وضعيفة ، بل إن قصداً أعمق يتخللها ويختار الضعف وعدم الاستقراء لهذه التوكيدات ، بقصد إبراز هذه الادنوية التي نزعم الهروب منها ونشعر بهــا في العار وفي الشعور بالاخفاق. وهكذا فإن من يشكو من الادنويةMinderwertigkeit قد اختار أن يكون جلاّد نفسه . لقد اختار العار والآلام ، لكن هــذا لا يعني ان عليه ان يستشعر السرور حنن يتمَّان بأشدٌ درجة من العنف. لكن هذه الممكنات الجديدة ، وإن اختارتها بسوء نية إرادة " تنتج في حدود مشروعنا المبدئي ، فإنها أيضاً تتفق إلى حد مــا ضد المشروع المبدئي . وبالقدر الذي بـه نريد ان نحجب عن انفسنا ادنويتنـا ، من أجل خلقها ، نستطيع ان نريد القضاء على تهيبتُنا وتهتهتنا اللذين يُظهران على المستوى التلقائي ، مشروعتنا الاصلى للأدنوية . هنالك نقوم بمجهود المرضى الذين يأتون لزيارة محلل نفساني . أعنى أننا من ناحية ِ نأخذ في انجاز نحن من ناحية أخرى نرفضه : وهكذا يقرر المريض بإرادته ان يأتي لزيارة المحلل النفساني كي يشفي مــن بعض الاضطرابات التي لا يقوى بعد على إخفائها ؛ ومن كونه يسلم نفسه بن يدي طبيب ، فإنه بجازف بأن يشفى . ومن ناحية أخرى ، إذا جــازف هذه المجازفة ، فَذَلَكَ لَيْقَنِعَ نَفْسَهُ أَنْهُ بَدِّلُ كُلِّ جَهِدُ عَبِثًا فِي سَبِيلِ انْ يَشْفَى ، وإذَن هو لا مَكَن شفاؤه . ويأخذ في العلاج بالتحليل النفسي عن سوء نية وفساد إرادة . وكل هذه الجهود التي يبللها تستهدف إلى جعله يخفق ، بيهًا هو يستمر إرادياً في بلله . وبالمثل ، المصابون بالوهن ١ النفسي

⁽١) و مرض عقلي واسع الانتشار يتميز بضعف التونوس الحيوي (هبوط التوثر النفساني) ، وأبرز أعراضه : الهبوط المادي والمعنوي ، الشعور بالافتقار وعدم اليّام ، فقدان الاحساس بالواقع ، الميسل الشديد الى الوساوس ، والهوس العقلي ، خصوصساً الوسوسة ، وظواهم الانزعاج » . (المترجم)

psychasthéniques الذين درسهم بير جانيه يعانون من تسلط (وسواس) يُنمونه عسن قصد ويريدون الشفاء منه . لكن اوادتهم للشفاء منه هدفها توكيد هذه الوسآوس بوصفها آلاماً ، وتبعـــاً لذلك تحقيقها بكل شدتها . ونحن نعلم ما بعد ذلك : المريض لا يسعه ان يصرح بوساوسه ، ويتقلب على الارض ، وينوح ، لكنه لا يقرر الإدلاء بالاعتراف المطلوب . ومن العبث ان نتحدث هنـــا عن صراع الإرادة ضد المرض: فإن هذه العمليات تجري في الوحدة المتخارجة لسوء النية، في موجود هو ما ليس إياه وليس هو ما هو . وبالمثل حن يكون المحلل النفسى على وشك إدراك المشروع الأصلى للمريض ، فـإن هذا يترك العلاج او يأخد في الكذب. وعبثاً تفسَّر هذه المقاومات بالتمرد أو القلق اللاشعوري: كيف يمكن اللاشعور إذن ان يُخيّر بتقـدم البحث التحليلي النفسي ، اللهم إلا إذا كان شعوراً ؟ لكن إذًا كان المريض يلعب اللعبة حيى النهاية ، فلا بد ان يتحمل علاجاً جزئياً ، أي لا بد ان عدث فيه اختفاء الظواهر المرضية التي أفضت به إلى طلب مساعدة الطبيب. وهكذا يكون قد احتار أهون الشرور : لقد جاء للاقتناع بأنه لا بمكن شفاؤه ، وها هوذا مضطر ــ ليتجنب إدراك مشروعه عـلى ضوء باهر وتبعاً لذلك إعدامه وان يصبر حراً آخر ــ إلى العودة مــن عنده وهو بمثل الشفاء (أي يتظاهر به) . وبالمثل فإن الطرق التي أستخدمها لشفاء نفسي من التهتهة والحياء ربما تكون قد حوولت بسوء نية . لكن يبقى حقاً مع ذلك ان من الممكن ان أُقهَر على الإقرار مفعولها . وفي هذه الحالة يزول الحياء والتهتهة : وهذا أهون الشرور . ويأتي توكيد مصطنع ولوع كي محل محلها . لكن الآمر في هذه الشفاءات مثلًا هو بالنسبة إلى الشفاء من الهستبريا بالعلاج الكهربائي . فنحن نعلم ان هذا العلاج يمكن ان يؤدي إلى زوال الانقباض الهستبري في الساق ، لكن هذا الانقباض يظهر من جديد بعد ذلك عدة في الذراع . ذلك ان علاج الهستبريا لا

يمكن ان يتم إلا في مجموعه ، لأن الهستيريا مشروع شامل لمـــا هو ⁻ لذاته . والمعالجات الجزئية لا تصنع إلا أن تنقل مظاهرها عن مكانها إلى مكان آخر. وهكذا شفاء الحياء او التهتهة يُقبَلُ ويختار في مشروع يمضي إلى إحداث اضطراب آخر ، مثــل حدوث توكيد زائف غير متوازن هو الآخر . ولما كان انبثاق قرار ا**رادي** بجد دافعـــه في الاختيار الحر الأساسي لغاياتي ، فإن هذا القرار لا عكن أن ينوش هذه الغايات نفسها اللهم إلَّا في الطَّاهر ؛ فإذن في إطار مشروعي الأساسي بمكن الإرادة ان يكون لها مفعول ؛ ولا أستطيع « التخلص » من « عقدة الأدنوية » عندي إلا بتغيير جذري في مشروعي الذي لا يمكن ان بجد بواعشـــه ودوافعه في مشروع سابق ، حتى ولا في الآلام وألوان العـــار التي أستشعرها ، لأن الغرض من هذه هو تحقيق مشروع أدنويتي . وهكذًا لا أستطيع ان اتصور ، طالما كنت ، في ، عقدة الادنوية، انني استطبع الحروج منها ، لأني لو حلمت بالحروج منها ، فإن لهذا الحلم وظيفته المحدودة التي هي جعلي في وضع يسمح لي عزيد من الشعور بانحطاط حالي ، فلا يمكن إذن أن يُفسّر إلا في وبواسطة القصد الحاط". ومع ذلك ، ففي كل لحظة أنا أدرك هذا الاختيار المبدئي بوصفه ممكناً وغير قابل للتبريرٌ، وفي كل لحظة انا إذن أعمل وسعى لعدَّه فجأة موضوعيًّا، وتبعاً لذلك لتجاوزه وإشاعة الماضي فيه بإطلاق الآن المحرِّر. ومن هنا القلق ، والحوف الذي أستشعره منّ استحضاره ، أي من صبرورتي آخر مختلفاً اختلافاً جذرياً ؛ لكن من هنا ايضاً ينشأ الانبثاق الشائع وللتحولات، conversions التي تجعلني أحو"ل مشروعي الاصلي تحويلاً شَاملاً. وهذه التحولات ، التي لم يدرسها الفلاسفة ، كثيراً ما ألهمت ، على العكس، الأدباء . ولنتذكَّر مثلاً اللحظة (الآن) الَّتي فيها فيلوكتيت، في رواية جيد، يُترك حتى لكراهيته مشروعه الأساسي ، وسرٌّ وجوده ووجودًه ؛ ولنتذكر ايضاً اللحظة (الآن) التي يقرر فيهـــا راسكولنيكوف (في رواية الجربمة والعقاب ع لدوستويفسكي) أن يبلّغ عن نفسه . هذه اللحظات (الآنات) الاستثنائية العجيبة ، التي فيها ينهار المشروع الأصلي في الماضي على ضوء مشروع جديد ينبثق على انقاضه ولا ترتسم إلا بعض معالمه ، وحيث المهانة والقلق والسرور والأمل تقترن اقتراناً وثيقاً ، وحيث ندع لنأخذ ونأخذ لندع ، كثيراً ما بَدت أنها تقدم اوضح صورة عن الحربة وأشدها وقعاً في النفس . لكنها ليست غير مظهر من بين مظاهر عديدة أخوى .

فإذا أعرضت على هذا النحو، فإن «مفارقة» عدم فعالية القرارات الإرادية ستظهر اكثر خلواً من الفعالية : وسيكون معناها أنه بالإرادة نستطيع ان بنفي انفسنا تماماً ، بيد أن الإرادة التي تبيمن على هذا البناء تجدهي نفسها معناها في المشروع الأصلي الذي يبدو أنها تنكره؛ وتبعاً لذلك فإن لهذا البناء وظيفة أخرى تماماً غير تلك التي تعلن عنها ؛ وأخيراً لا يمكنه أن يبلغ إلا تراكيب تفصيلية ولن يغير أبسداً المشروع الاصلي الذي النبي عنه ، كما لا تستطيع نتائج النظرية ان ترتد ضدها وتغيرها .

وعند نهايسة هذه المناقشة الطويلة يلوح اننا وصلنا إلى تحديد فهمنا الانطولوجي للحرية بعض التحديد . ويخلق بنا الآن ان نستعيد في نظرة شاملة مختلف النتائج التي حصلناها .

١ -- إن نظرية أولى على الآنية (الحقيقة الإنسانية) تخبرنا انه بالنسبة إليها الوجود ُ يرجع إلى الفعل être se réduit à faire . وعلماء النفس في القرن التاسع عشر الذين بيّنوا التراكيب المحرّكة للميول، والانتباه، والإدراك ، الخ ، كانوا على صواب . غير ان الحركة نفسها فعل . ولمذا لا نجد أي مُعطى في الآنية ، بالمعنى الذي بمه يكون المزاج ، والوجدانات ، ومبادىء العقل معطيات مكتسبة أو فطرية ، توجد على غرار وجود الأشياء . والاعتبار التجربي الوحيد للوجود -

الإنساني يظهره أنه وحدة منظّمة من السلوكات أو د التصرفات و comportements . قأن يكون طموحاً ، أو جباناً أو حاد البادرة irascible هو أن يتصرف على هذا النحو أو ذاك ، في هذا الظرف أو ذاك . والسلوكيون كانوا على صواب حين اعتبروا أن الدراسة النفسانية الوضعية الوحيدة بجب أن تكون دراسة السلوكات في مواقف محددة يالدقة . وكما أن أعاث بيبر جانيه والجثنالتين قد مكنتنا من اكتشاف السلوكات الانفعالية ، فكذلك ينبغي أن نتكلم عن السلوكات الإدراكية لأن الإدراك لا يتصور ابداً خارج سلوك إزاء العالم . وحتى الموقف الزيه الزاء الموضوع ، الخيا لذلك هو سلوك بين سلوكات أخرى . وهكذا الآنية ليست أولاً وتبعاً لذلك هو سلوك بين سلوكات أخرى . وهكذا الآنية ليست أولاً عن الفعل ، والتوقف عن الفعل ، والتوقف عن الفعل ، والتوقف عن الفعل ، والتوقف عن الفعل ، والتوقف

٢ — لكن إذا كانت الآنية فعلا" ، فعنى هـــذا ان تصميمها على الفعل هو نفسه فعل . فإذا رفضنا هذا المبدأ ، وأقررنا بأنها يمكن ان تحمل على العمل بواسطة حالة سابقة للمالم او من ذاتها، فهذا يعني وضع معطى عند أصل السلسلة . هنالك تختفي هذه الأفعال مــن حيث هي أفعال لتواجه سلسلة من الحركات . وهكذا تتحطم فكرة السلوك مــن تلقاء نفسها عند بيير جــانيه وعند السلوكيين . ووجود الفعل يتضمن استقلاله بذاته .

٣ - ثم إنه إذا لم يكن الفعل حركة خالصة ، فينبغي ان يحسدد بقصد . ومها تكن الطريقة التي نعتبر بها هذا القصد ، فلا يمكن ان يكون غير تجاوز للمعطى الى نتيجة مطلوب تحصيلها . وهذا المعلى لما كان حضوراً خالصاً فإنه لا يستطيع ان يخرج عن ذاته . ولأنه كائن ، فهو يكون ما يكون على نحو مليء فريد. فلا يستطيع إذن تفسير أسباب

ظاهرة تستمد كل معناها من نتيجة مطلوب بلوغهـــا ، أي من غير موجود . وحينًا مجعل علماء النفس من الميل حالة واقعية ، لا يدركون أنهم ينتزعون منه كل صفة أنه اشتهاء appetit (من ad-petitio). فإذا كان الميل الجنسي يمكن ان يتميز من النوم ، مثلاً ، فسلا يمكن ان يكون ذلك إلا من حيث غايته ، وهذه الغاية ليست بشيء . وكان على علماء النفس ان يتساءلوا ماذا عسى ان يكون التركيب الأنطولوجي لظاهرة يكون من شأنها ان تعلن عما هي بشيء لا يكون بعد ً. والقصد، وهو التركيب الأساسي للآنية ، لا ممكن إذنَّ بأي حال من الأحوال ان يفسُّر بواسطة معطى ، حتى لو زعم انه يصدر عن معطى . لكن لو شئنا ان نفستره عن طريق غايته ، فينبغي ان نحترز من منح هذه الغاية وجوداً من نوع وجود ما هو مُعطى . وإذا بدا قبول ان الغاية تعطى قبل الأثر المطلوب الوصول اليه ، فلا بد حينئذ من ان نهب هــــذه الغاية نوعاً من الوجود " في " ذاته في حضن عدمه وفضيلة جاذبة من نمط سحري حقــــاً . ولا عكننا الوصول إلى فهم الارتباط بين الآنية المعطاة وبن غاية معطاة إلا عن طريق رابطة الشعور - الجوهر بالحقيقة -الجوهر في تلك الآراء ذات النزعة الواقعية . فسإذا كان من الواجب تفسر الميل او الفعل بغايته ، فذلك لأن القصد تركيبه هــو ان يضع غايته خارج ذاته . وهكذا القصد يعمل على وجود ذاته باختيار الغاية التي تعلن عنه .

٤ - والقصد ، لما كان اختياراً الغاية ، ولما كان العالم ينكشف خلال سلوكاتنا، فإن الاختيار القصدي الشاية هو الذي يكشف الصالم ، والعالم ينكشف على هذا النحو أو ذاك (على هذا النظام او ذاك) وفقاً للغاية المختارة . إن الغاية وهي تضيء العالم هي حالة للعالم ينبغي تصيلها وغير موجودة بعد . والقصد شعور وضعي بالغاية . لكنه لا

ممكن ان يكون كذلك إلا مجعل نفسه شعورا لا وضعياً بإمكانه الخاص. ومكذا غايتي بمكن ان تكون أكلة طيبة ، إذا كنت جائعاً . لكن هذه الأكلة المقدمة وراء الطريق المترب الذي أسلكه كمعفى لهذا الطريق (إنه يؤدي الى فندق فيه المنضدة قائمة ، والأطباق معدة ، وهم ينتظروني ، الخ) ، لا يمكن ان تدرك إلا مع مشروعي اللا وضعي نعو إمكاني انا ان أتناول هذه الأكلة . وهكذا ، بانبشاق مزدوج لكنه موحد، فإن القصد ينبر العالم ابتداء من غاية غير موجودة بعد ، ويتحدد هو نفسه باختيار إمكانه . وغايتي حالة موضوعية للعالم، وإمكاني تركيب لذاتيتي من وع معن ؛ الواحد ينكشف للشعور الوضعي ، والآخر يفيض على الشعور غير الوضعي من أجل تحديد خصائصه .

و _ إذا كان المعطى لا يستطيع تفسير القصد ، فلا بد ان يحقق القصد بانبثاقه قطيعة مع المعطى أياً كان . ولا يمكن ان يكون الأمر على خلاف هذا ، وإلا لكان لدينا ملاء حاضر يتلو ، في الاتصال ، ملاء حاضراً، ولا نستطيع التنبؤ بالمستقبل وتصويره مقدماً . وهذه القطيعة ضرورية من ناحية أخرى لتقدير المعطى . والمعطى لا يمكن أبسداً ان يكون باعثاً على فعل إن لم يقوم . لكن هذا التقوم (التقدير) لا يمكن أن يتحقق إلا بالراجع بالنسبة إلى المعطى ، وبوضع المعطى بين أقواس، مما يفترض قطيعة في الاتصال . وفضلاً عن ذلك ، فإن التقدير ، إن المين ان يكون إلا النابة . وهذا الشيء الذي يفيد في تقدير المعطى لا يمكن ان يكون إلا النابة . وهكذا التصد ، بواسطة انبثاق موحد ، يضع الغاية ، ويختار نفسه ، ويقدر المعطى ابتداء من الغاية . وفي هذه الظروف يقد الوجود في فقدا لشيء ما لا يوجد بعد ؛ وعلى ضوء اللاوجود يتضع الوجود في ذاته .

حيث ان القطيعة معه تضيع كل تأثير فعتسال في القصد ؛ ومن ناحية أخرى يعاني إعداماً جديداً من حيث يعطى هسذا التأثير الفعال ابتداءً من عدم، هو التقدير . والآنية، لما كانت فعلاً، فإنها لا يمكن ان تُتصورً إلا كقطيعة مع المعطى ، في وجوده . إنها الوجود الذي يعمل على ان هاهنا معطى بقطع العلائق معسه ولميضاحه على ضوء مسا ليس موجوداً سبعد .

٦ ــ وهذه الضرورة بالنسبة إلى المعطى ألا يظهر إلا داخل إطارات إعدام يكشف عنه هي شيء واحد مع السلب الباطن الذي وصفناه في القسم الثاني من كتابنا هذا . وسيكون من العبث ان نتخيل ان الشعور ىمكن ان يوجد بدون معطى : وسيكون حينئذ شعورا بذاته كشعور بلا المعطى ، فهذا لا يعنى مطلقاً ان المعطى شرط له : إنــه سلب بسيط خالص للمعطى ، ويوجـــد كاستخلاص لمعطى موجود معلوم وكالتزام نحو غاية معينة ليست بعدُ موجودة . وفضلاً عن ذلك فإن هذا السلب الباطن لا يمكن ان يكون إلا من شأن موجود في حالة تراجع مستمر بالنسبة إلى نفسه . فإن لم يكن سلباً لذاته ، فسيكون مسا هو ، أعنى معطى بسيطاً خالصاً ؛ ومن هنا فلن يكون له أي ارتباط مع أي معطى آخر ما دام المعطى بطبعه ليس إلا ما هو . وهكذا كل إمكان لظهور عالم سيكون مستبعداً . وحتى لا يكون معطى ، فلا بد لما هو $^-$ لذاته ان يتكون باستمرار كتراجع بالنسبة إلى ذاته ، أعنى ان يترك وراءه شيئاً شبيهاً بمعطى ليس هو بعدُ إياه . وخصائص ما هو $^{-}$ لذاته هذه تتضمن أنه الوجود الذي لا مجد أي عون ، وأية نقطة ارتكاز فيا قمل كانه . لكن على العكس ، ما هو [—] لذاته حر ٌ وبمكن ان يعمل على ان يكون هاهنا عالم لأنه هو الوجود الذي عليه ان يكون ما قد كانه

على ضوء ما سيكونه . وحرية ما هو - لذاته تظهر إذن أنها وجوده .. لكن لما كانت هذه الحرية ليست معطى ، ولا خاصية ، فإنها لا يمكن .. ان تكون إلا باختيار نفسها . وحرية مسا هو - لذاته دائماً مأتزمة (منخرطة ، خائضة) engagée ؛ وليس الأمر هنا امر حرية تكون قدرة غير معينة وتوجد قبل اختيارها . ونحن لا ندرك أنفسنا أبداً إلا كاختيار بسبيل ان يتم . لكن الحرية هي ببساطة كون هذا الاختيار هو دائماً غير مشروط .

٧ ــ ومثل هذا الاختيار ، الذي يتم بدون نقطة ارتكاز ، والذي على على نفسه بواعثه ، بمكن ان يبدو غير معقول absurde ، وهـو فعلاً كذلك . ذلك ان الحرية الحتيار لوجودها، وليست اساسا لوجودها. وسنعود الى هذه العلاقة بن الحرية والوقائعية في هذا الفصل . ويكفينا الآن ان نقول إن الآنية عكن ان تختار نفسها كما تريد ، لكنها لا مكن ألاً تختار نفسها ، ولا بمكن ان ترفض وجودهـــا : والانتحار اختيار وتوكيد : للوجود . وبهذا الموجود المعطى لها ، تشارك الآنية في الإمكان الاختيار لامعقول absurde ، لا لأنه بغير سبب ، بل لأنه لم يكن هناك إمكان لعدم الاختيار . والاختيار ، أيَّا مَا كان ، يقوم على الوجسود و يدرك به، لأنه اختيار كائن. لكن ما ينبغي ملاحظته ها هنا هو أن هذا الاختيار ليس غير معقول بالمعنى الذي به، في عالم معقول، تنبثق ظاهرة لن تكون مرتبطة بسائر الظواهر عن طربق أسباب: ومن غير المعقول في هذا المعنى انبكون ما به كل الاسس وكل الاسباب تأتي إلى الوجود،وما به فكرة اللامعقول absurde نفسها تتخذ معنى . إنه غير معقول لأنه وراء كل الأسباب . وهكذا الحربة ليست فقط الإمكان من حيث يعود إلى وجوده لإيضاحه على ضوء غايته ، إنها إفلات من الإمكان باستمرار ، وهي استبطان ، واعدام وتذويت (جعله ذاتاً) subjectivisation للإمكان الذي ، وقد تغير على هسذا النحو ، ينتقل كله إلى مجانية الاختيار .

٨ ــ إن المشروع الحر" أساسي" ، لأنه وجودي انا . فلا الطموح ولا وجدان ان اكونَ محبوباً،ولا عقدة الادنوية بمكن ان تعد" مشروعات أساسية . بل لا بد ، على العكس ، أن تُفهم ابتداء من مشروع اول، يتعرَّف نفسه من حيث أنه لا عكن بعسد أن يُفسِّر ابتداء من أي مشروع آخر ، وهو شامل . ولا بد من منهج ظاهرياتي خاص من اجل ايضاح هذا المشروع المبدئي . وهذا المنهج هو ما نسميه باسم التحليل النفسي الوجودي ، وسنتحدث عنه في الفصل القادم . ومنذ الآن نستطيع ان نقول إن المشروع الاساسي الذي هو انا هو مشروع يتعلق لابعلاقاتي مع هذا الموضوع الجزئي او ذاك في العالم ، بل بوجودي – في – العالم في شموله ... وما دام العالم نفسه لا ينكشف إلا" على ضوء غاية فإن هذا المشروع يضع كغاية نمطاً خاصاً مع العلاقة مع الموجود الذي يريد مــا هو ^ لذاته أن يقيمُه . وهذا المشروع ليس ابدأ آنياً ، لأنه لا مكن ان يكون و في ، الزمان . وليس أيضاً لازمانياً و ليعطى نفسه زماناً ، فيها بعد . ولهذا فإننا نرفض ٥ اختيار الطابع المعقــول ۽ عند كنت . وتركيب الاختيار يتضمن بالضرورة أنه اختيار في العالم . والاختيار الذي سيكون اختياراً ابتداءً من لا شيء ، اختياراً ضد لا شيء لن يكسون اختياراً لشيء وُيعدم نفسه بوصفه اختياراً . لا اختيار إلا وهو ظاهري phénoménal ، إذا فهمنا جيداً مع ذلك ان الظاهرة هنا هي المطلق. لكنه في انبثاقه نفسه يتزمَّن لأنه بجعل مستقبلاً يأتي لايضاح الخاضر وتكوينه كحاضر بإعطاء « المعطيات » في ذاتها معنى المُشهى". ومـع ذلك ، فينبغي ألا نفهم من هذا ان المشروع الاساسي له نفس امتداد وحياة ۽ مسا هو - لذاته كلها . إن الحرية ، لما كانت وجوداً

 بغیر - سند وبغیر - تكأة فإن المشروع ، كي پوجد ، لا بد ان ُمجدَّدْ باستمرار . وأنا اختار نفسي باستمرار ولا يمكن ان اكون ابدآ بصفة و قد أُخسُرتُ ، ، وإلا ً وقعت في وجود ما هـــو - في -ذاته البسيط الحالص . وضرورة اختياري لذاتي باستمرار هي نفسها المطاردة ⁻⁻ المطاردة\ التي هي أنا . لكن لان الامر يتعلق **باختيار** ، فإن هذا الاختيار بالقدر الذي به يتم، يدل بوجه عام على أن ثم اختيارات أخرى ممكنة . وإمكان هـــــذه الاختيارات الاخرى ليس موضَّحاً ولا موضوعاً ، ولكنه مُعاش في الشعور بعدم القابلية للتبرير ، وهـــو الذي يعبُّر عنه بواقعة لا معقولية اختياري ، وتبعاً لذلك ، لا معقولية وجودي. وهكذا حريثي تقرض حريتي.ذلك اني لما كنتُ حراً،فإني ألتي بإمكاني الشامل، لكني بهذا أضع أني حر"، واني استطيع دائماً ان أُعدِّم هذا المشروع الاول واشيع فيه المُضيُّ . وهكذا ، ففي اللحظة التي فيها ما هو لذاته يفكر في انَّ يدرك نفسه ويعمل على الاعلان عن نفسه بواسطة عدم يلقى بما هو ، فإنه يفلت لأنه يضع بهذا أنه يمكن ان يكون بخلاف ما هــو كائن . ويكفيه أن يفسر عدم قابليته للتبرير ليعمل على انبثاق الآن ، اعني ظهور مشروع جديد على انقاض المشروع القديم . ومع ذلك فإن هذا الانبثاق للمشروع الجديد لما كان شرطه الصريح هو اعدام القديم، فإن ما هو " لذاته لا عكن ان يمنح نفسه وجوداً جديداً : إذ لما كان المشروع على شكل مـا « قـد كـان ، ــ ومعنى هذا ان هذا المشروع المعَّفي عليه ينتسبُ من الآن فصاعداً الى موقفه. ولا يوجد قانون وجود ىمكن ان محدّد عدداً قبلياً لمختلف المشروعات الّي هي انا : ووجسود مًا هو - لذاته شرط لماهيته . لكن لا بد من استشارة تاريخ كل انسان،

⁽١) و الاولى مصدر والثانية اسم مقدول ١٠.

مناسبة كل ما هو _ لذاته مفرد ، من اجل الحصول على فكرة مفردة. ومشروعاتنا الخاصة الجزئية المتعلقة بتحقيق غاية جزئية في العالم تندمج وتتكامل في المشروع الاجالي الذي هدو نحن . لكن لأننا كلنا اختيار وفعل ، فإن هذه المشروعات الجزئية لا تتحدد بالمشروع الاجالي : بل ينبغي أن تكون هي نفسها اختيارات ، وإن نوعاً من هامش الامكان ، ينبغي أن تكون هي نفسها اختيارات ، وإن نوعاً من هامش الامكان ، وعدم قابلية التنبق ، واللامعقولية قد تُرك لكل منها ، وإن كان كل مشروع ، من حيث يشترع نفسه se projeter ، وهو تنويع للمشروع الاجالي بمناسبة عناصر جزئية خاصة بالموقف ، يُفهم دائماً بالنسبة الى مجموع وجودي _ في _ العالم .

عبذه الملاحظات نعتقد اننا وصفنا حرية ما هو 🦳 لذاته في وجسوده الأصْلي . ويلاحظ في هذا الوصف ان هذه الحرية تقتضي مُعطى ، لا كشرطً لها ، بل لأسباب عديدة : أولاً ، الحرية لا تتصورً الا كاعدام لمُعطى (§ه) وبالقدر الذي هي به سلبٌّ باطن وشعور فإنهـــا تشاركُ (بند ٦) في الضرورة التي تقضي على الشعور بأن يكون شعوراً بشيء ما . وفضلاً عن ذلك فإن الحرية حرية الاختيار، لا حرية عدم الاختيار . فعدم الاختيار هو اختيار ألا نختار . وينتج عن هذا ان الاختيار اساس للوجود - المختار ، ولكن ليس اساساً لأن نختار . ومن هنـــا كانت لامعقولية absurdité (بند ٧) الحرية . وُهنساك ايضاً هي تحيلنا إلى مُعطى، ليس شيئاً آخر غير وقائعية ما هو 🖰 لذاته نفسها . وأخسراً فإن المشروع الاجالي وإن كان يوضّح العالم في مجموعه ، فإنه مكن أن يتنوع عناسبة هذا العنصر أو ذاك من عناصر الموقف ، وتبعاً لذلك ، من إمكان العالم . وكل هذه الملاحظات تحيلنا إذن إلى مشكلة عسرة : هي مشكلة العلاقات بين الحرية وبين الوقائعية. وتلحق إذن بالاعتراضات العينية التي لن نعفي من توجيهها إلينا : هل أستطيع ان اختار ان اكون طويلاً أذا كنت قصراً ؟ أو أن يكون في ذراعان أذا كنت بذراع واحدة ؟ الخ ، وهي اعتراضات تتعلق بـ • الحدود ۽ التي يأتي بهسا موقفي في الواقع (وضعي الفعلي) إلى اختياري الحر" لنفسي . فيخلق بنا إذن ان نفحص عن الوجه الآخر للحرية ، • بطانتها ۽ : عــلاقتها مع الوقائمية .

۲

الحربة والوقائعية : الموقف

الحجة الحاسمة التي يستخدمها الذوق السليم ضد الحرية هي تذكيرنا بعجزنا . إننا لا نستطيع ان نغير موقفنا (وضعنا) على حسب هوانا ، بليو أنسا لا يمكن ان نغير أنفسنا . ولست « حراً » في الإفلات من مصير الطبقة التي انتمي اليهسا ، ومصير امي واسرتي ، ولا حتى ان اقيم قوتي او ثروتي ، ولا ان اقهر أتفه شهواتي أو عاداتي . إني أولد عاملاً ، فرنسياً ، مصاباً بزهري وراثي ، أو مسلولاً . وتاريخ أيه حياة ، مها تكن ، هو تاريخ إخفاق . ومعامل مضادة الأشياء هو يحيث أحتاج إلى سنين طويلة من الصير للحصول على أتفه نتيجة . بل لا بد أيضاً من « إطاعة الطبيعة من أجل التحكم فيها » ، أعني إدخال لا بد أيضاً من « إطاعة الطبيعة من أجل التحكم فيها » ، أعني إدخال يبدو أنه « يصنع نفسه » بل يبدو أنه « مصنوع » بواسطة المناخ والأرض ، والعنصر والطبقة ، والديخ الجاعة التي هو عضو فيهسا ، والوراثة ، والظروف الجزئية الفردية لطفولته ، والعادات المكتسبة ، والأحداث الكبيرة والصغيرة والصغيرة والصغيرة . حياته .

وهذه الحجة لم تزعج أبداً أنصار الحرية الإنسانية إزعاجـــاً عميقاً : فديكارت ، كان أول من اعترف في وقت واحد بأن الإرادة لا نهاية لها وانه « ينبغي ان نسعى ان نقهر انفسنا بدلاً من الحظ ۽ . ذلك انه ينبغي ان نضع هاهنا بضعة تمييزات ؛ وكثير من الوقائع التي أعلنهـــا أنصار الجبرية لا بمكن ان تؤخذ بعن الاعتبار . ومعامل مضادة الأشياء، خصوصاً ، لا عكن ان يكون حجةً ضد حريتنا ، لأنه بواسطتنا نحن، أعني بالوضع السابق لغاية ينبثق معسامل المضادة هذا . فالصخرة الى تبدّي عن مقاومة شديدة تّحين أريد نقلها ، ستكون ، على العكس ، مساعدة ثمينة لي إذا أردت الصعود عليها لتأمل المنظر . إنها في ذائها ــ إذا أمكن تصور ماذا هي في ذائبا ــ محايدة ، أي انها تنتظر ان توضع بواسطة غاية كي تتجلي انها مضادة او مساعدة . بسل هي لا بمكن ان تبن عن هذه الحالة او تلك إلا في داخل مركب - أداة مقرر من قبل . وبدون النتوءات والتضاريس ، والدروب المرسومة من قبل، وفن الصعود ، لما كانت الصخرة سهلة ولا شاقة في التسلق ، إذ المسألة ما كانت حينئذ لتثار ، ولا يكون للصخرة أية علاقة من أي نوع مع فن تسلق الجبال . وهكذا فإنه على الرغم من ان الأشياء الغليظة (ما يُسميه هيدجر باسم « الموجودات الغليظة » [الحام] bruts) يمكن منذ البداية ان تحد من حريتنا في العمل ، فإن حريتنا نفسها هي التي ينبغي أولاً" ان تكوَّن الإطار ، والتكنيك والغايات التي بالنسبة اليهـا تتجلى الأشياء حدوداً . فإذا بدت الصخرة نفسها ، عسرة جداً عملي التسلق ، وإذا كان علينا ان نعدل عن الصعود، فلنلاحظ أنها لم تبدأ هكذا إلا إذا أدركت أصلاً بوصفها و قابلة للتسلق » ، فحربتنا إذن هي الَّتي تكون الحدود التي ستلقاها من بعد . وبعد هـذه الملاحظات ، تتبقى بقية لا مكــن تحديدها ولا التفكير فيها وتنتسب إلى مسيا هو ^ في ^ ذاتــه المعتمر وتجعل ، في عالم نبره حريتنا ، هذه الصخرة أكثر مواتباة للتسلق ،

بينًا تلك الأخرى ليست كذلك . لكن هذه البقية ليست حداً للحرية ، بل بفضلها ــ أعنى بفضل ما هو - في ذاته الغليظ ، بما هو كذلك ـــ تنبثق كحرية . والإدراك العام يتفق معنا على ان الوجود المقال عنه إنه حو هو ذلك الذي يمكن ان يحقق مشروعاته . لكن حيى يستطيع الفعل ان يحتمل تحقيقاً وانجازاً ، ينبغي ان يتميز الاسقاط البسيط لغاية ممكنة، يتميزُ قبلياً من تحقيق هذه الغاية . ولو كفي التصور للتحقيق لكنت قد غصت في عالم مشابه لعالم الأحلام ، لا يتميز فيسه الممكن من الواقع أبداً ، ويقضيٰ عليَّ حينتُذ بأن أرى العالم يتغير وفقاً لتغيرات شعوري ، ولا أستطيع ان أمارس ، بالنسبة إلى تصوري ، « الوضع بين اقواس ، وتعليق الحَكُمُ اللَّذِي عَيِّزُ الْحُرَافَةُ مَـنَ الاختيارِ الْحَتَّيْقِي : والموضوع ، بظهوره ، منذ ان أيتصوار ، لن مختار ولا أيرجلى . والتمييز بين مجرد الامنية ، والامتثال الذي أستطيع اختياره ، والاعتيار ، لما كان قد ألغى ، فإن الحرية تزول بزوال هذا التمييز . نحن أحرار حن يكون الحد النهائي الذي به نعمل على ان نعلن الأنفسنا عما نحن عليه - غاية، أي ليس موجوداً واقعياً ، مثل ذلك الذي ، في الافتراض الذي وضعناه، يأتي لإشباع أمنيتنا ، بل هو موضوع لا يوجد بعد . لكن حينئذ هذه الغاية لا عكن ان تكون عالية إلا إذا كانت مفصولة عنسا في نفس الوقت الذي هي فيــه ميسورة . وفقط مجموع من الموجودات الحقيقية مكن ان يفصلنا عن هذه الغاية – كما ان هذه الغاية لا يمكن ان تتصور إِلَّا كَحَالَةَ آنية للموجودات الحقيقية الَّي تفصلني عنهـــا . وليست غير مجمل ترتيب للموجودات ، أي لسلسلة مسن الاجراءات التي تجري للموجودات على أساس علاقائها الحالية . وبواسطة السلب ــ الباطن ، يوضح ما هو ^ لذاته الموجودات في علاقاتها المتبادلة بواسطة الغاية التي يضعها، ويلقي بهذه الغاية ابتداءً من التعينات الَّتي يدركها في الموجود . وليس ثم دور، كما رأينا، لأن انبثاق ما هو ﴿ لذاته يتم دفعة واحدة . لكن إذا كان الأمر هكذا ، فإن ترتيب الموجودات لا غنى عنه للحرية نفسها . فبها تفصل وتوصل بالنسبة إلى الغاية التي تسعى اليها والتي تعلن لما ما هي . حتى إن المقاومات التي تكشف عنها الحرية في الموجود ، هيهات ان تكون خطراً على الحرية ، بل لا تعمل إلا أن تمكنه من الانبئاق كحرية . ولا يمكن ان يكون ثم ما هو "لذاته حر إلا بوصفه منخرطاً في عالم مقاوم " . وخارج هذا الانفراط ، فارن فكرة الحرية والضرورة تفقد حتى معناها .

ولا بد أيضاً ان تحدّد ضد الإدراك العام أن العبارة : يكون حراً ، لا تعنى ﴿ أَنْ يُحصل على ما يريد ، بل تعني ﴿ يصمم على أن يريد (بالمعنى الواسع للاختيار) بواسطة ذاته ٥ . وبعبارة أخرى ، فـــإن النجاح لا يهم ۗ الحرية ابداً . والمناقشة التي تضع الإدراك العام ضد الفلاسفة ناشئة هنا عن سوء فهم : فالتصور التجربسي والشعبي وللحرية ، الناجم عن ظروف تاريخية وسياسية واخلاقية يساوي ؛ القدرة على الحصول على الغايات المختارة » . والتصور الفني والفلسفي للحرية ، وهو وحده الذي ننظر فيه ها هنا ، يعني فقط : الاستقلال الذاتي للاختيار . لكن ينبغي مع ذلك ان نلاحظ انه لما كان الاختيار هو نفسه الفعل فســإن،الاختيار إن الأسير (السجين) حرّ دائماً للخروج من السجن ، وإلاّ لكــــان ذلك غيرٌ معقول ، ولا أنه حر دائماً في تمني الافتكاك والا لكان ذلك قولاً بدَّمياً بيّناً لنفسه لا مدلول له ولا اثر ، بل إنــه حر داثماً في السعى اللهروب (او العمل على ان ُيفتك ً) _ اعني انــه مها تكنّ حالته ، فإنه يستطيع التفكير في هروبــه وتعليم نفسه قيمة مشروعه في الهروب بواسطة بداية فعل. ولما كان وصفنا للحرية لا يميّر بين الاختيار والفعل ، فإنه يحملنا على التخلي بهذا عن التمييز بين القصد والفعل . ولا يمكن فصل القصد عن الفعل كما لا يمكن فصل التفكير عسن اللغة ومع ذلك فن الحق ايضاً ان الحرية تلقى، أو يلوح أنها تلقى حدوداً، بسبب المعطى الذي تتجاوزه أو تُعلمه . وبيان أن معامل المضادة للشيء وطابعه كعقبة (بالإضافة الى طابعه كأداة) لا غنى عنه لوجود الحرية، هو عثابة استخدام حجة ذات حدّين لأنه إذا مكن من تقرير أن الحرية ليست تفسخ بالمعطى ، فإنه يـــدل من ناحية أخرى على شيء مشسل لاشتراط (التسبيب) الانطولوجي للحرية . أفلا يكون لنا الحق في ان نقول ، مثل بعض الفلاسفة المعاصرين، إنه : بدون العقبة فلا حرية ؟ وكما أننا لا نستطيع ان نسلم بأن الحرية تخلق بنفسها لنفسها عقبتها ــ وهو أمر وكما أننا لا نستطيع ان نسلم بأن الحرية تخلق بنفسها لنفسها عقبتها ــ وهو أمر التقدم الانطولوجي لما هو _ في حذاته على ما هو _ للداته . فينبغي التقدم الانطولوجي لما هو _ في _ ذاته على ما هو _ للداته . فينبغي إذن ان نعــد الملاحظات السابقة محاولات بسيطة لتمهيــد الأرض ، واستثناف مسألة الوقائمية على ما بدايتها .

لقد قررنا أن ما هو ألذاته حر" . لكن ليس معنى هذا انسه أساس ذاته . فإذا كان أن يكون حراً معناه أن يكون أساس نفسه ، فلا بد أن تقرر الحرية وجودها . وهذه الضرورة يمكن ان تفهم على صورتين : أولا" ، مجب ان تقرر الحرية وجودها أبا اختيار لفاية ، بل أيضاً أبها اختيار لذاتها كحريسة . ليس فقط أبها اختيار لفاية ، بل أيضاً أبها اختيار لذاتها كحريسة . وهذا يفترض إذن أن إمكان أن يكون حراً وإمكان ألا يكون حسراً

يوجدان قبل الاختيار الحرُّ لواحد منها ، أعنى قبـــل الاختيار الحرُّ للحرية . لكن لما كان لا بد حينتذ من حرية سابقــة تختار ان تكون حرّة ، أعنى ، في الحق ، تختار أن تكون ما هي كاثنــة بالفعل ، فإننا سنحال الى غير نهاية ، لأنها ستحتاج الى حرية أخرى سابقة من أجل اختيارها ، وهكذا . والواقع أننا حرية تختار ، لكننا لا نختار ان نكون أحراراً : إننا مقضى" علينا بالحرية ، كما قلنا فها سبق ، وأننا مُلقون في الحرية ، أو كَما يقول هيدجر ، متَّروكون ، (مهجورون). وكما نرى هذا الترك (الهجر) ليس له من أصل آخر غـــــــر وجود الحرية نفسه . فإذا حددنا الحرية فإنها مثل الإفلات من المعطى ، ومن الواقع ، فإن ثم واقعة للإفلات من الواقع . وتلك هي وقائعية الحرية . ولكن كون الحرية ليست أساس نفسها يمكن ان يفهسم على نحو آخر ، يفضي الى نتائج مساوية تمامـــاً . ذلك أنه إذا كانت الحريـــة تفصل في وجود وجودها ، فلا ينبغي فقط أن يكون الوجود بوصفه لا - حراً هو ممكــن . وبعبارة أخرى ، رأينا أنــه في المشروع الأولي للحرية ترجع الغاية على البواعث من أجل تكوينها : لكن إذا كانت الحرية بجب أن تكون أساس ذاتها ، فإن الغاية بجب أن ترجع على إن ما هو 🗖 لذاته يستخلص نفسه من العدم ابتغاء بلوغ الغايـــة التي يستهدفها . وهسلما الوجود المرّر قانوناً بغايته سيكون وجوداً واجبساً de droit ، لا وجوداً واقعاً de fait ، من بين آلاف الطرق التي لما هو - لذاته ليحاول انتزاع نفسه من إمكانــه de droit . ونحن لا نتمسك محقوقنا الفردية إلا في اطار مشروع واسع هو السبب في أن الإنسان محاول مراراً أن يتأحد مع وظيفته ، ويسعى

الى ألا يرى في نفسه غير ﴿ رئيس محكمة الاستثناف ﴾ ، أو ﴿ المدير العام للخزانة ۽ ، الخ . وكل وظيفة من هذه الوظائف لها وجودهــــا الذي تعرره الغاية منها ، والتأحد مع إحداها هو بمثابة اعتبار وجوده قد أنقذ من الإمكان العرضي . لكن هذه الجهود من أجل الإفلات من الإمكان العرضي الأصلي لا تعمل إلا على زيادة تقرير هذا . إن الحرية لا يمكن ان تفصل في أمر وجودها بواسطة الغاية التي تضعها . صحيح أنها لا توجد إلا باختيارها لغاية ، لكنها ليست مسيطرة على كون ان ها هنا حرية تعمل على الإعلان عن نفسها ما هي بواسطة غايتهـــا . فالحرية التي تنتج نفسها في الوجود تفقد معناها كحرية . والواقسع ان الحرية ليست مجرد قدرة غير محدّدة . ولو كانت كذلك لكانت عدماً أو في - ذاته ، وبتركيب شارد (ضال) لما هو - في - ذاته وللعدم أمكن تصورها قوة محضة سابقة في الوجود على اختياراتها . إنها تتعين بانبثاقها نفسه على هيئة و فعل ، لكننا رأينا ان الفعل يفترض إعدام معطى . ذلك أننا نفعل شيئاً من شيء . وهكذا ، الحرية نقص مليء . واذا كانت هي هذا الثقب في الوجود ، ذلك العدم في الوجود الذِّي تحدثنا عنه ، فإنها تفترض كل الوجود كي تنبثق في قلب الوجود كثقب . فهي لا يمكن إذن ان تتعين في الوجود ابتسداء من العدم ، لأن كل انتاج ابتداءً من العدم لا يمكن ان يكون إلا من الوجود ¬ في - ذاته . وقد برهنا في القسم الأول من هذا الكتاب على ان العدم لا يمكن ان يظهر في أي مكان اللهم إلا في قلب الوجود . وهنا نحن نلحق بمقتضيات الإدراك العام : فتجريباً لا يمكن ان نكون أحراراً إلا بالنسبة الى حال للأشياء وعلى الرغم من هذه الحال للأشياء. وقد يقال إنني حر" بالنسبة الى هذه الحال من الأشياء حين لا ترغمني . وهكذا فإن النظرة التجريبية والعملية للحرية سالبة كلها ، وتبــــدأ من اعتبار موقف وتشاهد أن هذا الموقف يتركني حراً في السعي لحسف الغاية أو تلك . ويمكن ايضاً أن يقال إن هذا الموقف شرط في حربتي ، بمعنى أنه هناك من أجل ألا يرغمني . ارفع و منع المرور و في الشوارع بعسد الإظلام (منع التجول le couvre-feu) فاذا عسى ان تعني الحرية بالنسبة إلى (الحرية التي تعطى لي مثلاً بجواز مرور) في أن أتجول في الليل ؟

وهكذا الحرية وجود أقل يفترض الوجود من أجل الافلات منه . وهي ليست حرة في ألا توجد ، ولا في ألا تكون حـــر"ة . وسندرك حالاً الرابطة بين هذين التركيبين : ذلك أنه لما كانت الحرية افلاتاً من الوجود ، فإنها لا مكن ان توجد الى جانب الوجود ، جانباً وفي مشروع تحليق : إذ المرء لا ينجو من سجن لم يكن معتقلاً فيه . إن اسقاطَ الذات على هامش الوجود لا بمكن أبداً ان يتكون كإعدام لهذا الوجود. والحرية إفلات من انخراط في الوجود ، إنها إعدام لوجود هي هو . وهذا لا يعني أن الآنية توجد أولاً لتكون حرة فيما بعد. فأولاً ﴿ وَفَيَا بعد ، حدود خلقتها الحرية نفسها . اللهم إلا أنَّ انبثاق الحريسة يمَّ بالاعدام المزدوج للوجود الذي هو وللوجود الذي في وسطه هو . وطبعاً هي ليست هذا الوجود بمعنى الوجود - في - ذاته . لكنها تعمل على كفاياته على ضوء الغاية التي يختارها : إن عليها أنْ **نكون** خلف نفسها ذلك الوجود الذي لم تختره وبالقدر الذي به ترجع على نفسها لايضاحها، وتجعل هذا الوجود الذي هو وجودها يظهر على علاقة مع ملاء الوجود، أي يوجد في وسط العالم. ولقد قلنا ان الحرية ليست حرَّة في ألا تكون حرة ، وليست حرّة في ألا توجد . ذلك أن واقعة : عدم القدرة على أن تكون حرة ، هي وقائعية الحرية ، وواقعة : عدم القدرة على ألا توجد : هي امكانها العرضي . والإمكان العرضي والوقائعية أمر واحد:

إن ها هنا وجوداً على الحرية أن تكونه على شكل عدم ⁻⁻ وجود (أي على شكل الإعدام). فإن يوجد مثل واقعة الحرية ، أو ينبغي أن يكون موجوداً في وسط العالم ، هذان شيء واحد ، ومعنى هذا ان الحرية أصلاً علاقة مع المعلى .

لكن ما هي العلاقة مع المعطى ؟ وهل ينبغي أن نفهم من هذا ان المعطى (ما هو في ذاته) شرط في الحرية ؟ لنمعن في الأمر : إن المعطى ليس علة cause للحرية (لأنه لا يمكن أن ينتج إلا المعطى)، ولا سببًا raison (لأن كل سبب يأتي آلى العالم بواسطة الحرية) . وليس أيضاً شرطاً ضرورياً للحرية ، لأننا نحن في ميسدان الإمكان الخالص . وليس ايضاً مادة لا غنى عنها ينبغي على الحرية أن تمارس نفسها فيها ، لأن هذا سيكون معناه افتراض أن الحرية توجد كصورة أرسططالية أو بنوبما رواقية ، جاهزة ، وأنها تبحث عن هيولي لتشكلها . ولا يدخل أبداً في تكوين الحريــة ، لأن هذه تستبطن كسلب باطن للمعطى . ومع ذلك فالمعطى هو الإمكان العرضي الخالص الذي تعمل الحرية على الكاره بجعلها نفسها اختياراً ، وهو ملاء الوجود الذي تصبغه الحرية بعدم الكفاية والسلبية وذلك بإيضاحه على ضوء غاية لا توجد ؛ إنه الحرية نفسها من حيث هي توجد ــ ومها تفعل فلا يمكن ان تفلت من وجودها . والقارىء قد فهم أن هذا المعلى ليس شيئًا آخر غير ما هو في - ذاته أعدم مما هو - لذاته الذي عليه ان يوجد ، وأن الجسم مثل وجهة النظر في العالم ، وأن الماضي كهاهية كانها ما هو 🗖 لذاته: وهذه التسميات الثلاث تدل على حقيقة واحدة . والحرية ، بتراجعهـــا المعدم ، تعمل على أن يتقرر نظاممن العلاقات من وجهة نظر الغاية بين و الأُمور ، التي - في - ذاتها ، أعني بين ملاء الوجود الذي ينكشف حينلًا كعالم وبين الوجود الذي ينبغي عليها أن تكونه في وسط هسذا الملاء ، وينكشفَ كوجود ما ، وهذا ما عليها أن تكونه . وهكذا فإن

الحرية ، بالقائها نحو غاية ، تكو"ن كوجود في وسط العالم معطى خاصاً عليها ان تكونــه . وهي لا تختاره ، لأن ذلك سيكون معناه اختيـــار وجودها ، ولكن بالاختيار الذي تقوم به لغايتها ، تعمل على أن ينكشف على هذا النحو أو ذاك ، تحت هذا الضوء أو ذاك ، على ارتباط مع اكتشاف العـــالم نفسه . وهكذا إمكان الحرية العرضي ، والعالم الذي عيط بهذا الإمكان العرضي لإمكانها العرضي نفسه لا يظهر أن لها إلا عَلَى ضُوءَ الغاية الَّتِي اختارْتُها ، أعني لا كُموجودات غليظة ، لكن في وحدة إضاءة نفس الإعدام . والحرية لا ممكنها أبداً أن تعود فتدرك هذا المجموع كمعطى خالص ، إذ لا بـــد أن يكون ذلك خارج كل اختيار ، وَإِذِن ان تَكَفَ عَن أَن تَكُونَ حَرِيَّةً . وَسَطَلَقَ اسْمَ **«مُوقَف»** situation على الإمكان العرضي للحرية في ملاء وجود العـــــالم ، من حيث ان هذا المعطى ، الذي ليس هناك إلا من أجل عدم إرغام ألحرية ، لا ينكشف لهذه الحرية إلا كأمر تم ايضاحه بواسطة الغاية التي اختارتها . وهكذا لا يظهر المعطى أبداً على أنه موجود غليظ (خام) وفي 🖳 ذاته لما هو " لذاته ، بل يتجلى دائماً كباعث لأنه لا ينكشف إلا على ضوء نهاية تضيئه . إن الموقف والتبرير أمر واحد . وما هو - لذاته ينكشف بوصفه خائفــــاً في الوجود ، ومزوّداً بالوجـــود ، ومهدّداً بالوجود ، ويكتشف حالة الأشياء التي تحيط به كباعث لرد فعل دفاعي أو هجومي . لكنه لا يستطيع القيام بهذا الاكتشاف إلا لأنه يضع بحرية الغاية التي بالنسبة اليها حالة الأشباء تكون مهدِّدة أو مواتية . وهسلمه الملاحظات ينبغي ان تعلمنا ان الموقف ، وهو نتاج مشترك لإمكان مــا هو - في - ذاته وللحرية ، ظاهرة غامضة فيها يستحيل عسلى ما هو - لذاته ان يميّز نصيب الحرية ونصيب الموجود الحام . وكما أن الحرية إفلات من الإمكان العرضي الذي عليها أن تكونه من أجـل أن تفلت منه ، فكذلك الموقف تنسيق حر" ونعت حر" لمعطى خام لا ممكن

ان ينعت بأي شكل اتفق . وهأنذا عند سفح هذه الصخرة التي تظهر لي ﴿ غَبر قابلة للتسلُّق ﴾ . ومعنى هذا أن الصخرة تظهر لي على ضوء تسلّق مقترح ــ وهو اقتراح (مشروع) ثانوي بجد معناه ابتداء من مشروع مبدئي هو وجسودي - في العالم . وهكذا تستقطع الصخرة على أرضية العالم بتأثير الاختيار المبدئي لحريثي . ومن ناحية أخرى ، فإن مــا لا تستطيع حربتي الفصل فيه ، هو مــا إذا كانت الصخرة جزءاً من الوجود الحام للصخرة . ومع ذلك فإن الصخرة لا مكن ان تبدي عن مقاومتها للتسلق إلا إذا أدمجتها حربتي في وموقف، موضوعه العام هو التسلق . أما بالنسبة الى المريض البسيط الذي يمر من الطريق، ومشروعه الحر" هو الترتيب الجالي للمنظر ، فلا تنكشف الصخرة بوصفها قابلة للتسلق ولا بوصفها غبر قابلة للتسلّق : إنها تتجلى له فقط جميلة أو قبيحة . ولهذا فمن المستحيل ان نحدد في كل حالة جزئية ما ينتسب الى الحرية وما ينتسب الى الوجود الخام لما هو "لذاته . والمعطى في ذاته بوصفه مقاومة أو مساعدة لا ينكشف إلا على ضوء الحرية التي تقترح مشروعات . لكن الحرية المقترحة لمشروعات تنظم إضاءة تكون بحيث ينكشف فيها ما أي ذاته كما هو ، أعنى مقاوماً أو مواتياً ، ويكون من المفهوم طبعاً ان مقاومة المعطى ليست مباشرة عكن قبولها كصفة في ذاتها للمعطى ، بل فقط كإشارة ، من خلال إضاءة حرة وانكسار حر" ، لشيء مــا لا ممكن إدراكه . وإذن ففي وبواسطة الانبثاق الحر لحرية ينمو العالم للتحقيق . والإنسان لا يلقى عقبة إلا في مجال حريته . بل أحسن من هذا : إن من المستحيل ان نقرر قبلياً ما ينتسب الى الموجود الخام وما ينتسب الى الحرية في طابع العقبة لهذا الموجود الجزئي . وما هو عقبة بالنسبة إلي لن يكون بالنسبة إلى غيري . إذ لا توجد عقبة مطلقة ، بل العقبة تكشف عن معامل - مضادتها خلال التكنيكات المخترعة عرية ، والمكتسبة محرية ، وتكشف عنه أيضاً تبعاً لقيمة الغاية الموضوعة بواسطة الحرية . فهذه الصخرة لن تكون عقبة إذا أنسا أردت ، مها يكن الثمن ، الوصول الى أعلى الجبل ، بل هي ستبعث اليأس في نفسي العالم ، بواسطة معاملات مضادة ، يكشف لي عن الطريقة التي بها اتمسك بالغايات التي قدِّرتها لنفسي ، حتى إني لا أستطيع أبداً ان أعرف هل يعطيني معلومات عن نفسي أو عنه هو . وفضلاً عن ذلك ، فإن معامل مضادة المعطى ليس أبدآ مجرد علاقة بحريثي كانبثاق معدم خالص: إنه علاقة توضحها الحرية بين المعطى الذي هو الصخرة والمعطى الذي على حربتي أن تكونه ، أي بين الممكن العرضي الذي هي ليست إياه وبن وقائعيتها الخالصة . وبالنسبة الى رغبة متكافئة في التسلق ، تكون الصّخرة سهلة التسلق عند متسلق رياضي ، وصعبة عند إنسان آخر ، مبتديء ، سيء التدريب ، رديء الجسم . لكن الجسم لا يتبدى بدوره حسناً أو رديئاً في التدريب إلا بالنسبة الى اختيار حر" . فلأنى هناك ، وصنعت من نفسي مَن ْ أنا، فإن الصخرة تبدي بالنسبة الى جسمي معامل مضادة . وبالنسبة الى المحامي المقيم في المدينة ويترافع ، وجسمه محجوب تحت رداء المحاماة ، ليست الصخرة صعبة ولا سهلة في التسلق : إنها مذابة في شمول « العالم » دون ان ثنبثق منه . وعمى ما ، أنا الذي اختار جسمي هزيلاً مواجهاً إياه بالمشاق التي أخلقها (تسلق الجبال ، ركوب الدراجات ، الألعاب الرياضية) . فإذا لم أخر القيام بألعاب رياضية ، وإذا بقيت في المدن واهتممت فقط بالتجارة أو الأعمال الفعلية فإن جسمي لن ينعت أبداً من وجهة النظر هذه . وهكذا نبدأ في لمح مفارقة الحرية : لا توجد حرية إلا في موقف ، ولا يوجد موقف إلا بواسطة الحرية . والآنية تلقى في كل مكان مقاومات وعقبات لم تخلقها، لكن هذه المقاومات وهذه العقبات لا معنى لما إلا في وبواسطة الاختيار الحر" الذي هو الآنية . لكن لمزيد من إدراك معنى هذه الملاحظات ، ولنستخلص منها الفائدة التي تتضمنها ، غلق بنسا الآن أن نحلل بعض الأمثلة المحد دة على ضوئها . إن ما سميناه وقائعية الحريسة هو المعطى الذي عليها أن تكوفه والذي توضحه بمشروعها . وهسذا المعطى يتجلى بطرق مختلفة ، وإن كان ذلك في الوحدة المطلقة لإيضاح واحد . إنسه مكاني ، وجسمي ، وماضي "، ووضعي من حيث هو محدد من قبل بواسطة إشارات الآخرين ، وأخيراً علاقتي الأساسية مع الغير ، وسنأخذ في الفحص عن هسذه التراكيب المختلفة المموقف واحداً بعسد الآخر مستشهدين بأمثلة محدة . لكن لا ينبغي أبداً أن نصرف النظر وننسى أنه لا واحدة منها معطى وحده ، وحين ننظر في أمرها منعزلاً ، فإننا نقصر على إظهاره على الاساس التركيبي للآخرين .

۱) مكاني :

إن مكاني يتحدد بالترتيب المكاني والطبيعة المفردة و الهذات ، التي تنكشف لي على أرضية العالم . إنه طبعاً المحل و الذي أسكنه ، (بلدي بترابه ومناخه وثرواته ، وتضاريسه الماثية والجبليسة) ، وهو أيضاً ، في شكل أبسط ، ترتيب الأشياء التي تظهر لي حالياً (منضدة ، ومن اللناحية الأخرى من المنضدة نافذة ، وعلى شمال النافذة صندوق ، وعن عينها كرسي ، وخلف النافذة ، الشارع والبحر) وتشير إلي بوصفي السبب في ترتيبها . ولا يمكن ألا يكون في مكان ، وإلا لكنت ، بالنسبة الى العالم ، في حالة تحليق ، والعالم لن يتجلى في بعد على أية حال ، كما رأينا فيا سبق . ومن ناحية أخرى ، فعلى الرغم من ان هذا المكان الحالي يمكن ان يكون قد خصص لي بواصطة حريثي (لقد

د جثت ، اليه) فإني لم أستطع أن أشغلة إلا وفقاً لذلك الذي كنت أشغله من قبل ، ووفقاً لطرق رسمتها الأشياء نفسها. وهذا المكان السابق يحيلني الى آخر ، وهذا الى آخر ، وهكذا باستمرار حتى الامكان العرضي الخالص لمكانى ، أعنى حتى المكان الذي لا محيلني بعد الى شيء مني أنا: الأخير بذلك الذي كانت تحتله امي حين ولدتني : لقد انكسرت السلسلة، والأماكن التي اختارها اهلي بحريةً لا يمكن أن تكون مفيدة في تفسير أماكني أنا ، واذا نظر انسان في احدها في ارتباطه مع مكاني الأصليـــ مثلها يقال مثلاً : أنا مولود في بوردو ، لأن والدي كان قد عن موظفاً لجأت اليهم حين أخبروها ، أثناء حلها ، عوت أبي ـ فهذا من اجل زيادة إبراز كيف انه بالنسبة الى الميلاد والمكان الذي يخصني بسه هما أمران ممكنان عرضيان . وهكذا: ان يولد، معناه ، من بّن خصائصه ، ان يشغل مكانه، أو بالأحرى ، حسم قلناه ، ان يتلقاه . ولما كان هذا المكان الأصل سيكون ذلك الذي ابتداء منه سأشغل أماكن جديدة وفقاً لقواعد محددة ، فيبدو ان ها هنا تقييداً لحريثي . والمسألة تزداد اشتباكاً وتعقيداً متى ما تأمل المرء فيها : ذلك ان انصار الحرية يبينون انه ، ابتداءً من كل مكان يشغل حالياً ، فان ما لا نهاية له من الاماكن الاخرى تقدم نفسها لاختياري . وخصوم الحرية يلحُّون في توكيد هذه الواقعة وهي ان مالانهاية له من الأماكن رفضت استقبائي لهذا السبب ، ثم ان الأشياء تدير إلى ناحيتي وجهاً لم اختره يستبعد سائر الوجوه كلها ، ويضيفون الى ذلك أن مُكَانِي يرتبطُ ارتباطاً عميقاً بالظروف الأخرى لوجودي (نظام غذائي، المناخ ، الخ) محيث لا يسهم في صنعي. ويبدو أن من المستحيل الفصل في الخلاف بن أنصار الحرية وخصومها . والسبب في هذا ان النقاش لم وضع في ميدانه الحقيقي . ذلك أنه إذا شتنا أن نضع المسألة كما ينبغي ، فيخلق بنا ان نبدأ من هذه النقيضة antinomie : الآنية تتلقى اصلاً مكانها في وسط الأشياء – الآنية هي ما به شيء ما مثل المكان يأتي إلى الأشياء . وبدون الآنية ، لن يكون ها هنا حير ولا مكان – ومع ذلك فان هذه الآنية التي بها الموضع يأتي إلى الأشياء تتلقى مكانها ، بين الأشياء ، دون ان تكون مسيطرة عليها . والحق أنه ليس في هذا سر " : لكن الوصف ينبغي أن يبدأ من النقيضة ، فهي التي تعطينا الملاقة الدقيقة بين الحرية والوقائعية .

والحير الهندسي ، أي التبادل الخالص للعلاقات المكانية ، هو عدم خالص ، كما رأينا . والموضع العيني الوحيد الذي يمكن ان ينكشف لي ، هو الامتداد المطلق ، أعني الامتداد الذي يتحدد بواسطة مكاني المعتر مركزاً والذي من أجله تحسب المسافات مطلقاً من الموضوع إلى الأنا ، بدون تبادل (أي لا بالعكس) . والامتداد المطلق الوحيد هو ذلك الذي ينبسط ابتداء من عمل هو أنا مطلقاً . ولا يمكن اختيار أية نقطة أخرى مركزاً مطلقاً للاشارة ، إلا إذا انجزت فوراً في النسبة الكلية . فإذا كان ها هنا امتداد ، داخل حدوده أدرك نفسي حراً أو غير حر، يتبدى في مساعداً أو مقاوماً (فاصلاً) فذلك لا يمكن ان يكون الا لأي مساعداً أو مقاوماً (فاصلاً) فذلك لا يمكن ان يكون الا كمجرد واقعة مطلقة فوجودي هناك . أنا هناك : لا هنا ، بل هناك . كمجرد واقعة المطلقة غير القابلة للفهم التي هي الأصل في الامتداد ، وتبعاً لذلك الأصل في علاقاتي الأصلية بالأشياء (مع هذه ، اولى من تلك) واقعة ذات إمكان خالص — واقعة لامعقولة .

بيد أنه ، من ناحية اخرى ، هذا المكان الذي هو أنا هو علاقة .

⁽۱) و قمل متعدي » .

علاقة متواطئة المعنى ، لا شك في ذلك ، لكنها علاقة على كل حال. فاذا اقتصرت على ان أوجد مكاني ، فإني لا استطيع في نفس الوقت أن أكون في مكان آخر لتقرير هذه العلاقة الأساسية ، ولا استطيع ان يكون لدي ً فهم غامض للموضوع الذي بالنسبة اليه يتحدد مكاني . ولا أستطيع إلا أن أوجَد التعينات الداخلية الّي يمكن ان تثيرها في نفسي الأشياء غبر القابلة للإدراك ولا للتفكير التي تحيط بسي.وبهذا تزول حقيقة الامتداد المطلق ، وأتخلص من كل ما يشابه مكاناً . ومن ناحية اخرى انا لست حراً ولا غبر حر : مجرد موجود ، بغبر قسر ، ولا أيــة وسيلة لإنكار القسر . وحتى يأتي العالم ّ شيءٌ مثل الامتداد المحدد أصلاً كمكاني وحيى محددني بالدقة ، فلا يكفي فقط أن أوجد مكاني ، أي ان يكون على ان اكون ثم : بل لا بد ايضاً ان أقدر على ألا أكون هناك أبداً حتى أقدر أن أكون هناك ، بالقرب من الشيء الذي احدد مكانه بعشرة أمتار مني ، وابتداءً منه انا اعمل على إعلان مكانى لي . والعلاقة المتواطئة المعنى التي تحدد مكاني ، يعبَّر عنها في الواقع كعلاقة بن شيء هو أنا وشيء أنا لست إياه . وهذه العلاقة لا بد أن تتقرر حَّى تَنْكشف . إنها تفترض إذن اني قادر على القيام بالعمليات التالية : (١) أن أفلت مما انا وان أعدمه ، عيث انه ، مع كوني وجدته ، فان ما أنا أكونه بمكن مع ذلك أن ينكشف كحد لعلاقة . وهذه العلاقة معطاة مباشرة " لا في مجرد تأمل الأشياء (وقد ُيعْسرض علينا ، إذا حاولنا ان نشتق الحد من التأمل الحالص ، بأن الأشياء تعطى بأبعاد مطلقة ، لا بمسافات مطلقة) ، بـل في فعلنا المباشر (و إنه آت علينا ، ، و فَلْنَتَجَبُهِ ﴾ ، إِو سَأَعْدُو وَرَاءُهُ ﴾ ، الخ) ، وهي تتضمن بهذه المثابة فهماً لما أنا كوجُّود - هناك . لكن في نفس الوقت ، ينبغي ان نحدد مَّنْ أَنَا ابتداءً من الوجود - هناك و لهذات ، اخرى . وأنا ، كوجود - هناك ، ذلك الذي عليه يؤتى جارياً ، ذلك الذي لديه ساعة

بعد ُ للصعود قبل ان يكون على قمة الجبل ، الخ . فحين أنظر إذن إلى قمة الجبل مثلاً، يتعلق الامر بافلات مني مصحوب بارتجاع اقوم به ابتداءً من قمة الجبل إلى وجودي "هناك لأحدد موقعي . وهكذا ينبغي علي" أن أن أكون ﴿ مَا عَلِيٌّ أَنْ أَكُونُه ﴾ بواسطة اللَّذي نفسه منه . ولكي أحدد نفسي بمكاني ، فيجدر أولاً ان أفلت منّ ذاتي ، كيا أضــعُ الإحداثيات التي أحدد نفسي ابتداءً منها على نحو أوثق بوصفي مركر العالم . وبجدر أن نلاحظ أن وجودي ت هناك لا مكن ابدأ ان عـــدد التجاوز الذي سيحدد ويعين مواقع الأشياء ، لأنه معطى محض ، عاجز عن وضع المشروعات ، ومن أجل ان يتحدد تحدداً وثيقاً على أنه هذا الوجود أو ذاك، فلا بد ان محدده التجاوز المتلو بارتجاع . (٢) الافلات بو اسطة السلب الباطن من ﴿ الهذات ﴾ - في وسط - العالم - الذي لست أنا اياه والذي به اعل على الاعلان عما انا هو . والكشف عنها والافلات منها هو كما رأيناً أثر لسلب واحد احد . وهناك ايضاً السلب الباطن هو اول وتلقائي بالنسبة الى دالمعطى، بوصفه مكشوفاً . ولا ممكن ان نوافق على انه يثير إدراكنا ؛ بل بالعكس ، كيا يكون هـــا هنا أفلت منه بواسطة السلب الخالص . الإعدام ، والسلب الباطن،والرجوع المحدُّد على الوجود - هناك الذي هو انا ـــ هذه العمليات الثلاث ليست الا علية واحدة . أنها فقط لحظات لعلو أصلي يندفع نحو غاية ، بإعدام ذاتي ، ليجعلني أعلن عن نفسي بواسطة المُستقبل الذي هو أنا . وهكذأ موقعي ؛ ولا بمكَّن بالدقة ان احد سداً الموجود هناك الذي هو أنا ، الا لأن تركبيُّ الانطولوجي هو ألا أكون مَّن * أكونه ، وأن أكون ما لا أكونه .

ومن ناحية أخرى ، فان هذا التحديد للموقع ، الذي يفترض كل العلو ، لا ممكن ان محدث الا بالنسبة الى غاية . وعلى ضوء الغاية يتخذ

مكانى معناه ، لأتي لا أستطيع أبداً أن أكون فقط هناك لكن مكاني يدركُ كنفي أو بالعكس كهذا المكان الطبيعي ، المطمئن ، المحبوب ، الذي سماه مورياك باسم querenci ، بالمقارنة مع المكان الذي يعود اليه الثور الجريح دائماً في ساحة المصارعة : انه بالنسبة الى ما أنتوي فعله وبالنسبة الى العالم في مجموعه ، واذن بالنسبة الى وجودي – في – العالم يظهر لي مكاني أنه مساعد أو عائق . فأن يكون في مكان هو ان يكون اولاً بعيـــداً عن ... أو قريباً من ... ــ أعنى ان المكان مزود ممعى (او باتجاه) بالنسبة الى موجود معين غير موجود بعد ُ يراد الوصول الذي يحدد المكان . وإذن فعلى ضوء اللا – وجود والمستقبل بمكن موقفي أن يفهم الآن : فالوجود - هناك هو ألا يكون على ً إلا خَطُوة أخطوهًا كي أصل إلى غلاية الشاي ، أو أستطيع غمس القلم في المحبرة بأن أمد ذراً عي ، أو أن أدير ظهري للنافلة إذا أردت ان أقرأ من غير ان أجهد عيني " ، أو أركب دراجي وأتحمل طوال ساعتين متاعب عصرية قائظة، إذا أردت أن أرى صديقي بطرس ، أو ركوب القطار وقضاء ليلة بيضاء (ساهراً) إذا أردت أن أرى آني . وأن يكون هناك بالنسبة إلى من يقطن في المستعمرات ، هو أن يكون على مسافة عشرين يوماً من فرنسا ... وأحسن من هذا : إذا كان موظفاً وينتظر سفرته المدفوع ثمنها ، هو أن يكون على مسافة ستة أشهر وسبعة أيام من بوردو أو ايتابل . والوجود – هناك ، بالنسبة إلى الجندي ، هو أن يكون على مسافة ماثة وعشرة أو ماثة وعشرين يوماً من الفصل الدراسي (أو الدراسة) : والمستقبل ــ وهو مستقبل منتوى ــ يتلخل في كل مكان : إنه حياتى المقبلة في بوردو ، أو إيتابل ، وإطلاق سراح الجندي من الأسر ، وكلمة و المستقبل ، التي أخطها بقلم مبلـّل بالحبر ، كل هذا هوالذي يدلني على مكاني وبجعلني أوجَده في حسالة هياج عصبي أو جزع أو

حنين . وبالعكس ، إذا تجنبت جهاعة من الناس ، أو الرأي العام ، فإن مكاني يتحدد بالزمن الذي محتاجه هؤلاء الناس ليكتشفوني في أعماق قرية أقيم فيها ، وللوصول الى هذه القرية ، الخ . وفي هذه الحالة ، فان هذا الاعتزال هو الذي يعلن لي عن مكاني بوصفه مواتياً . فسأن يكون في مكان ، هنا ، أي أن يكون في مأمن .

وهذا الاختيار لغايثي يتزلق ويندس حتى بين العلاقات المكانية الحالصة (أعلى وأسفل ، عمن ويسار ، الخ) لإعطاء معنى وجودي . إن الجبل و هائل ، إذا بقيت عند السفح ؛ أما اذا كنت في القمة فإنه يستأنف بواسطة مشروع كبريائي ويرمز إلى التفوق الذي أعزوه إلى نفسى على سائر الناس . ومكان الأنهار والمسافة الى البحر ، الخ تدخل في الحساب وتزو"د يمنى رمزي : ومكاني ، مؤلفاً عـلى ضوء غايني ، يذكرني رمزياً جده الغاية في كل تفاصيلها كما في روابطها الاجمالية . وسنعود إلى هـــذا حن نريد تحديد الموضوع والمناهج في التحليل النفسي الوجودي. والعلاقة الخاصة للمسافة إلى الأشياء لا يمكن ان تدرك خسارج المعاني والرموز الي هي طريقتنا في تكوينها . خصوصاً وأن هذه العلاقة الحاصة لا معنى لهـ الا بالنسبة الى اختيار التكنيكات التي تمكن من قياس المسافات واجتيازها . فهذه المدينة الواقعة على مسافة عشرين كيلومثراً من قريتي والتي تتصل بها بالترام أقرب إلي جـــداً من القمة الحجرية الواقعة عسلي مسافة أربعة كيلومترات ، ولكن ارتفاعها ٢٨٠٠ متر . وقد بيّن هيدجر كيف ان الاهتهامات اليومية تحسدد أماكن للأدوات التي لا شأن لها بالمسافة الهندسية الخالصة : فهو يقول أن نظارتي اذاً صارت على أنفي تكون أبعد جداً عني من الشيء الذي انظر اليه من خلالها .

وهكذا ينبغي ان نقول ان وقائميسة مكاني لا تنكشف لي إلا في وبواسطة الاختيار الحر لغايثي . والحرية لا غنى عنها لاكتشاف وقائميتي.

وأنا أتعلمها ، هذه الوقائعية ، من كل نقط المستقبل التي ألقيها ، فانه ابتداءً من هذا المستقبل المختار تظهر لي مخصائصها : من عجز ، وإمكان عرضي ، وضعف ، ولامعقولية . وبالنسبة إلى حلمي برؤيــة نيويورك من غير المعقول والمؤلم أن أعيش في مون ــ دي ــ مارسان ، وبالعكس . والوقائعية هي الحقيقة الوحيدة التي يمكن الحرية اكتشافها ، والوحيدة التي مكنها أن تقدمها بوضع غاية ، والوحيدة التي ابتداءً منها يكون وضع الغاية أمراً ذا معنى . لأنه اذا كانت الغاية بمكن ان تضيء الموقع ، فذلك لأنها تتكون كتغيير منتوى لهذا الموقع (الموقف) . والمكَّان يبدو ابتداءً من التغيرات الَّتي أُلقى بها . لكن ١ ان يتغير ، يتضمن شيئاً يطلب تغييره ، هو مكاني . وهكذا الحريسة هي اهواك وقائعيني . وسيكون من العبث تماماً ان نسمى لتحديد أو لوصف ، ما هي ، هذه الوقائمية ، قبل ، ان ترتد الحرية عليها لإدراكها كنقص معيَّن . ومكاني ، قبل أن تحدَّ الحرية مكاني كنقص من نوع خاص، ليس بشيء أبداً ، لأن الامتداد نفسه الذي ابتداء منه يفهم كل مكان غر موجود . ومن ناحية اخرى ، فان المسألة نفسها لا بمكن ان تعقل، لأنها تتضمن « قبل » لا معنى له : بل الحرية نفسها هي التي تنزمن وفقاً لاتجاهات القبل والبعد . لكن يبقى حقاً مع ذلك ان هذا والأمر، quid الحام غير القابل للتفكير فيه هو مــا بدُّونه الحرية لا عكن ان تكون الحرية . إنه وقائعية حريتي .

وفقط في الفعل الذي به تكون الحرية قد اكتشفت الوقائعية وأدركتها كمكان ، فإن هذا المكان المحدد على هذا النحو يتجلى كعالق لرغباتي، وعقبة ، الخ . وكيف يمكن على نحو آخر ان يكون عقبة ؟ وعقبة في وجه ماذا ؟ وقسراً على فعل ماذا ؟ يروى ان مهاجراً من فرنسا الى الأرجنتين ، بعد إخفاق حزبه السياسي ، قيل له ان الارجنتين ، بعيدة جداً ، ، فقال : ، بعيدة عن ماذا ؟ ، ومن المؤكد انه اذا بدت

الارجنتين ﴿ بعيدة ، في نظر الذين يقطنون فرنسا ، فذلك بالنسبة إلى مشروع وطني ضمني يقوم مكانهم بوصفهم فرنسين . اما بالنسبة الى الثوري الدُّولي النزعة ، فإن الأرجنتين مركز من مراكز العالم ، شأنها شأن أي دولة اخرى . لكننا إذا نحن كو ّنا اولا ً الارض الفرنسية بمشروع اول كمكاننا المطلق ــ وإذا أرغمتنا كارثة عــلى الهجرة ــ فإنه بالنسبة الى هذا المشروع الاولي تظهر الارجنتن ﴿ بعيدة جداً ﴾ ، و ﴿ ارض المنفى ۽ ؛ وبالنسبة إلى هذا المشروع الاولي نشعر بأننا ُنفينا من وطننا. وهكذا الحرية هي نفسها تخلق العقبات التي تتألم منها . وهي نفسها ، بوضعها لغايتها ــ وباختيارها لها بوصفها غـــر ميسورة او من الصعب بلوغها ــ هي التي تظهر مكاننا كمقاومة لا تقهر او من الصعب التغلب عليها تضاد مشروعاتنا . وهي ايضاً التي تكوّن تقييدها لنفسها ، وذلك بوضع علامات مكانية بن الاحياء ، كنمط اول لعلاقـة الادواتية ، وبتقرير تكنيكات تمكّن من قياس المسافات واجتبازها . لكن لا مكن أن توجد حرية إلا مقيَّلة ، لأن الحرية اختيار . وكل اختيار ، كما سنرى ، يفترض نبذاً وانتقاءً ؛ وكل اختيار أختيار لمتناه . وهكذا الحربة لا مكن ان تكون حرة حقاً إلا بتكوين الوقائعية على شكل تقييد لها . فلا بجدي شيئاً إذن أن نقول إنني لست حواً في الذهاب الى نيويورك ، لأنى موظف صغير في قرية مون ــ دي ــ مرسان . بل بالعكس ، بالنسبة إلى مشروعي في الذهاب الى نيويورك سأحدد موقعي في مون ـــ دي ــ مرسان . . وموقعي في العالم ، والعلاقة بن مون ــ دي ــ مرسان وبن نيويورك او الصن سيختلفان تماماً لو كـــان مثلاً مشروعي هو ان أصبح مزارعاً ثرياً في مسون ــ دي ــ مرسان . ففي الحالة الاولى ظهرت مون -- دي -- مرسان على أرضية العالم في ارتباطً منظم مع نيويورك ، وملبورن وشنجهاي ، وفي الحالة الثانية ، تنبثق على ارضية عالم غير متميز . أما فيا يتصل بالأهمية الحقيقية لمشروعي في

الذهاب الى نيويورك ، فأنا وحدي الذي افصل فيه : فيجوز ان يكون ذلك طريقة لاختياري لنفسي بوصفي متضايقاً من مون ــ دي ــ مرسان؛ وفي هذه الحالة فكل شيء يتركز على مون ــ دي ــ مرسان ، اللهم إلا أني أستشعر الحاجة إلى إعدام مكاني باستمرار، وأن أعيش في تراجع مستمر بالنسبة إلى المدينة التي أسكنها ــ ويجوز ان يكون هـــذا ايضاً مشروعاً أخوض فيه بكلية نَفْسي . وفي الحالَّة الاولى ، أدرك مكـــاني كعقبة لاىمكن التغلب عليها وسأكون قد استخدمت التفافآ من اجل تحديدها بطريق غير مباشر في العــــالم ؛ وفي الحالة الثانية ، على العكس ، لن توجد العقبات ، ومكاني لن يكون نقطة ارتباط ، بل نقطة انطلاق : لأنه للذهاب الى نيويورك ، لا بد من نقطة انطلاق ، أيًّا ما كانت . وهكذا ادرك نفسى ، في أية لحظة ، بوصفي خائضاً في العـــالم ، في مكانى الممكن العرضي . لكن هذا الحوض نفسه هو الذي يعطي معنى لمكانيَ الممكن العرضيَ وهـــو حريثي . صحيح أنني حين أولـــد أنخل مكاني ، لكني مسئول عن الممكن الذي أتخذه . وهذا نرى بكـــل وضوح العلاقة الوثيقة بين الحرية والوقائعية في الموقف، لأنه بدون الوقائعية لن توجد الحرية ــ كقدرة على الإعدام والاختيار ــ وبدون الحرية لن تنكشف الوقائعية بل لن يكون لها معنى .

ب ... ماضي ً :

لنا ماض ، ولا شك في اننا استطعنا ان نقرر أن هذا الماضي لم يعينن أفعالنا كما تعين الظاهرة السابقة الظاهرة التالية ؛ ولا شك ايضاً في أننا بينا ان الماضي كان بغير قوة لتكوين الحاضر وتخطيط المستقبل مقدماً. ولكن يبقى حقاً مع ذلك ان الحرية التي تفلت الى المستقبل لا يمكن ان تهب نفسها الماضي وفقاً لأهوائها ، ولا بالاحرى ان تحدث هي نفسها بدون الماضي . إن عليها ان تكون ماضيها هي ، وهذا الماضي لا يمكن بدون الماضي .

تلافيه ؛ بل يبدو ، لأول وهلة ، أنها لا تستطيع بحال من الاحسوال ان تقول فيه : ان الماضي هو ما خارج المتناول وهو اللَّـي يلاحقنا على مبعدة ، دون أن نستطيع ان نعود لنواجهه وننظر فيه . وإذا لم يعيّن أفعالنا ، فعلى الاقل هو عيث لا نستطيع ان نتخذ قراراً جديسداً اللهم إلا ابتداء" منه . فإذا كنت قسد دخلت في الكلية البحرية ، وصرت ضابطاً بحرياً ، فإنني منخرط (ملتزم) ، في أية لحظة راجعت نفسي وتأملتها ،وفي نفس اللحظة التي أدرك نفسي فيها، أراني على ظهر السفينة الِّي اقودها تحت رئاسة قائد أعلى. وقد أستطيع أن اتُّمرد فجأة على هذه الواقعة ، وأن أقدم استقالتي ، واصم على الانتحار : وهذه الاجراءات الشديدة جداً اتخذت عناسبة الماضي الذي هو ماضي ؟ وإذا استهدفت القضاء عليه ، فذلك لأنه يوجد ، وقراراتي الاشد جذرية ً لا يمكن أن تمضي إلا إلى اتخاذ موقف سلبي تجاه ماضي ملل ، في الواقع هذا إقرار بأهميته الهاثلة كمنبر ووجهة نظر ؛ وكل فعل يقصد بسمه الى انتزاعي من ماضي من ينبغي ان يُتصور والا ابتداء من ذلك - الماهي ، اي ينبغي قبل كل شيء ان يقر بأنه ينشأ ابتداء من هذا الماضي المفرد الذي يريد القضاء عليه ؛ والمثل يقول : أفعالنا تتبعنا . والماضي حاضر، ويذوب في الحاضر دون أن يُشعَر به ؛ فالحلة التي اخترتها منذ ستة اشهر ، والبيت الذي كلُّفت من ببنائه ، والكتاب الذَّي شرعت فيه في الشتاء الماضي ، وزوجتي ، والوعود الَّتي بذلتها لها ، وأولادي ؛ كلُّ ما انا أكونَه عليَّ ان آكونه على نحو ما قد كنته. وهكذا اهمية الماضيُّ لا يمكن ان يبالغ فيها ، لأن و الماهية هي ما قد كان ، wesen its was gewesen ist . لكننا نجد هنا المفارقة التي اشرنا اليها سابقاً: وهي اني لا استطيع ان اتصور نفسي بغير ماض ، بل لا استطيع ان افكر في شيء يتعلق بسي ، لأني افكر فيمن أنا وأنا في الماضي ؛ ومن ناحية اخرى أنا الوجود الذي به الماضي يأتي إلى ذاته وإلى العالم .

ولنفحص هذه المفارقة بدقة : إن الحرية لما كانت اختياراً فهي تغيير . وهي تتحدد بالغاية التي تنتويها ؛ أعني بالمستقبل الذي عليها ان تكونه . لكنَّ لأن المستقبل هو آلحالة " التي " لم تأت " بعد لما هو كائن، فإنه لا يمكن ان يتصور إلا على علاقة وثيقة مع ما هو كاثن . وليس ما هو كاثن هو الذي يوضح ما لم يأت بعد ُ : لأن مسما هو كائن هو نقص، وتبعاً لذلك لا مكن ان يُعرَف مهذه المثابة إلا ابتداءً مما ينقصه ويفتقر اليه . إن الغاية هي التي تنبر ما هو كائن . لكن للذهاب سعياً وراء الغاية المقبلة ليعلن عن نفسه بواسطتها لا بد ان يكون بالفعل وراء ما هو كائن ، في تراجع مُمدرِم ، يظهره بوضوح ، على حال نظام منعزل . فما هو كائن لا يتخذ إذن معناه إلا إذا مُتجووز إلى المستقبل. ف هو كائن هو إذن المستقبل . وهكذا نرى ، في نفس الوقس ، كيف ان الماضي لا غنى عنه لاختيار المستقبل ، بوصفه و مــا ينبغي تغيره ، ، كما انه ، بعد ذلك ، لا تجاوز حراً بمكن ان يتم اللهم إلا ابتداء" من ماض ـ وكيف انه، من ناحية أخرى، هذه الطبيعة للماضي نفسها تأتى إلى الماضي من الاختيار الأصلي لمستقبل.وخصوصاً الطابع الذي لا عكن تُلافيه يأتي إلى الماضي من اختياري للمستقبل: فإذا كان الماضي هو ما ابتداء" منه أتصور وانتوي حالة جديدة للأشياء في المستقبل ، فإنه هو نفسه ما تُعرِك مكافه ، وما هو ، تبعاً لذلك ، خسارج كل منظور لاتغير : وهكذًا فلكي يكون المستقبل قابلاً للتحقيق ، فسلا بله ان يكون الماضي لا بمكن تلافيه .

من الممكن جداً ألا أوجَد ؛ لكني إذا 'وجدت ، فـــلا ممكن ان الخلو من ماض لي . هذا هو الشكل الذي تتخذه هنا « ضرورةً إمكاني العرضي » . ومَّن ناحية أخرى ، كما رأينا ، ثمَّ خاصيتان وجــوديتان تضعان قبل كل شيء ما هو — لذاته :

١ ــ لا شيء في الشعور ليس شعوراً بالوجود ؛

٢ ــ وجودي في حال سؤال في وجودي ــ ومعنى هذا انه لايأتيني
 بشىء ليس مختاراً .

ذلك أننا شاهدنا أن الماضي الذي لا يكون إلا هاضيا سينهار في وجود شرق فيه سيفقد كل علاقة بالحاضر . وحتى يكون (لننا ، ماض ، فلا بد ان نحافظ عليه في الوجود بواسطة مشروعنا نفسه في المستقبل . إننا لا نتلقى ماضيا ؛ لكن ضرورة إمكاننا العرضي تتضمن اننا لانستطيع ألا نختار . وهذا معنى (أن يكون عليه أن يكون ماضيه ، و مس هنا أيشاهد ان هذه الضرورة، المعتبرة هنا من وجهة نظر زمانية خالصة، لا تتميز ، في الواقع ، من التركيب الاولي للحرية التي يجب ان تكون إعداماً للوجود التي هي هو ، والتي تجعل ، جذا الاعدام نفسه، ان ها وجوداً هي هو .

لكن إذا كانت الحرية اختياراً لغاية بحسب الماضي، ففي مقابل ذلك الماضي ليس هو ما هو إلا بالنسبة الى غاية ممتازة. إن في الماضي عنصراً الماضي ليس هو ما هو إلا بالنسبة الى غاية ممتازة. إن في الماضي عنصراً ثابتاً لا يتغير: لقد أصبت بسعال ديكي وأنا في سن الخامسة – وعنصراً من ناحية أخرى ، لما كان معنى الواقعة الماضية ينفذ فيه من كل ناحية من المستطيع ان اتذكر اصابي بالسعال الديكي في الطفولة ، خارج مشروع محداً د محداً د معداه) ومن المستحيل علي أخيراً ان اميز بسين الوجود الخام الثابت وبين المعنى المتغير الذي يتضمنه) فالقول: و إني اصبت بالسعال الديكي في سن الرابعة » يفترض آلاف المشروعات ، وخصوصاً اتخاذ التقوم الزمني كنظام للتعرف الى وجودي الفردي – أي انخاذ موقف اصلي تجاه ما هو اجتماعي – والاعتقاد الراسخ في العلاقات الي يصنعها الآخرون بطفولتي – ومن المؤكد أنه يتضمن الاحترام او الحب لوالدي "، الذي يكون معناه ، الخ . والواقعة الحاصة هي كائنة: الحب لوالدي "، الذي يكون معناه ، الخ . والواقعة الحاصة هي كائنة:

- وهذه مجموعة من المعاني تتوقف على مشروعاتي - فساذا بمكن أن تكون ؟ وهكذا ، هذا الوجود الحام ، وان كان بالضرورة موجوداً وقابتا ، بمثل ما يشبه الغرض المثالي الحارج عن المتناول لتفسير منظم لكل المعاني المتدرجة في ذكرى . ويوجد ، من غير شك ، مسادة و خالصة ، للذكرى ، بالمعنى الذي يتحدث به برجسون عسن ذكرى خالصة : لكنها حن تظهر فليس ذلك ابداً في وبواسطة مشروع يتضمن ظهور هذه المادة في صفائها .

ومعنى الماضي يتوقف تماماً على مشروعي الحاضر . وهذا ليس معناه أبداً أني استطيع ان أغير على هواي معنى افعالي السابقة ؛ بل على العكس المشروع الاساسي الذي هــو انا يفصل مطلقاً في المعنى الذي يمكن ان يكون ، بالنسبة إليَّ وإلى الآخرين ، الماضي الذي عليَّ ان اكونــه . وأنا وحدي في الواقع بمكنني ان افصل ، في كل لحظة ، في اهمية الماضي : لا بالمناقشة والمداولة وانتقدير في كل حالة حالة الأهمية هذا معي وافصل في معناه بواسطة فعلي . وهذه الازمة الصوفية التي وقعت فيها وأنا في الحامسة عشرة ، من ذا الذي يقرر هل « كانت ۽ عرضاً محضاً من أعراض البلوغ او بالعكس كانت اول علامة على تحول روحى" في المستقبل ؟ أنا ، وفقاً لكوني أقرر ــ في سن العشرين ، او الثلاثين ــ ان اتمول روحياً . ومشروع التحول يمنح دفعة واحدة لأزمـــة المراهقة قيمة لذير لم آخذه مأخذ الجيد . ومن ذا الذي يقرر هل قضائي فسرة في السجن ، بعد سرقة ارتكبتها ، كان مثمراً مفيداً أو مؤسفاً ؟ أنا، وفقاً لكوني أعدل عن السرقة ، أو اواصلها . ومن ذا الذي يقرر قيمة الاستفادة مَّن سفرة ، أو الاخلاص في تحسم بالحب ، او صفاء نيسة سابقة ، الخُ ؟ انا ، ودائماً انا ، وفقاً للغايات التي بها اوضحها وألقي الضوء عليها .

وهكذا كل ماضي هناك ، ضاغطاً متعجلاً ، متسلطاً ، لكني أختار معناه والأوامر التي يلقيها إليَّ بواسطة مشروع غايثي . ولا شك في ان هذه التعهدات المتخذة تثقل على ما ولا شك أن الرابطة الزوجية التي اتخذتها فيا مضى ، والبيت الذي اشتريته وأثثته في العمام الماضي تحدد إمكانياتي وتملي عليَّ سلوكي : لكن لأن مشروعاتي هي ُمحيث أعسود فأتخذ الرَّابِطة الزوجِّية من جَديد ، لأنى لا أنوي نبَّذ الرَّابِطَة الزوجية ، ولأنى لا أصنع منها ﴿ رابطة زوجية ماضية ، متجاوزَة ، ميتة ،، بل على العكس ، مشروعاتي ، وهمي تتضمن الإخلاص للتعهدات المتخذة أو القرار بأن تكون لي ﴿ حياتي شريفة ﴾ كزوج ووالد ، الخ ــ أقول إن مشروعاتي تأتي بالضرورة لإيضاح القَـسَم الزوجي الماضي وإعطائه قيمة فعالة دائهاً . وهكذا استعجال الماضي ينشأ عن المستقبل . أما إذا غبرت ـ مثل بطـل شلومبرجيه ١ ــ في مشروعي الأساسي تغييراً جذريـــاً ، وسعيت ، مثلاً ، إلى التخلص من استمرار السعادة ، فـــإن تعهداتي (التزاماتي) السابقة تفقد كل استعجالها . ولن تكون بعد هنســاك إلّا كتلك الأبراج والتحصينات الباقية من العصور الوسطى ، والتي لا يستطيع المرء نكرانها ، لكن ليس لهـا معنى غير ان تذكرنا كمرحلة اجتيزت من قبل ، بحضارة ومرحلة وجود سياسي واقتصادي ُعفِّى عليهـا اليوم وماتت تماماً . إن المستقبل هو الذي يقرر هل الماضي حيّ أو ميت . والماضي هو في الأصل مشروع ، مثل الانبثاق الحالي لوجودي . وبالقدر الذي هو به مشروع ، هو توقع سابق؛ ومعناه يأتيه من المستقبل الذي يخططه مقدماً . وحين ينزلق الماضي كله إلى الماضي ، فإن قيمته المطلقة تتوقف على تأييد أو تفنيد التوقعات التي كانها . لكن يتوقف على الحرية الحالية تأييد معنى هذه التوقعات بانخاذها لحسابها ، أعنى بتوقع المستقبل،

⁽١) شلومبرجيه : و رجل سعيد » ، عند الناشر جاليـــار .

بعدها ، المستقبل الذي توقعته أو تفنيدها بتوقع مستقبل آخر فقط . وفي هذه الحالة يتداعى الماضي كانتظار أعزل محدوع ؛ إنه ، بغير قوة ، . عشت ماضي أو قدرته ، فــلا يمكن ان افعل ذلك إلا على ضوء مشروع من ذاتي في المستقبل. وهكذا ترتيب اختياراتي للمستقبل سيحدد ترتيباً لماضي ً ، وهذا الترتيب لن يكون زمنيـــاً . بل سيكون ثم أولا ً الماضي الدائم الحياة والدائم التأييد : التزامي بالحب ، بعض العقود في المعاملات ، صورة لنفسي أنا مخلص لها . ثم الماضي الغامض الذي كفّ عن إرضائي والذي أمسك به من طرف : مثلاً هذه الحلة التي ألبسها ــ والتي أشَّريتها في فترة كنت فيها مولعـــاً بمسايرة أحدث الأزياء ـــ لا تسرني أبداً الآن ، وبهذا فإن الماضي الذي فيه واخترتها ، قد مات فعلاً . ومن ناحية أخرى مشروعي الحالي في الاقتصاد هو بحيث لا بد لي ان استمر في لبسها بدلاً من شراء واحدة اخرى . ومن هنــا فإنها تنتسب إلى ماض ٍ ميت وحي ۚ في آن واحد ، مثل تلك النظم الاجماعية الَّتِي أَنشَتُ لَغَايَةً مَعْلُومَةً ثُمَّ عَاشَتَ بِعَدِ الْحَكَمُ الَّذِي أَقَامُهَا ، لأُنْهَا جَعَلْت في خدمة غايات احرى مختلفة تماماً ، بل وأحياناً معارضة للغايات الأولى . ماض حي ، ماض نصف - ميت ، مخلفات ، غموضات ، نقائض: مجموعٌ هذَّه الطبقاتٌ من الْملضيُّ تنظمه وحدة مشروعي . وبواسطة هذا المشروع يستقر النظام المعقد للإحالات الذي يدخل شذرة ما من ماضى في تنظم مرتب عديد الاتجاه فيه ، مثلًا في العمل الفيي ، كل تركيب جزئي يَشْير ، على أنحاء عتلفة ، إلى تراكيب آخرى مختلفة جزئية والى التركيب الشامل.

وهذا القرار المتعلق بقيمة ماضينا وترتيبه وطبيعته ، هو مجرد الاختيار التاريخي بوجه عام . فإذا كانت المجتمعات الإنسانية تاريخية ، فهذا لا ينشأ فقط عن كونها ذوات ماض ، لكن عن كونها تستعيده على هيئة

اثر monument . فحن قررت الرأسمالية الامريكية ان تتلخل في الحرب الأوروبية ١٩١٤ – ١٩١٨ لأنها رأت فرصة للقيام بعمليات تجارية رابحة، فإنها ليست تاريخية : بسل هي فقط نفعية . لكن حسن تستعيد على ضوء مشروعاتها النفعية ، العلاقات السابقة بسن الولايات المتحدة وفرنسا وتعطيها معنى دين شرف يدفعه الامريكيون للفرنسين ، فإنهسا تصبر تاريخية وخصوصاً تتأرخ بالعبارة المشهورة : ﴿ لَافَايِتَ ، لَبُيُّكُ لْبُيِّكُ ! ، ومن البيِّن أنه لو ان تصوراً آخر لمصالحها الحالية قد دعما الولايات المتحدة الى الانضام إلى صف المانيا ، لما أعوزتهم عناصر ماضية تستعاد على المستوى الأثري: فقد كان عكن مثلاً تصور دعاية قائمة على و أخوة الدم ۽ وتحسب خصوصاً حساباً لنسبة عدد الالمان في الهجرة الإحالات الى الماضي اعمالَ دعاية خالصة : ذلك ان الواقعة الجوهرية هي انها ضرورية لاجتذاب الجاهر . وإذن الجاهير تطالب بمشروع سياسي يوضع ويبرر ماضيها ؛ وفضلاً عن ذلك ، فن البيَّن أن الماضي مُخلَق هكذاً : فقد وجد على هذا النحو تكوين لماض مشترك فرنسا ــ أمريكا كان يعني من ناحية المصالح الاقتصادية الكبرى للأمريكين ، ومن ناحية اخرى المشامات الحالية بين الرأسماليتين الديمقراطيتين . كذلك شاهسدنا الاجبال الجديدة ، حوالي سنة ١٩٣٨ ، التي كانت تهتم الهماماً بالغـــاً بالأحداث الدولية السَّي تهيأت : تضيء فجأةٌ الفَّرة ١٩١٨ – ١٩٣٨ بضوء جديد وتسميها ، حتى قبل اندلاع حرب ١٩٣٩ ، باسم ٥ مــا بِن الحربين ، . وبهذا فإن الفَرَّة المعتبرة قد تكونت على شكل محدود، متجاو َز ، ومستنكُّر ، بدلا ً من ان أولئك الذين عاشوها وهم يلقون بأنفسهم إلى مستقبل متصل محاضرهم وماضيهم المباشر، قلد عانوها كبداية لتقدم مستمر لن ينتهي . فالمشروع الحالي يقرر إذن هل فترة محدودة من فترات الماضي هي على اتصال مسع الحاضر ، او هل هي شذرة منفصلة منها ينبثق المرء ، وتبتعد . وهكذا لابد من تاريخ إنساني هتناه

حتى يتلقى الحادث المحدّد – مثل الاستيلاء على حصن الباستيل – معنى نهائياً . ولا احد ينكر ان الباستيل استولي عليه في سنة ١٧٨٩: هذه هي الواقعة الثابتة التي لا تتغير . لكن هل ينبغي علينا ان نرى في هذا الحادث تمرداً بغير نتائج ، إنفجاراً للشعب ضد حصن نصف متهدم ، استطاع المناق الوطني ، convention ، وهو حريص على خلق ماض يصلح للدعاية ، ان نحوله الى عمل جبار ؟ او علينا ان نعده تجليسًا اولياً للقوة الشعبية التي به تأيد مركزها ودُعم ، واكتسبت الثقة بنفسها واخذت في العمل على الزحف على فرساي في « ايام اكتوبر »؟ إن الذي يريد ان يفصل في هذه الامور اليوم سينسى ان المؤرخ هو نفسه تاريخي ، أمني انه يتأرخ وهو يوضّح « التاريخ » على ضوء مشروعاته ومشروعات المجتمع الذي ينتمي إليه . وهكذا ينبغي ان نقول إن معنى الماضي الاجتماعي داماً « في تأجيل » .

والشخص الإنساني ، شأنه شأن الجاعات، له ماض اثوي و « في حالة تأجيل » . وهذا الوضع المستمر الماضي موضع التساؤل هـ ما استشعره الحكاء منذ وقت مبكر، وعبر عنه أصحاب المآسي اليونانيون، مثلاً ، مهذا المثل الذي يتكرر باستمرار في كل مسرحياتهم: « لا يمكن أن يقال عن إنسان إنه سعيد قبل ان يموت ». والتأريخ المستمر لما هو للذاته توكيد مستمر لحريته .

وبعد هذا ، ينبغي ألا نعتقد ان طابع « في تأجيل » الخاص بالماضي يظهر لما هو [—] لذاته على شكل وجه غامض أو غير تام لتاريخه السابق.

⁽١) و يطلق هذا الاسم على الجمعية التورية - او مجلس الثورة-الذي جاء بعد الجمعية التشريعية ، في ٢٥ ستبعر سنة ١٧٩٦ ؟ وهو الذي اعلن الجمهورية ، وحكم بالاعدام صلى لويس السادس عشر ، وانشأ لجنة الانقاذ المام . وقد انهار في ٢٦ اكتوبر سنة ١٧٩٥ ليخلي مكانه لحكومة الادارة ». (المترجم)

بل بالعكس ، الماضي ، مثل اختيار ما هو $^-$ لذاته ، الذي يعبر عنه على طريقته – الماضي يُدرَك بواسطة ما هو لذاته في كل لحظة بوصفه معيَّناً بالدقة . وكذلك قوس نصر تيتوس او عمود تريان ، مها يكن التطور التارخي لمعناهما ، يظهران للروماني او للسائح الذي يتأملها انهما حقيقتان مفردتان تماماً . وعلى ضوء المشروع الذي يضيئه ينكشف الماضي قاهراً قاسراً . والطابع التأجيلي للإضي ليسَ أبداً معجزة ، ومــــا هو إلَّا تعبير ، على مستوى المضي وما هو في - ذاته ، عن الوجمه الإلقائي (المشروعي) و ﴿ الانتظاري ﴾ الذي كان للآنية (الوجود الإنساني) قبل ان يتلَّفت إلى الماضي . فلأن هذه الآنية كانت مشروعاً حرّاً تقرُّضه حرية غير محزورة فإنها تصبح و في الماضي ۽ المستمد مـــن المشروعات التالية لما هو 💆 لذاته . وهذا التناظر homologation الذي انتظرته من حرية مقبلة هي تلزم نفسها بانتظاره باستمرار ، وهمي تتزود بالمضي ً . وهكذا الماضيُّ دائماً ۚ في حالة تأجيل لأن الآنية ﴿ كَانْتُ ﴾ و ﴿ سَتَكُونَ ﴾ داثها في حالة انتظار . والانتظار مثلــه مثل التأجيل ، يؤكدان بشدة الحرية بوصفها مكوُّنها الأصلي . والقول بأن ما هو ~ لذاته هــوُّ في حالة تأجيل ، والقــول بأن حاضره انتظار ، والقول بأن مستقبله مشروع " حر" أو أنه لا مكن ان يكون شيئاً دون ان يكون عليه ان یکونه ، أو أنه شمول ٔ معر ًی ٔ مــن ٔ الشمول ، کله شیء واحد . لكن هذا لايتضمن أي عدم تعيّن في ماضي ً كـــا ينكشف لي حالياً : بل يريد فقط ان يضع موضع التساؤل حقوق اكتشافي الحالي لماضي" ان يكون هذا الاكتشاف بهائياً . لكن كما ان حاضري انتظـار لتأبيد او تفنيد لا يمكن التنبؤ به ، فكذلك الماضي ، المحمول في هذا الانتظار ، محدد بالقدر نفسه الذي به هذا الانتظار محدد . لكن معناه، وإن كان مفرداً بالدقة ، يتوقف تماماً على هذا الانتظار ، الـذي يضع نفسه تحت تبعية عدم مطلق ، أي مشروع حر" لما يكن . فماضي ّ إذن قضية " عينية " محدّدة " ، وجذه المثابة ينتظر تصديقًا عليه . ولا شَّكُ في أن هذا هو أحد المعاني التي حاولت رواية و القضية ۽ لكفكا ان تبرزها ، ذلك الطابع القضائي المستمر للآنية (للوجود الإنساني) . فسأن يكون حراً هسو ان يكون باستمرار بصدد طلب الحرية en instance de liberté . بقى ان الماضي _ إذاً اقتصرنا على اختياري الحر" الحالي – هو جزء لا يتجزأ وشرط ضروري لمشروعي ، متى مـا حدده . ونسوق مثلاً لزيادة الإيضاح . إن مساضي و صاحب نصف مرتب₂ في عهد عودة الملكية في فرنسا هو ان يكون قد كان من أبطال الانسحاب من روسيا . وما أوضحناه حتى الآن يمكن من فهم ان هذا الماضي نفسه هو اختيار حر للمستقبل. فبأن نختار ألا ينضم إلى حكومة لويس الثامن عشر والأحوال الجديدة ، وباختيار الرجاء حتى النهاية في العودة الظافرة للإمىراطور ، وباختيار التآمر نفسه للتعجيل بهسذه العودة وتفضيل نصف المرتب على المرتب الكامل - اختار الجندي مـن جنود نابليون القدماء لنفسه ماضياً كبطل لموقعة نهر برزينا Bérésina . والذي يكون قد انتوى الانضام إلى الحكومة الجديدة لن يكون قد اختار نفس الماضي . وبالعكس، إذا كان لا يتقاضي إلا نصف مرتب، ويعيش في بؤس غير مستور، ويضيق صدره ويتمنى عودة الإمراطور، فذلك أنه بطل من ابطال الانسحاب من روسيا . ولنتفاهم : إن هذا الماضي لا يفعل قبل كل استعادة مكو ّنة، ولا يتعلق الأمر أبدأ بالجبرية: لكن الماضي ، إذا ما اختبر، الماضي بوصفه وجندياً من جنودالامبراطورية، ، فإن سلوكات ما هو ¬ لذاته تحقق هذا الماضي .بل ليس هناك ايٌّ فارق بين اختيار هذا الماضي وتحقیقه بسلوکاته . وهکذا ، ما هو 🖰 لذاته ، وهو یسعی کی بجعل

⁽١) و ثهر في روسيا ، أحد فروع الدفير ، وقد اشتهر بمرور الجيش الفرنسي المنسجب من روسيا في الفترة بين ٢٦ ال ٢٩ نرفير سنة ١٨١٢ ، ولم يكن الجيش الفرنسي حديثاً بسلامته الإ الإخلاص بناة الجسور التابعين للجنرال ابليه Eblé » . (المترجم)

من ماضيه المجيد حقيقة بن ذواتية ، تكوّنه في نظر الآخرين بصفة موضوعية ــ للغبر (تقارير مديري الأمن ، مثلاً ، عـن الحطر الذي عمثله مؤلاء الجنوّد القدماء) . والآن وقد صار يعامل صده الضفة ، فإنه يعمل من الآن فصاعداً كما يكون جديراً عاض اختاره ليستعيض به عن شقائه ومهانته الحاليين . ولهذا يبدي عن عنساد وعدم تساهل ، ويفقد كل أمــل في التقــاعد : ذلك انه ﴿ لَا يَمَكُن ﴾ ان يصبح غير جدير بماضيه . وهكذا نحن نختار ماضينا على ضوء غــاية معينة ، لكنه حينئذ . يَغْرَضُ نَفْسَهُ عَلَيْنَا وَيَلْتَهُمَنَا ، لا لأن له وجَوِداً مِنْ ذَاتِهُ وَمُخْتَلِفاً عَسَنَ الوجود الذي علينا ان نكونه، بل فقط لأنه : (١) التحقيق العيني المنكشف حالياً للغاية التي هي نحن ؛ (٢) وهو يظهر في وسط العالم، لنا وللغير؛ وهو ليس وحده أبدآ ، لكنه يغوص في الماضي الكوني ، وبهذا يعرض نفسه لتقدير الآخرين . وكما ان المهندس حرَّ في خلق هــذا الشكل أو ذاك الذي يريده ، لكنــه لا يستطيع تصور شكل دون ان تكون لهذا الشكل علاقات لا نهاية مع ما لا نهاية له من الأشكال الاخرى المكنة، فكذلك اختيارنا الحو الأنفسنا ، بعمله على انبثاق ترتيب تقديري معين لماضينا ، يُظهر ما لا نهاية له من الروابط لهذا الماضي بالعالم وبالغير ، وهذه اللاماية من الروابط تتبدى لنا كما لا نهاية له من السلوكات الي ينبغي سلوكها ، ما دام ماضينا نفسه نحن إنما نقدره في المستقبل. ونحن مُعِبْبَرُون على سلوك هذه المسالك بالقدر الذي به ماضينا يظهر في إطار مشروعنا الجوهري . فإرادة هذا المشروع هـو إرادة المــاضي ؟ وإرادة هذا الماضي هو إرادة تحقيقه بآلاف من السلوكات الشـــانوية . ومنطقيًا ، مَقتضيات الماضي أوامر شرطية : ﴿ إِذَا أَرِدْتِ انْ يَكُونُ لَكُ هذا الماضي، فافعل على هذا النحو ، لكن لما كان الحد الأول اختياراً عينياً ومطلقاً (حلياً)،فإن الأمر هو الآخر يتحول إلى أمر حملي (مطلق) . لكن قوة قسر ماضي ً لما كانت مستعارة من اختياري الحر التأملي

ومن نفس القوة التي اتخذها هذا الاختيار ، فمن المستحيل ان نحدد قبلياً القوة الملزمة (القاسرة) للماضي . إن اختياري الحرّ لا يفصل فقط في مضمونه وترتيب هذا المضمون ، بل يفصل أيضــــاً في انضهام ماضي الى حاضري . وإذا كان _ في منظور أساسي ليس علينا ان نحــــد ده بعد ً ــ . نقول إذا كان احد مشروعاتي الرئيسية هو التقدم ، أي ان اكون دائما مها كلَّف الامر ، في تقلم في اتجاه معين لم اكن فيه بالامس أو الساعة السابقة ، فإن هذا المشروع التقدمي بجر سلسلة من الانحلاعات décollements بالنسبة إلى ماضي" . وحينئذ يكون الماضي هو ما انظر اليه من علياء تقدمي ، بنوع من الشفقة المزدرية ، وهو ما هو موضوع سلبي (انفعالي) للتقدير الاخلاقي والحكم ــ (آه كم كنت أحمق حينذاك!) او ﴿ كُم كنت شريراً ! ﴾ _ وهو ما لا يوجد إلا ً لاني استطيع التعرق منه . إني لا أدخل فيه بعدُ ولا أريد ان أدخل فيه . وليس ذَلك لأنه يكف عن الوجود ، بل هو يوجد فقط مثل هذا الانسا الذي لست بعد ُ اياه ، اعنى ذلك الموجود الذي عليَّ ان اكونه مثلي انا الذي لست اللا بعد ُ اياه . ووظيفته ان يكون ما اخترته من ذاتي لأعارضه ، ومــا يمكُّنني من امتحان قوتي . ومثل هذا الذي ^ لذاته يختــــار نفسه إذن دُّون تَضامَن معي ، ومعنى هذا ، لا أنه يُلغي ماضيه ، بل أنه يضعه حيى لا يكون متضامناً معه ، ابتغاء توكيد حريته الشاملة (إن الذي مضى هو نوع من التعهد او الالتزام قِبلَ الماضي ونوع من التقليد) . وبالعكس ، توجد كاثنات 💆 لذاتها مشروعها يتضمن رفض الزمان والتضامن الوثيق مع الماضي . وهؤلاء ، مدفوعين برغبتهم في ان يجــــدوا ارضاً راسخة،قد اختاروا على العكس الماضي َ بوصفه ما هم ، وما عدا ذلك ليس إلا هروباً غير محدود وغير خليق بالتقاليد . لقــــد اختاروا **اولا**" رفض الهروب ، أعني رفض الوفض ؛ فالماضي ، تبعاً لذلك ، وظيفته ان يتقاضى منهم الإخلاص . ولهذا نرى الأولن يعترفون عسن ازدراء

وخفة بغلطة ارتكبوها ، بينا نفس الاعتراف سيكون مستحيلاً على الآخرين ، إلا إذا غيروا،عن تدبير وروية ،مشروعتهم الأساسي ؛ هنالك يستخدمون كل سوء النية في العالم وكل أنواع التعلات والمعاذير السي يستطيعون اختراعها ، لتجنب ثلم هذا الايمان بما هو كائن ، الذي يكون التركيب الجوهري لمشروعهم .

وهكذا الماضي ، مثل المكان ، يندمج في الموقف ما هو [—] لذاته ، باختياره للمستقبل، يمنح وقائميته الماضية قيمة وترتيباً تصاعدياً واستعجالاً ابتداء منها هي تسبب (تبرر) أفعالها وسلوكاتها .

ح _ عبطي :

وينبغي ألا نخلط بين و عيطي و entours وبين المكان الذي أشغله والذي تحدثنا عنه فيا سبق . المحيط هو الاشياء الادوات التي تحيط بي ، مع مالها من معاملات تضاد واداتية . صحيح انني بشغل لمكاني الؤسس اكتشاف المحيط ، وبتغير مكاني وهي عملية اخضعها محرية كما شاهدنا وأوسس عيطات جديدة . لكن ، في مقابل ذلك ، يمكن المحيطات ان تتغير أو تغير بواسطة الآخرين دون ان يكون لي دور في تغييرها . صحيح ان برجسون قد بين مجلاء ، في كتابسه و المادة والذاكرة و، ان تغيراً في مكاني مجر إلى تغيير شامل في كل عميلي ، بينا ينبغي تصور تغير شامل وفي نفس الوقت لمحيطي حتى عمكن التحدث عن تغيير في مكاني و وهذا التغيير الاجالي للمحيط أمر كمكن لتصوره . لكن يبقى حقاً مع ذلك ان مجال عملي يتخلله دائاً لا يمكن تصوره . لكن يبقى حقاً مع ذلك ان مجال عملي يتخلله دائاً للعموم ، إن معامل المضادة والأداتية للمركبات لا تتوقف فقط على مكاني ، بل على القوة الحاصة بالأدوات . وهمكذا يُلقى بي، منذ ان أوجد، في وسط وجودات مختلفة عني ، تنمي حولي ، معي وضدي ،

قواها ؛ إني أريد الوصول بأسرع ما يمكن إلى المدينة المجـاورة راكباً دراجتي : هذا المشرع يتضمن غاياتي الشخصية ، وتقدير مكاني والمسافة بين المدينه ومكاني والتكييف الحر للوسائل (المجهودات) مع الغـــاية المنشودة . لكن إطار المطاط قد تنفَّس ، والشمس حارة جداً ، والريح تهب في مواجهتي الخ ، وكلها ظواهر لم أتوقعها : وهذا هو المحيط . صحيح انها تتجلى في وبواسطة مشروعي الرئيسي ؛ فبواسطته بمكن ان تبدو الربح رمحاً معاكسة أو مواتية ، وبسه تظهر الشمس حرارة مفيدة أو مزعجة . والتنظيم التركيبي لهذه و الأعراض ، (الأحداث) المستمرة يكون وحدة ما يسميه الألمان باسم umwelt (المحيط ، العالم حولي) ، وهذا المحيط لا يمكن ان ينكشف إلا في حدود مشروع حر" ، أي في حدود اختيار الغاّيات الذي هو أنا . ومع ذلك فسيكون مـــن الأيسر جداً ان نقتصر على هذا في وصفنا . فإذا كان صحيحاً ان كل موضوع في محيطي يعلن عن نفسه في موقف منكشف مسن قبل ، وان مجموع هذه الموضوعات لا يمكن ان يكون بمفرده موقفاً ؛ وإذا كان صحيحاً أن كل أداة تبرز على أرضية موقف في العالم ، فإنه يبقى صحيحاً أيضاً ان التحول المفاجيء أو الظهور المفاجيء لأداة بمكن ان يسهم في تغيير جنري للموقف : فإنه إذا تنفس إطار المطاط وتغرت المسافة إلى القرية المجاورة فجأة ، فإن المسافية ستحسب حينتك بالحطوات ، لا بدورات العجلة . ومن هذه الواقعة أوقن ان الشخص الذي أريد ان أراه سيكون قرارات أخرى من جانبي (العودة إلى نقطة الابتداء ، إرسال برقية ، الخ) . بل استطيع أيضًا ، وانسا متأكد انني لن أستطيع ، مثلاً ، ان أعقد مع هذا الشخص الصفقة المقترحة، أقول إنني أستطيع أيضاً ان أعود إلى شخص آخر وأعقد صفقة أخرى. وربما تركت محاولتي تمامًا، وأسجل الاخفاق الكامل لمشروعي ؟ في هذه الحـــالة ، أقول إنني لم

أستطع إبلاغ بطرس في الوقت المناسب ، وان أتفاهـــم معه ، الخ . وهذا الاقرار الصريح بعجزي ، أليس هو اوضح اعتراف بحدود حريبي ؟ لا شُك في ان حرية الحتياري ، كما رأينا ، ينبغي ألا يُخلط بينها وبين حريبي في الحصول على . لكن اليس اختيـــاري نفسه هو موضــوع البحث ، لأن مضادة المحيط ، في حالات كشــيرة ، فرصة لتغيير مشروعي ؟

ويجدر بنا ، قبل ان نعالج اعماق المشكلة ان نحددها . إذا كانت التغييرات التي تحدث للمحيط بمكن ان تجر" الى تعديلات في مشروعاتي ، فذلك لا يمكن ان يكون إلا بتحفظين:الأول ، انها لا يمكن ان تجر" الى ترك مشروعي الرئيسي ، الذي يفيـــد ، على العكس ، في قياس اهميتها . فإذا ادركت كبواعث لترك هذا المشروع او ذلك ، فلا يمكن ان يتم ذلك إلا على ضوء مشروع اكثر أساسية ، وإلا فسلا يمكن ان تكون بواعث لأن الباعث ويدرك بالشَّعور ۖ الدافع الذي هو نفسه اختيار ۗ حر لغاية . فإذا كانت الغيوم الي تلبد السهاء يمكن ان تدفعي الى العدول عن مشروع نزهتي ، فذلك لأنها أتدرك في إسقاط حر" فيه تربط قيمة النزهة بحال معينة للسماء ، وهذا يحيل من شيء الى شيء : الى قيمة النزهة بوجه عام ، والى علاقتي بالطبيعة والمكان الذي تشغله هذه العلاقة داخل مجموع العلاقات التي تربطني بالعالم . وثانياً ، لا يمكن محال من الأحوال ان الموضوع الظاهر أو المختفي يثير عدولاً عن مشروع ، حتى لو كان جزئياً . ولا بد ان يكون هـــذا الموضوع مدركاً كنقص في الموقف الأصلى ، ولا بد إذن من ان يكون معطى ظهوره او اختفائه قد أُعدم ، وأن اتخذ مسافة ﴿ بالنسبة اليه ﴾ ، وبالتالي ، أن افصل في أمر نفسي في حضرته . وقد بيَّنا من قبل ، انه حتى مقابض الجلاد لا تعفينا من ان نكون احراراً . وهذا لا يعني ان من الممكن دائمساً تلافي الصعوبات ، وإصلاح الضرر ، بل فقط ان استحالة الاستمرار

في اتجاه معيّن ينبغي ان تتكون بحرّية ، إنها تأتي الى الأشياء بتخلينا الحرّ ، لا ان تخلينا قد استثارته استحالة السلوك المطلوب اتخاذه .

وبعد هذا ينبغي ان نقر ً بأن حضور المُعطى ، هنا أيضـــا ، ليس عقبة في سبيل الحرية ، بل وجود الحرية نفسه يقتضيها ، أي العقبة ، ويستدعيها . إن هذه الحرية هي نوع من الحرية أنا هو . لكن مـَنْ أنا ، اللهم إلا نوعاً من السلب الباطن لما هو في " ذاته ؟ وبدون هذا الذي في أ ذاته والذي أنكره ، لغُصت في العدم . وفي مقدمة هـذا الكتاب ، بيّنا ان الشعور يمكن ان يصلم و برهاناً وجوديساً ، (انطولوجياً) على وجود ما هو في 🦳 ذاته . فإذا كان ثم شعور بشيء ما ، فلا بد أصلاً ان يكون ﴿ لَمَذَا الشِّيء ﴾ وجــود " فعلي ، أعني غبر نسى الى الشعور . لكننا نرى الآن أن لهذا البرهان مدى أوسع : فإذا كان ينبغي عليٌّ فعل شيء ما بوجه عام ، فلا بد ان أمارس فعلى في موجودات وجودها مستقل عن وجودي بوجه عام وخصوصاً عن فعلى . وفعلي بمكن ان يكشف عن هذا الوجود ؛ ولكنه ليس شرطاً لَه . فأن يكُونُ حرًّا هو ان يكون - حرًّا - ليتغير . فالحرية تتضمن إذن وجود محيط يُطلب تغيره : عقبات يُطلب اجتيازهـــا ، أدوات 'يطلب استخدامها. صحيح أنها هي التي تكشف عنها كعقبات ، لكنها لا تملك إلا ان تفسّر ، باختيارها الحرّ ، معنى وجودها . ولا بد ان تكون هناك فقط ، خامة غليظة ، كيا يكون ثم حريــة . فأن يكون حراً معناه أن يكون " حر"اً " للعمل ، وان يكون " حر"اً " في " العالم . لكن إذا كان الأمر هكذا ، فإن الحرية ، وهي تقر" بنفسهــــا كحرية في التغير ، تقر ً وتتنبأ ضمنياً في مشروعهـــا الأصلي بالوجود المستقل للمُعطى الذي تمارس نفسها فيه . والسلب الباطن هو الذَّي يكشف عن ما 🦳 في 🚾 ذاته كأمر مستقل ، وهذا الاستقلال هو الذي يعطى ما هو 🗀 في 🗀 ذاته طابع الشيء (الشيئية) . لكن من هنا فإن سا تضعه الحرية عجرد انبثاق وجودها ، هو انها تكون بوصفها ذات شأن مع شيء آخو غير ذاتها . فأن يعمل هو أن يُغير ما لا محتاج الى شيء آخر غير ذاته ليوجد ، وهو ان يؤثر فيا هو ، من حيث المبدأ ، لا يكثرث للفعل ، وبمكن ان يتابع وجوده أو صبرورته بدونه . وبدون هذه السُّوية للخارجية الخاصة عما هو في - ذاتسه ، فإن فكرة و ان يفعل ، نفسها ستفقد معناها (وقد بيّنا هذا من قبسل بمناسبة الأمنية والقرار) وتبعاً لذلك فإن الحرية نفسها تتداعى . وهكذا ، مشروع الحرية بوجه عام هو اختيار يتضمن التنبؤ وقبول المقاومات أيّاً كانت. ولينس فقط الحرية هي الَّتي تكوَّن الإطار الذي فيه كاثنات في `` ذاتها لا مبالية تنكشف انها مقاومات ، بل وايضاً مشروعها ، وعلى وجسه العموم ، مشروع فعل في عالم مقاوم ، بواسطة الانتصار على مقاوماته. وكل مشروع حر" يقدر مقدماً ، وهو يلقي بنفسه ، هامش عــــدم القابلية للتنبؤ الراجع الى استقلال الأشياء ، خصوصاً وأن هذا الاستقلال هو ما ابتداء" منه تتكور الحرية . ومنى التويت (وضعت مشروعاً) الدهاب الى القرية المجاورة لألقى بطرس ، فإن تنفيسات الاطارات ، و 1 الربح المعاكسة ۽ وآلاف الأحداث الممكن التنبؤ بها وغير الممكن المفاجيء الذي يزعج مشروعاتي يأتي **ليأخذ مكانه** في عالم سبق ان خططه اختياري ، لأني لم أكف "أبداً ، إذا جاز لي هذا القول ، عن افتظاره بوصفه مفاجئاً . وحتى لو عرقه سري شيء مها كان بعيداً عن تفكري ، مثل فيضان أو تيهور،فإن هذا الأمر غير المتوقع كان بمعنى ما متوقَّماً : ففي مشروعي أخلي هامش من اللاتمين « من أجل مــــا ليس بمتوقع ، ، مثلها كان الرومان يخصصون مكاناً في معابدهم الآلمة المجهولين ، وليس هذا نتيجة تجربـــة ٥ لضربات أليمة ، أو احتياط تجربسي ، بل بسبب طبيعة مشروعي نفسه . وهكذا ، على نحو ِ مـا ،

يمكن ان يقال ان الآنية لا يدهشها شيء ولا يفاجئها . وهذه الملاحظات تمكننا من ايضاح خاصية جديدة للاختيار الحر" : إن كل مشروع للحرية هو مشروع مفتوح ، وليس مشروعاً مغلقاً . وعلى الرغم من كونسه متفرداً تماماً ، فإنه يحوي في داخله على إمكان تغييراته اللاحقة . وكل مشروع يتضمن في تركيبه فهم « القيام بالذات ، selbstständgkeit لأمور العالم . وهذا التنبؤ المستمر بما لا بمكن التنبؤ به ، كهامش عدم تعين للمشروع الذي هو أنا ، والذِّي يمكن من فهـــم ان الحادث أو الكَّارِثة ، بدَّلاً من ان تدهشني بجدتها وغرابتها ، فإنها ترهقني دائماً بوجه ما من « رُؤي من قبل – تُقدُّر من قبل ، وببتينتها نفسهـــا وبنوع من الضرورة الحتمية التي نعير عنها بقولنا : « هذا كان لا بد سيقع ۽ . ولا شيء في العالم يدهش ، ولا شيء يفجأ ويبده ، اللهم إلا إذا قررنا نحن ان تندهش . والموضوع الأصلى للاندهاش ليس ان شيئًا معينًا بالذات يوجد ضمن حدود العالم ، بل ان ثم عالمًا بوجمه عام ، أي أني ألقي بسي بين مجموعة من الموجودات التي تستوي عندي. الموجودات وان يكون لهذه الموجودات علاقات فيها بينها . وأنا اختار ان تدخل في تركيب لكي تعلن لي مّن أنا . وهَكذا المضادة التي تشهد عليها الأشياء تقوم الحرية بتخطيطها مقدُّماً كشرط من شروطها ، وعلى معنى مقدّرح بحرية للمضادّة بوجه عام يمكن هذا المركب أو ذاك ان يكشف عن معامله الفردي للمضادة.

لكن ، كما في كل مرة يتعلق الأمر فيها بالموقف ، لا بد ان نلح في توكيد هذه الواقعة وهي ان حال الأشياء الموصوفة لها وجهها الآخر: إذا كانت الحرية تخطط مقدماً المضاد" ، بوجه عام ، فذلك كطريقــة لمجازاة خارجية السواء (السوية) الحاص بما هو في أذاته . ولا شك لن المضادة تأتى الى الأشياء بواسطة الحرية ، لكن من حيث ان الحرية

توضّح وقائعيتها كــ (وجود " في " وسط " ما هو " في ذاته " للسواء ، إن الحرية تتمثل الأشياء على أنها مضادة ، أي تهبها معنى بجعلها أشياء ، لكن ذلك يكون باتخاذ المعطى نفسه الذي سيكون دالاً ، أي باتخاذ معناها (غربتها) في وسط ما هو لذاته سواء، وذلك ابتغاء تجاوز المعنى . وبالمثل فإن المُعطى الممكن المتخذ لا ممكن ان يتحمل هذا المعنى الأوَّلي الحامل للباقي ، ﴿ المنفى ﴿ الغربة ﴾ في وسط السواء ﴿ ، إلا في وبواسطة اتخاذ حرَّ لما هو - لذاته . ذلك هو التركيب الأوَّلي للموقف ، وهو يظهر هنا بكل وضوحه : وبتجاوزه للمعطى الى غاياته تعمل الحرية على ان يوجد المُعطى بوصفه هذا 🦰 المُعطى – وقبل ذلك لم يكن هناك لا هذا ولا ذاك ولا هنـــا ـــ والمعطى المحدَّد هكذا لا يتشكل بأي شكل اتفق ، انه موجود خام ، ينخذ ليُتجاوز . لكن في نفس الوقت الذي فيه الحرية هي تجاوز لهذا المعطى ، فإنها تختار نفسها مثل هذا التجاوز للمُعطى . والحرية ليست تجاوزاً ما لمعطى ما ، ولكنها باتخاذها للمعطى الحام وبمنحه معناه ، تختار نفسها : وغايتهـــا هي ان تغيَّر هذا المعطى ، بيها المعطى يظهر بوصفه هذا المعطى - هــذا على ضوء الغاية المختارة . وهكذا انبثاق الحرية باورة "لغاية خلال معطى ، واكتشاف لمعطى على ضوء غاية ، وهذان التركيبان في وقت واحد ولا ينفصلان . وسنرى فيما بعد ان القيم الكلية للغايات المختارة لا تبرز إلا بالتحليل ، وكل اختيار اختيار لتغير عيني أيجرى على معطى عيني . وكل موقف هو عيني "" .

وهكذا تتضع مضادة الأشياء وقواها بوجه عام بواسطة الغاية المختارة. لكن لا توجد غاية إلا من أجل ما هو - للماته يتسخذ نفسه بوصفه مثروكاً (مهجوراً) في وسط السواء indifference . وجذا الاتخاذ، لا يأتي بجديد الى هذا الترك الممكن الحام ، اللهم إلا معنى ودلالة ، وكون أن ها هنا تركاً ، وكون هذا الترك يكتشف كموقف .

وقد رأينا ، في الفصل الرابع من القسم الثاني ، ان ما هو ^ للباته، بانبثاقه ، جعل ما هو في - ذَاته يأتي الى العالم ، وعلى نحو ٍ أعم ً ، كان هو العدم الذي به ، كان ثم ، ما هو ت في ذاته ، أعني أشياء . وقد رأينا ايضاً ان الواقع في `` ذاته كان هناك ، تحت اليد ، مِع صفاته ، بغير تشويه ولا إضافة . اللهم إلا أننا مفصولون عنه بمختلف أبواب الإعدام التي نعيدها ونقيمها بانبثاقنا نفسه : العمالم ، المكان والزمان ، القوى . وقد شاهدنا خصوصاً أننا وإن كنا محاطين محضورات (هذه الكوبة ، هــذه المحرة ، هذه المنضدة ، الخ) فإن هــذه الحضورات لم يكن من الممكن إدراكها بما هي كذلك ، لأنها لم تعط شيئًا منها إلا عند نهاية حركة أو فعـــل مقترح بواسطتنا ، أعني في المستقبل . والآن ، نستطيع ان نفهم معنى هذه الحال للاشياء : إننا لا يفصلنا عن الأشياء فاصل ، اللهم الا محويتنا ، فهي الي تعمل على ان يكون ها هنا أشياء ، بكل سوائها ، وعدم قابليتها للحزر ومضادتهـــا وأننا مفصولون بالضرورة عنها ، لأنه على أرضية إعدام تظهر وتنكشف بوصفها مربوطة بعضها ببعض . وهكذا مشروع حريثي لا يضيف شيئاً الى الأشباء : إنه يعمل على ان يكون ها هنا أشياء ، أعنى حقائستي واتسية مزر"دة بمعامل مضاد"ة وإمكان استعال ، ويعمل على أن تنكشف هذه الأشياء في التجربة ، أي تبرز على التوالي على أرضية العالم إبان عملية تزمُّن ، ويعمل على ان تتجلى هذه الأشياء بوصفها خارج المتناول، ومستقلة ، ومفصولة عني بالعدم الذي أفرزه وهو أنا . ذلك لما كانت الحرية مقضياً عليها بأن تكون حرّة ، أي ألا بمكنها ان تختار نفسها كحرية ، فإنه توجد أشياء ، أعني ملاء من الإمكان العرضي في داخله هي إمكان عرضي ، وباتخاذ هذا الإمكان وبتجاوزه بمكن أن يكون ثم اختيار وتنظم للأشياء في موقف ، ولإمكان العرضي للحريــة والإمكان للعرضي لما هو في - ذاته يعبَّر عنهما في موقف بواسطة عدم قابلية

الحؤر ومضادة المحيط . وهكذا أنا حر" حرية مطلقة ومسئول مسئولية مطلقة عن موقفي . لكنني ايضاً لست أبداً حراً الا في موقف .

العيش في عالم يلاحقه قرببي هو ليس فقط القدرة على الالتقاء بالآخر

د) قريبي

في كل منعطفات الطريق ، بل هو ايضاً الوجود منخرطاً في عالم ممكن المركبات [—] الأدوات فيه ان يكون معنى لم يعطه إياها مشروعي الحر أولاً". وفي وسط هذا العالم المزوّد عمى تكون هذا ايضاً اهماماً عمى هو معناي الذي لم أعطه لنفسي ، وأكتشفه لنفسي بوصفه : مالكاً بالفعل ي. وحين نتساءل مأذا عسى أن تكون بالنسبة الى «موقفنا ، الواقعة الأصلية والمُمكنة للوجود في عالم يوجد فيه ايضاً الآخرون، فإن المشكلة مصوغة" الواقع تعمل من أجـــل تكوين موقفي العيني : الأدوات ذوات المعانى (المحطة ، دليل السكك الحديدية ، العمل الفني ، إعلان التعبئة) ، والمعنى الذي اكتشف انه في (جنسيني ، عنصري ، هيفتي الجسمانية) وأحيراً الغير بوصفه مركز إشارة تحيل اليه هذه المعاني والدلالات . وكان كل شيء سيكون بسيطاً جداً لو كنت أنتمي الى عالم دلالاته تنكشف على ضوءً غاياتي الحاصة . فأنا أرتب الأشياء على هيئة أدوات أو مركبات من الأدواتية في حدود اختياري لذاتي : وهذا الاختيار هو الذي بجعل من الجبل عقبة عسيرة في التغلب عليها أو وجهة نظر الى الحقول ، الخ ، ولن تقوم مشكلة معرفة ماذا عسى ان يكون لهذا الجبل من دلالة في ذاته ، لأني ذلك الذي بواسطته تأتي المعاني والدلالات الى الواقع في ذاته . وهذه المشكلة ستُبسَّط جداً لو كنت أحادية monade بغير أبواب ولا نوافـــــ ، ولو عرفت فقط على اي نحـــو كان ان

أحاديات أخرى وجدت او كانت ممكنة ، وكل منها يهب الأشياء التي أراها معاني جديدة . وفي هذه الحالة ، التي اقتصر الفلاسفة غالباً علَى الفحص عنَّها ، يكفيني ان أعد معاني اخرَى انهـــا ممكنة ، وأخبرآ كثرة المعانى المناظرة لكثرة الشعورات تتطابق بالنسبة إلي مع الإمكان المفتوح دائماً كي أجعل من ذاتي اختياراً آخو . لكننا شاهدنا ان هذا التصور الأحادي monadique يخفي هووحدية solipsisme مختبئة لأنه ، اي التصور ، مخلط كثرة المعاني التي يمكن ان اعزوهــــا الى الواقع وكثرة النظم ذوات المعاني التي يحيل كلُّ منها الى شعور أنا لست إياه . ثم إنه في ميدان التجربة العينية ينكشف هذا الوصف الأحادي غير وافٍ ، ويوجد شيء آخر في عالمي غير كثرة المعاني الممكنة ، إذ توجد معان موضوعية تعطى لي بوصفها لم توضح بواسطتي . وأنا الذي بواسطته تَأْتِي المعاني الى الأشياء ، أجد نفسي خائضاً في عـــالم ذي معنى يعكسعَلي معاني لم أضعها فيهـــا . فليتذَّكر المرء مثلاً العدد الهائل من المعاني الستقلة لاختياري ، والتي اكتشفها إذا كنت أعيش في مدينته : الشوارع ، البيوت ، المحلات (المخازن) ، عربـــات الترام والاوتوبيس ، واللافتات المشرة ، وأصوات التنبيه ، والموسيقي المنبعثة من أجهزة الاذاعة ، الخ . وفي العزلة اكتشفت الموجود الخام غير القابل للتوقع والتنبؤ به : هذه الصخرة ، مثلاً ، واقتصرت بالجملة على العمل على أن يكون ها هنا صخرة ، أعني ذلك الموجود - هذا، وخارجــه لا شيء . لكنني منحتها ، على الأقل ، معناها بوصفهـــا و للتسلق ۽ او و اللتجنب ۽ ، او و التأمل ۽ ، الح . وإذا اكتشفت في منعطف شارع ، بيتاً ، فليس مجرد موجود خام أكشفه في العالم، ولا أعمل فقط على أن يكون ها هنا « هذا ، مُوصوفٌ بكذا او كذا: لكن معنى الموضوع الذي ينكشف حينئذ يقاومني ويبقى مستقلاً عني : واكتشف ان العارة هي بيت للاستغلال أو مجموعة من مكاتب شركة

الغاز ، أو سجن ، الخ ، والدلالة هنا ممكنة عرضية مستقلة عن اختياري، وتتبدى بنفس السواء مثل واقع ما هو 🗝 في ذاته : وقد صارت شيئًا ، ولا تتميّز من صفة ما هو في 🗀 ذاته . وبالمثل فـــان معامل مضادة الأشياء قد انكشف لي قبل ان استشعره : وكثير من الاشارات تحذرني: و هديء السرعة ، منحني خطر ۽، و انتبه ، مدرسة ! ۽ ، وخطر الموت ، ، ، قناة مستعرضة على مسافة ماثة متر ، ، الخ . لكن هذه الدلالات ، وإن كانت مطبوعة طبعاً عميقاً في الأشياء ، وتشاركها في خارجية السواء ــ على الأقل في الظاهر ــ فإنها مع ذلك إشارات الى سلوك ينبغي اتخاذه وتعنيني مباشرةً . سأعبر الشارع بين المسامير (عبور المشاة) ، وسأدخل هذا المحل لأشتري هذه الأداة الَّتي طريقة استعالها مبيّنة في نشرة تعطى للمشرى ، وسأستعمل هذه الأداة ، قسلم حير مثلاً ، لكتابة البيانات المطلوبة في هذه الاستارة تحت شروط معيّنة . أو لن أجد هناك حدوداً ضيّقة لحريثي ؟ وإذا لم أتبع بالدقة الارشادات التي يقدمها الآخرون ، فإن الأمر سيلتاث علي أ ، وسأضل الشارع ، ويفوتني القطار ، النخ . على ان هذه الارشادات تعطى في الغالب بصيغة الكلمات : ﴿ اللَّحُولُ ﴾ ﴿ الْحُرُوجِ ﴾ المرقومة على الأبواب . وأنسا أطيعها ، وتأتى لتزيد في مُعامِل الضادّة ، الذي أعمل على تولّده على الأشياء ، وهو معامل مضادة إنساني خالص . وفضلاً عن ذلك ، فإني إذا أطعت هذا التنظيم ، فإني أعتمد عليه : والمنافع الَّي يزودني بهــــا يمكن ان تنفد ؛ وقد يحدث اضطراب داخلي أو حرب وإذا بالحاجيات الضرورية الأولية تصبح نادرة ، دون ان يكون لي في ذلك دخـــل . فأجرَّد بما أملك ، وتقف مشروعاتي ، وأحرَّم مما هو ضروري لانجاز غاياتي . وقـــد لاحظنا خصوصاً أن طرائق الاستعال ، والإرشادات ، والأوامر ، والنواهي ، واللوحات المرشدة تتوجَّــه إليَّ من حيث أني

افسان ما ؛ وبالقدر الذي به اطبع ، وأدرج نفسي في الصف ، فاني أخضع نفسي إلى أغراض آنية (واقع إنساني) أياً كانت ، وأحققها بتكنيكات أياً كانت ، وأحققها المغايات الي اخرتها والتكنيكات التي تحققها : غايات أياً كانت ، والكنيكات التي تحققها : غايات أياً كانت ، وتكنيكات أياً كانت ، وآنية أياً كانت . وفي نفس الوقت ، ما دام المالم لا يبدو لي أبداً إلا من خلال التكنيكات التي استعملها ، فإن العالم هو الآخر يتغير . وهذا العالم المنظور خلال استعالي للدراجة ، والسيارة ، والقطار ، من اجل اجتيازه والتجول فيه ، يكشف عن وجه مضايف بالدقة للوسائل التي استخدمها ، أعني الوجه الذي يقدمه للعالم كله . ولا بد أن ينتج عن هذا ، هكذا قد يقال ، ان تفلت حربي مني من كل ناحية : ولا يوجد موقف كتنظيم لعسالم ذي معني حول الاختيار كل ناحية : ولا يوجد حالة تفرض علي " . وهذا ما ينبغي الفحص عنه الآن .

لا شك في ان انبائي إلى عالم مسكون له قيمة الواقعة ، إذ هو يحيل واقعة أصلية لحضور الغير في العالم ، وهي واقعة رأينا أنها لا يمكن أن تستنبط من التركيب الانطولوجي لما هو لذاته . وعلى الرغم من ان هذه الواقعة لا تجعل تأصل وقائميتي أعمق ، فإنها لا تصدر أيضاً عن وقائميتنا ، من حيث أن هذه تعبّر عن ضرورة الإمكان المرضي لما هو لذاته ؛ بل ينبغي بالأحرى أن يقال : إن ما هو لذاته يوجد في الواقع ، أعني ان وجوده لا يمكن ان يشبّه (او يمتثل ل) بواقع متولد وفقاً لقانون ، ولا باختيار حر ً ؛ ومن بين الحصائص الواقعية متولد وفقاً لقانون ، ولا باختيار حر ً ؛ ومن بين الحصائص الواقعية ولا ان يبرهن عليها ، ولكنها و تلمتح ، فقط ، توجد خاصية نسميها الوجود في العالم في حضرة آخرين . أما هل هذه الخاصية الواقعية ينبغي او لا ينبغي ان تستعاد بواسطة حريتي حتى تكون فعالة الواقعية ينبغي او لا ينبغي ان تستعاد بواسطة حريتي حتى تكون فعالة

على نحو ما ، فهذا ما سنناقشه فيما بعد . لكن يبقى حقاً مع ذلك ، أنسه في مستوى تكنيكات امتلاك العالم ، تنشأ واقعة الخاصية الجاعية للتكنيكات بسبب وجود الغير . والوقائعية يعبِّر عنها إذن في هذا المستوى بظهوري في العالم الذي لا ينكشف لي الا بتكنيكات جاعية متكونة من قبل ، تهدف الى جعلي أدركه على شكل تحسدد معناه من قبل خارج ذاتي . وهذه التكنيكات تحدد انتسابي الى الجاعات : إلى النوع الانساني، والْجَاعة الوطنية ، والجاعة المهنية والجاعة الأسرية . وينبغي ان نؤكد هــــذا : فخارج وجودي - للغير ـــ وسنتكلم عنه فيما بعد ـــ الطريقة الوحيدة الابجابية الَّني على نحوها أوجَد \ انبَّاثي الواقعي ۚ إلى هذه الجاعات هو استخدامي المستمر للتكنيكات التي تعتمد عليها . والانتهاء إلى النوع الانساني يتحدد باستخدام تكنيكات أولية جـــداً وعامة جداً : معرفة المشي ، معرفة الأخذ ، معرفــة تقدير البروز والمقدار النسي للأشياء المدرَّكة ، ومعرفة الكلام ، ومعرفة التمييز ، بوجه عـــام ، بين الحق والباطل ، الخ . لكننا لا نملك هذه التكنيكات على هذا الشكل المجرد والكلي : معرفة الكلام ليس معرفة النطق بالكليات بوجه عام وفهمها ، بل معرفة الكلام بلغة معينة ، والتبيين جذا عن الانباء إلى الانسانية في هستوى الجماعة القومية . ومن ناحية اخرى فان معرفة التكلم بلغة ليست معرفة مجردة خالصة للغة كما تحددها المعاجم والنحو الأكاديمية : بـــل امتلاك ناصيتها خسلال التحريفات والالتقادات الاقليميه ، والمهنية ، والأسرية . وهكذا بمكن ان يقال إن حقيقة انتسابنا إلى ما هو انساني هي قوميتنا ، وان حقيقة قوميتنسا هي انتسابنا إلى الأسرة ، والأقليم والمهنة ، الخ بالمعنى الذي به حقيقة التلفظ هي اللغة ، وحقيقة اللغة هي اللهجة ، واللغة العامية ، واللغة المحلية ، الخ . وبالعكس ، حقيقة

⁽١) ۾ قعل متعدي ٿا.

وهكذا ان يكون المرء فرنسياً ، مثلاً ، ما هو الا حقيقة ان يكون سفواوياً (من السفوا) . لكن ان يكون سفواوياً ، ليس معناه فقط ان يسكن الأودية العليا في السڤوا : بل هو ، من بن آلاف الأشياء الاخرى ، ان ممارس التزحلق على الجليد في الشتاء،وان يستخدم التزحلق وسيلة للنقل ؛ وهو ممارسة التزحلق على الطريقة الفرنسية ، لا على طريقة اقليم آرلىرج أو طريقة النروبجيين ١ . لكن لما كان الجبل والمنحدرات الثلجية لا تدرك الا من خلال تكنيك ، فهذا هـو اكتشاف المعنى الفرنسي لمنحدرات التزحلق على الجليد ؛ فوفقاً لاستعمال الطريقة النروبجية، وهي الأفضل بالنسبة الى المنحدرات الدقيقة ، او الطريتة الفرنسيّة ، وهي الأفضل بالنسبة الى المنحدرات الوعرة القاسية ، فان نفس المنحدر يظهر أقسى أو أرق ، تماماً مثلها الصعود يظهر أرق أو أقسى في نظر راكب الدراجة وفقاً لكونه 1 يسير بسرعة متوسطة او سرعة ضئيلة ي. وهكذا فان المتزحلق الفرنسي يتصرف في و سرعة ، فرنسية من أجل الانحدار من أراضي التزحلق ، وهذه السرعة تكشف له عن نمط خاص من المنحدرات ، في أي مكان كان ، أعنى ان جبال الألب السويسرية أو جبال الألب البافارية ، تلهارك أو الجورا ، تقدم اليه دائماً معنى ، وصعوبات ، ومركباً من الأدواتية أو المضادة فرنسياً خالصاً . وسيكون

 ⁽١) نحن نبسط : اذ توجه تأثيرات وتدخلات التكنيك ، وطريقة اقليم آ ابرج سادت وقتاً طويلا عنانا . والقاري، يستطيع بسهولة أن يقرر الحقائق في تمقيدها .

من السهل ان نبيتن أيضاً ان معظم المحاولات لتحديد مسا هي الطبقة العاملة ترجع الى اتخساذ معيار الانتاج او الاستهلاك او نمط معين من النظرة في العسالم المنبئق عن عقدة الأدنوية (ماركس سلميفاكس دى مان) ، أعني ، في جميع الأحوال ، بعض تكنيكات استثار العالم او اقتنائه ، التي من خلالها يتجلى و الوجسه البروليتاري ، ، بتقابلاته العنيفة ، وكتله الكبيرة التي من شكل واحد ، ومقفرة ، ومناطق الظلمة وشواطىء النور ، والغابات البسيطة والعاجلة التي تضيئها .

ومن البيتن – وان كان انتهائي الى مثل هــــــــــــــــــــــــ الأمة لا ينشأ عن وقائعيتي كتركيب انطولوجي لما هو حلاله الحاص بسي ب أفيح ميلادي ومكاني ، مجر ادراكي للعالم ولذاتي أن وجودي الواقعي ، أهيح ميلادي ومكاني ، مجر ادراكي للعالم ولذاتي خلال بعض التكنيكات . وهذه التكنيكات التي لم أخرها تهب العسلم مدلولاته . ويلوح انه ليس انا الذي اقرر ابتداء من غاياتي هل العالم يظهر لي مع التقابلات البسيطة والقاطعة للكون «البروليتاري»، او مع الفروق التي لا تحصى والمعوجة للعالم « البورجوازي » . وأنا لست فقط ملقى بسي في مواجهة الموجود الحام ، بل أنا ملقى بسي في عالم عاملين ، فرنسي، من اللورين ، أو من الجنوب ، يقدم إلي معانيه دون أن أكون قسد فعلت شيئاً من أجل اكتشافها .

ولنمعن النظر في الأمر . لقد بينا منذ قليل ان قوميتي لم تكن غير حقيقة انتسابي الى اقليم ، واسرة ، ومجموعة مهنية . لكن هل ينبغي التوقف عند هذا ؟ اذا لم تكن اللغة غير حقيقة اللهجة ، فهل اللهجة هي الحقيقة العينية على الاطلاق ؟ واللهجة المهنية ، كما تتكلم ، واللهجة الأزاسية كما مكن ان تحددها دراسة لغوية واحصائية وتبين قوانينها ، هل هي الظاهرة الاولى ، التي تجدد أساسها في الواقعة المحضة ، وفي الإمكان الأصلي ؟ إن ابحاث اللغويين عكن ان تكون ها هنا مضللة : فإحصائياتهم تظهر ثوابت وتحريفات صوتية او معنوية من نمط معلوم ،

. وتمكن من اعادة بناء تطور ظاهرة او شكل (مورفيا) في فترة معلومة، حتى أنه ليبدر أن الكلمة أو القاعدة النظمية syntaxique هي حقيقة فردية ، بمعناها وتاريخها . والواقع ان الأفراد يبدو أن لهم تأثيراً ضئيلاً في تطور اللغة . ووقائسع اجبّاعية مثل الغزوات ، ووسائل المواصلات الكبرى ، والعلاقات التجارية يبدو أنها هي الأسباب الجوهرية للتغيرات اللغوية . لكن ذلك لأننا لا نقيم على الميدان الحقيقي لمـــا هو عيني " : ولهذا لا يتلقى المرء الا وفقاً لمطالبه . ومنذ وقت بعيد وعلماء النفس قد لفتوا الانتباه الى ان « اللفظ » ليس هو العنصر العيني في اللغة ــ وحتى الكلمة العامية ، وحتى الكلمة الأليفة وما لها من تحريفات خاصة – بل التركيب الأولي للغة هو الجملة . وفي داخــل الجملة يمكن الكلمة ان تقوم بوظيفة حقيقية في الدلالة ؛ وخارجها ، تكون مجرد دالة قضائية، إن لَم تكن مجرد عنوان قصد به الى تجميع معان مختلفة كل الاختلاف. وهناك حيث تبدو وحدهـا في الكلام ، تتخذ طابعــا جملياً كلياً holophrastique ، طالما أُكَّد ، وليس معنى هذا ان من الممكن ان تنحصر بنفسها في معنى محدد ، بل هي تتدرج في سياق كشكل ثانوي للشكل الأساسي . فالكلمة ليس لها إذن غير وجود « بالقوة ۽ خارج التنظيات المركبة التي تكملها . فلا يمكن أن توجد و في ، شعور أو لاشعور قبل استعالمًا: إن الجملة ليست مصنوعة من كلات. وينبغي ألا نقتصر على هذا : إذ بيسّ پولهان في ﴿ أَرْهَارِ تَارَبِ ﴾ أَن ُجملاً ۖ بأكملها ، هي « الموضوعات المشتركة »، مثل الكلمات تماماً ، لا توجد قبل استعالها . أنها موضوعات مشتركة (مبتذلة) إذا نظر اليها من خارج بواسطة القارىء الذي يعيد تأليف معنى الفقرة ماراً من جملة الى اخرى ، لكنها تفقد طابع الابتذال والاعتياد إذا نظر اليها من وجهة نظر المؤلف ، الذي كان يرى الشيء المطلوب التعبير عنه وتعجل بأقصى سرعة منتجاً فعل تسمية أو ترويج دون ان يتوقف للنظر في عناصر هذا

الفعل . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا الكلمات ، ولا نظم الكلام ولا « العبارات الجاهزة » توجد قبل استعالها . والوحدة اللفظية لما كانت هي الجملة ذات المعنى، فإن هذه فعل بنَّاء لا يُتَّصوَّر الا بعلو يُتجاوَّز ويعدم المعطى الى غاية . وفهم الكلمة على ضوء الجملة هو تماماً وبالدقة فهم اي معطى ابتداء من الموقف ، وفهم الموقف عسلي ضوء الغايات الأصلية . وفهم جملة من محدَّثي وهو فهم ما « يقصد » ، أي اعتناق حركته في العلو ، والقذف بنفسي معه نحو المكنات ، ونحو غايات ، والعودة بعد ذلك على مجموع الوسائل المنظمة لفهمها عن طريق وظيفتها والغرض منها . واللغة المتكلَّمة (لغة التخاطب) 'تحـّل وموزها دائماً ابتداءً من الموقف . والإشارات الى الزمان والساعة والمكان ، والمحيط، وموقع المدينة ، والمديرية ، والدولة تعطى قبسل الكلام . ويكفى أن أكون قد قرأت الصحف ورأيت حسن طلعة بطرس وانشغاله لأفهم وأن ثم شيئاً لا يسير على ما يرام ، التي باكرني بها هذا الصباح . وليست صحته هي التيّ ليست على مَا يرام ۖ لأنه متور ْد اللون ، وَلا أموره ، ولا حياته الزوجية : بل هو الموقف في مدينتا او بلادنا . وانا كنت أعرف ذلك من قبل ، وحن سألته : « هل الامور نخير ؟ ، كنت بهذا قد خططت تفسيراً لجوابه ، وحملت نفسي الى اركان الأفق الأربعة، متأهباً للعودة من هناك الى بطرس لفهمه . والاستماع الى القول (أو الحطبة) هو « التكلم مع » ليس فقط لأن المرء يوميء ليحلّ الرمز ، ولكن لأنه يلقى بنفسه أصلاً نحو الممكنات وينبغي ان يفهم ابتداء من العسالم.

لكن إذا كانت الجملة تسبق الكلمة ، فإننا نحال إلى المتكام كأساس عيني للقول . وهذه الكلمة يمكن ان يبدو أنها « تحيا ، بنفسها ، إذا اصطيدت في عبارات من مختلف العصور ، وهذه الحياة المستعارة تشابه حياة السكن في الأفلام الحيالية ، التي تفرز من نفسها في الكمثرى ،

وهي مؤلفة من تصفيف لقطات ، وسيماتوغرافية الطابع وتتكون في الزمان الكوني . لكن إذا كانت الكلمات تبدو أنها تحيا حن يُعرض الفلم المعنوي او المورفولوجي ، فانها لا تذهب الى حد تكوين جمل ، وهي ليست غير آثار لمرور الجمل ، مثلها ان الطرق ليست آثار مرور الحجاج أو القوافل . والجملة مشروع لا يمكن ان يفسر الا ابتداء من إعدام معطى (هو ذلك الذي يراد الدلالة عليه) ابتداءً من غاية موضوعة (دلالته ، وهي بدورها تفترض غايات اخرى بالنسبة اليها هي ليست غير وسيلة) . وإذا كان المعطى شأنه شأن الكلمة لا بمكن آن محدد الجملة ، وعلى العكس اذا كانت الجملة ضرورية لايضاح المعطى وفهم محدثي . وإذا كانت اللغة حقيقة التكلم ، وكانت اللهجة او الرطانة حقيقة نفسي دالاً". وهذا الفعل آلحر لا يمكن ان يكون تجمع كلبات. ولو كانَّ مجرد تجمع كلمات وفقاً لإرشادات فنية ﴿ القوانين النحوية ﴾ ففي وسعنا التحدث عن حدود واقعية مفروضة على حرية المتكلم ، وهسذه الحدود سترسم بالطبيعة المادية والصوتية للكلمات ، مفردات اللغة المستعملة، والمفردات الشُّخصية عند المتكلم (عدد الكلبات الَّتي يتصرف فيها) ، و و روح اللغة ۽ ، الخ ، الخ . لكننا قد بيّنا أن الأمر ليس هكذا. وقد ذهب البعض ' حديثاً إلى أن هناك ما يشبه النظام الحيُّ للكلمات ، وقوانين ديناميكية للغة ، وحياة لا شخصية للوغوس ، وبالجملة ان اللغة طبيعة وعلى الانسان ان يستخدمها ليستطيع استخدامها في بعض النقط ، كسا يفعل بالطبيعة . لكن ذلك لأن اللُّغة أعدَّت لمَّا اصبحت ميتة ، أعنى لما أصبحت متكلُّمة ، ببث حياة لاشخصية وقوة فيها ، ووشائح

⁽١) بريس - باران : و بحث في اللوغوس الافلاطوني ٤ .

قربي ونفورات استعبرت في الواقع من الحرية الشخصية لما هو للذاته الذي يتكلم . وقد صنعت من اللغة أفقة تتكلّم بنفسها . وذلك خطأ ينبغي عدم ارتكابه،سواء بالنسبة إلى اللغة او بالنسبة إلى سائر التكنيكات كلها. وإذا أبرز الإنسان من بين التكنيكات التي تنطبق وحدها ، اللغة تتكلم، وعلم يُصنع ، ومدينة تشيّد وفقاً لقوانينها الحاصة ، وإذا يُحجّرت المعاني في ما هو في ذاته مع الاحتفاظ لها بعلو إنساني، فإن دور الإنسان سيرد إلى دور مُرشد عري ، يستخدم القوى المعينة الرياح والامسواج والمد والجزر ، لتوجيه سفينة . لكن شيئاً فشيئاً ، كل تكنيك يقتضي سفينة ، ينبغي الكلام . وهكذا ربحا نصل إلى تكنيك التكنيكات اللي سيطبق وحده بدوره - لكننا فقدنا إلى الأبد إمكان العثور على الخبر الفني .

لكن _ على العكس _ إذا كنا بالكلام نعمل على وجود الكلات ، فإننا بهذا لا نقضي على الروابط الفهرورية والتكنيكية او الروابط الواقعية التي تتجلى في داخل الجملة . وأفضل مسن هذا : نحن نؤسس هذه الفهرورة . لكن كي يتجلى ، ولكي يكون للكلات علاقات فيا بينها ، ولكي يتعلق _ أو يتنافر _ بعضها مع بعض ، لا بسد ان تتحد في تركيب لا يأتي منها ، ألغ هذه الوحدة التركيبية تتداع كتلة اللغة ؛ وتعود كل كلمة إلى عزلتها وتفقد في نفس الوقت وحدتها بتمزقها بين معان محان محان محتلفة لا اتصال بينها . وهكذا في داخل المشروع الحر" للجملة تنظم قوانين اللغة : وبالتكلم أصنع النحو ؛ والحرية هي الأساس الممكن الوحيد لقوانين اللغة . ثم لمن توجد قوانين اللغة ؟ قد م بولان Paulhan عناصر إجابة : ليس ذلك لمن يتكلم ، بل لمن يسمع . ومن يتكلم ليس الا اختيار دلالة (معنى) ولا يدرك ترتيب الكلات إلا من حيث هو

يصنعها ١ . والعلاقات الوحيدة التي سيدركها في داخـــل هذا المركب المنظم هي تلك التي قررها . وتبعاً لللك إذا اكتشف أن كلمتن او عدة كلمات تتعهد فيا بينها علاقات محددة عدة ، لا واحدة ، وأنه ينتج عن ذلك كثرة من المعاني والدلالات التي تترتب او تتعارض بالنسبة إلى جملة واحدة ، وبالجملة إذا اكتشفنا و حصة الشيطان ، ، فلا مكن ان يكون ذلك إلا بالشرطين التالين : (١) لا بد ان تكون الكلمات قــــد ُجميعت وعرضت بواسطة تقريب حر يعطى المعنى؛ (٢) لا بد ان ُيرى هذا التركيب من الخارج،أعني بواسطة الغير وخلال فك رموز افتراضي للمعاني الممكنة لهذا التقريب . وفي هذه الحالة فكل كلمة تُتدرَك أولاً" كمفترق طرق لمعان ترتبط بكلمة أخرى تدرك أيضاً مهذه المثابة . والتقريب سيكون عدَّيد المعاني . وإدراك المعنى الحقيقي ، أي المقصود صراحة " من المتكلم يمكن ان يلقى في الظلام او يخضع المعاني الاخرى ، ولكنه لن يقضي عليها . وهكذا اللغة، وهي مشروع حر" بالنسبة الي"، لها قوانينها الخاصة بالنسبة الى الغير . وهذه القوانين نفسها لا يمكن ان تؤثر إلا في داخل تركيب أصلي . ويمكن ان يُدرك إذن كل الفـــارق الذي يميّز بن الحادث والجملة، وبن الحادث الطبيعي . وواقعة الطبيعة هذه تُمَّ وفقاً لقانون تكشف عنه، ولكنه قاعدة خالصةً خارجية للإنتاج، وليست الواقعة المعتبرة غير مثل عليها . و 1 الجملة ، كحادث تحتوي في داخلها على قانون تنظيمها ، وفي داخل المشروع الحر" للدلالة يمكن ان تنبثق علاقات شرعية بن الكلمات . ولا عكن انّ تكون هناك قوانين للكلام قبل التكلم . وكل كلام هو مشروع حر" للدلالة راجع إلى اختيار ما هو - لذاته الشخصي وبجب أن يفسر ابتداءً مــن الموقف الإجالي

 ⁽١) أني أبسط المسألة : وبمكن ايضاً المرء أن يتعلم فكرة من جملته . لكن ذلك ألف من الممكن أن يتخذ عنها ، بقدر معين ، وجهة نظر الدير ، تماماً مثلها يتخذ عن جسمنا نحن .

لهذا الذي ``` لذاته . وما هو أول ، هو الموقف ، الذي ابتداء " منه أنا أفهم معنى الجملة ، وهذا المعنى لا ينبغي في ذاته ان يعتبر كُمعطى ، بل كغاية مختارة في تجاوز حر الوسائل. وتلك هي الحقيقة الوحيدة التي مكن أبحاث اللغوي ان تعثر بها . وابتداءً من هذه الحقيقة فسإن عمل تحليل ارتدادي يمكن ان يوضح بعض التراكيب الأعم والأبسط ، التي هي بمثابة صور إجالية شرعية . لكن هذه الصور الاجالية، التي ستكون، مثلاً ، شبيهة بقوانين اللهجات ، هي في ذاتها مجردات . إنها لا تهيمن على تكوين الجملة وليست القالب اللِّي تُتصَّبُّ فيه ، ولا توجد إلا في هذه الجملة وبواسطتها . وبهذا المعنى فإن الجملة تظهر كاحتراع حسر لقوانينها . وهنا نجد بكل بساطة الخواص الأصلية لكل موقف: فالمشروع الحر للجملة ، بتجاوزه للمعطى بما هو كذلك (الجهاز اللغوي) يُظهر المعطى بوصفه « هذا ، المعطى (قوانين الترتيب والنطق في اللهجات) . لكن المشروع الحر للجملة هو قصد لاتخاذ هذا المعطى ، وهـــو ليس اتخاذاً ما ، بل استهداف لغاية ليست موجودة بعد من خلال وسائل موجودة يضفي عليها معناها كوسيلة . وهكذا الجملة هي ترتيب للكلمات التي لا تصر مذه الكلات إلا برتيبها نفسه . وهذا ما فطن له علماء اللسان وعلماً النفس ، وحيرتهم يمكن ان تفيد هنـــا كبرهان مضاد : فقد اعتقدوا الهم اكتشفوا دّوراً في تكوين الكلام ، لأنسه من أجل الكلام لا بد من معرفة الفكر . لكن كيف بمكن معرفة هذا الفكر ، بوصفه واقعاً صرمحـاً ومتحجراً في تصورات ، اللهم إلا إذا كان ذلك بالتكلم به ؟ وهكذا اللغة تحيل إلى الفكر ، والفكر إلى اللغــة . لكننا نفهم الآن انه ليس ثم دور ، أو بالأحرى ان هذا الدور ــ الذي ُظنَّ الحروج منه باختراع أصنام نفسائية خسالصة ، مثل الصورة اللفظية أو الفكر بغير صور ولا كلمات ــ نقول إن هذا الدور ليس خاصاً باللغة: بل هو خاصية الموقف بوجه عام . وهو لا يدل على شيء غير الارتباط

المتخارج بين الحاضر والمستقبل والمساضي . أعني التعبُّين الحر للموجود بواسطة ما " ليس " بعدُ " موجوداً، ولما " هو " ليس " بعدُ " موجوداً بواسطة الموجود . وبعد هذا سيكون من الجائز اكتشاف صور إجالية عملية مجردة ستمثل الحقيقة الشرعية للجملة : الصورة اللهجية -الصورة الخاصة باللغة القومية ــ الصورة اللغوية بوجه عــام . لكن هذه الصورة الاجالية لا توجد قبل الجملة العينية بل هي مصابــة من نفسها بعدم استقلال بذاتها ولا توجد أبدأ إلا متجسدة ومسنودة في تجسدها نفسه بواسطة الحرية . ومن المفهوم ان اللغة ليست هنـــا غير مثال على تكنيك اجمّاعي وكوني (كلي) . والأمر كذلك بجري بالنسبة إلى كل تكنيك آخر : فضربة الفأس هي التي تكشف عن الفأس ، والطرق هو هو الذي يكشف عن المطرقة . وسيكون من الجائز ان نكشف في شوط معن عن الطريقة الفرنسية في التزحلق ، وفي هذه الطريقة ، عن الفن العام للتزحلق كإمكانية إنسانية . لكن هذا الفن الإنساني ليس شيئاً أبداً في ذاته ، ولا يوجد بالقوة ، بل يتجسد ويتجلى في الفن الحائي العيني للمتزحلق . وهذا يمكننا من تحطيط حـــل للعلاقات بين الفرد والنوع . بغير نوع إنساني ، لا توجد حقيقة ، هـذا أمر ً مؤكد ؛ إذ لا يبقى غير تكاثر لا معقول وعَرَضي لاختيارات فردية ، لا يمكن وضع قانون له . فإن وجدت الحقيقة ، القادرة على توحيد الاختيارات الفردية ، فإن النوع الإنساني هو الذي يستطيع ان يزودنا بهــــا . لكن إذا كان النوع هو حقيقة الفرد ، فانه لا يمكن ان يكون مُعطى في الفرد بغير تناقض عميق . ولما كانت قوانين اللغة يسندها ويجسدها المشروع العيبي الحر للجملة ، فان النوع الإنساني ــ بوصفه مجموعــة مـن التكنيكات الخاصة بتحديد نشاط الناس – هيهات ان يسبق الفرد في الوجود ، الفرد الذي يكشف عن النوع ، مثلها ان هذا السقوط المعيّن مثل على قانون سقوط الأجسام ، بل هو ، أعنى النوع الإنساني ، مجموع العلاقات المجردة المسنودة بالاختيار الفردي الحر . وما هو [—] لذاته ، كي مختار نفسه **شخصاً** ، يعمل على وجود تنظيم باطن يتجاوزه إلى ذاته ، وهذا التنظيم الفي الباطن هو فيه ما هو قومي أو إنساني .

لكن قد يقال لنا : ليكن . لكنكم تهريم من المشكلة . لأن هـــنه التنظيات اللخوية او الفنية (التكنيك) لم مخلقها ما هو لذاته ليبلغ ذاته: إنما أخذها عن الآخرين . وقاعدة اتفاق أسماء الفاعل لا توجد خــارج التقريب الحر" لأسماء الفاعل participes العينية من اجــل غاية دلالة خاصة . لكن حين أستخدم هذه القاعدة ، فإني أخذتها عن الآخرين، ولأن الآخرين، في مشروعاتهم الشخصية، قد اوجدوها فإني استخدمتها. فلغني إذن خاضعة للغة الغير وللغة القومية .

ونحن لا نفكر في إنكار هذا . ولهذا لا يتعلق الأمر في نظرنا ببيان ما هو لذاته حر ، لكن عمد هو لذاته حر ، لكن محت شرط ، وهسذه العلاقة بين الشرط والحرية هي التي نسعى الى تحديدها باسم و الموقف به . وما أتينا على تقريره ليس إلا جزءاً من الواقع . وقد بينا ان وجود المدلولات (المعاني) التي لا تصدر عما هو للمائة لا يمكن ان يؤلف حداً خارجياً لحريته . وما هو لذاته ليس اولا إنساناً كي يكون ذاته فيا بعد ، ولا يتكون كذاته ابتداء من ماهية إنسان معطى قبلي ؛ لكن ، على العكس ، في محاولته لاختيار نفسه كذات شخصية يسند مسا هو لذاته الوجود ببعض الحصائص الاجهاعية والمجردة التي تجعل منه انساناً ؛ والروابط الفرورية التي تتبع عناصر ماهية الإنسان لا تظهر إلا على أساس اختيار حر ؛ وبهذا المعنى عناصر ماهية الإنسان لا تظهر إلا على أساس اختيار حر ؛ وبهذا المعنى أن توضح أيضاً الواقعة غير المنكورة وهي أن ما هو لذاته لا يمكن أن يها النفي الموردة التي ليس هو الأصل فيها .

كها أنه لا يتكلم إلا باختيار الدلالة وراء نظم الكلام والشكول(المورفيات morphèmes) . وهذا (الوراء) يكفى لتأمن استقلاله التام بالنسبة إلى الرَّر اكبِ التي يتجاوزها ؛ لكن يبقى حقًّا مع ذلك انه يتكون على هيئة « وراء » بالنسبة إلى هذه التراكيب . فما معنى هـذا ؟ ذلك ان ما هو $^{-}$ لذاته ينبئتى في عالم هو عالم من اجل كاثنات أخرى $^{-}$ لذاتها. وذلك مثل المُعطى. وبهذا فإن معنى العالم ، كما رأينا ، يستلب منه . ومعنى هذا انه في حضرة معان لا تأتي إلى العالم بواسطته . إنه ينبثق في عسالم يتجلى له كمنظور من قبل ، ومُخَطَّط ، ومُكُنَّتَشف ، ومقلَّب على كل اوجهه ، وبناؤه نفسه يتحدد سهذه الأعجاث ، وبنفس الفعل الذي به يبسط زمانه، يتزمن في عالم معناه الزماني يتحدد بتزمَّنات أخرى : وتلك واقعة المعية (الوجود معاً في نفس الوقت). ولا يتعلق الأمر هنا بحد للحرية ، بل بالأحرى في هذا العالم ينبغي ان يكون ما هو لذاته حراً ، ومحساب هذه الظروف ــ لا كما بهوي ــ ينبغي عليه ان نختار ذاته . ومن ناحية اخرى فإن ما هو - لذاته ، حن ينبثق ، لا يحتمل وجود الغير ، بل هو مضطر إلى إظهارها على شكل اختيار . ` وبواسطة اختيار يدرك الغير كغير ألله ذات او كفـــير موضوع . وطالمًا كان الغير بالنسبة إليه غيراً " نظرةً ، فلا مكنَّ ان يكون الأمر متعلقاً بتكنيكات أو معـــان غريبة ؛ ومــا هو - لداته يستشعر نفسه كموضوع في الكون تحت نظرة الغبر . لكن لما بجعل ما هو ⁻⁻ للماتــه وهو يتجاوز الغير الى غاياته بجعل منها علواً - معلواً ، فإن ما كان تجاوزاً حراً للمعطى نحو غايات يظهر لــه كسلوك ذي معنى ومعطى في العالم (متحجر فها هو في ذاته) . والغــــير – الموضوع يصبح **دليل** غايات ، وبمشروعه الحر ، يلتي ما هو - لذاته بنفسه في عالم فيــه

⁽١) وسنرى فيها بعد ان المشكلة اشد تعقيداً . لكن هذه الملاحظات تكفي الآن .

السلوكات - الموضوعات تدل على غايات . وهكذا حضور الغبر كعلو معلو يكشف عن مركبات معطاة من وسائل الى غايات . ولمسا كانت الغاية تفصل في أمر الوسائل ، والوسائل تفصل في أمر الغايات ، فإن ما هو `` لذاته ، بانبثاقه في مواجهة الغير `` الموضوع يعمل على إرشاد نفسه إلى غايات في العالم ؛ وهو يأتي الى العالم حافلاً بالغايات . لكن إذا انبثقت ، على هذا النحو ، التكنيكات وغاياتها في نظر ما هـو ¬ لذاته ، فينبغي أن نرى أنه باتخاذ ما هو -- لذاته موقفاً في مواجهـــة الغبر فإنها تصبر تكنيكات . والغبر ، وحده ، لا يستطيع أن يعمل محيث تنكشف مشروعاته لما هو - لذاته كتكنيكات ؛ وبهذا ، فإنه بالنسبة الى الغير من حيث يعلو على نفسه نحو ممكناته ، لا يوجد تكنيك ، بـــل فعل عيني يتحدد ابتداءً من غايته الفردية . فالاسكافي الذي يضع نعلاً لحذاء لا يستشعر أنه ، بسبيل تطبيق صناعة فنية ، (تكنيك) ، بل يدرك الموقف بوصفه يقتضي هذا الفعل أو ذاك، وهذه القطعة من الجلد بوصفها تطالب بمسار ، النخ . وما هو - لذاته يعمل عـلى انبثاق التكنيكات في العالم كسلوكات للفير من حيث هي علو - معلو ، مني ما اتخذ موقفاً تجاه الغير . فعند هذه اللحظة ، وهذه اللحظة وحدها ، يظهر في العالم الطبقة الوسطى (البورجوازيون) والعمَّال ، الفرنسيون والالمان ، والناس . وهكذا فإن ما هو [—] لذاته مسئول عن كسون سلوكات الغبر تنكشف في العالم كتكنيكات.ولا بمكن أن يعمل على ان يشق العالم الذي ينبئق فيه هذا التكنيك او ذاك (ولا مكن ان يعمل على أن يوجد ني عالم و رأسمالي" ۾ أو و محكمه الاقتصاد الطبيعي ۾ أو في وحضارة طفيلية ،) لكنه يعمل عـلى أن ما يحياه الغير كمشروع حر" يوجد في الحارج كصناعة فنية ، وذلك بأن يجعل نفسه ذلك الذي به يأتي خارج إلى الغبر . وهكذا ، فإنه باختيار ما هو - لذاتــه نفسه وبتأرُّخه في العالم فإنه يؤرّخ العالم نفسه ويعمل على أن يكون مؤوخاً بواسطة صناعاته

كموضوعات ، فإن ما هو [—] لذاته يمكن ان يختار أن يحتازها لنفسه . وما هو " لذاته ، بانبثاقه في عــــالم فيه يتكلم بطوس وبولس بطريقة خاصة ــ ويلتزمان الجانب الاعن من الطريق وهما يركبان دراجـــة أو سيارة ، الخ ، وبتكوين هذه السلوكات الحرة على هيئة موضوعات ذات يُلْمَرْتُم الجانب الأيمن من الطريق ، ويُتكلم بالفرنسية ، البخ ؛ ويعمل على أن تصبح القوانين الباطنة لفعل الغير الَّني كــانت مؤسسة ومسنودة بحرية منخرطة في مشروع ــ تصبح قواعد موضوعية للسلوك ⁻⁻ الموضوع، وهذه القواعد تصبر صالحة كلياً لكل سلوك مشابه ، وحامل السلوكات او الفاعل - الموضوع يصبر أيًّا مَنْ كان. وهذا التأريخ الذي هو نتيجة اختياره الحر لا محدُّ أبداً من حريته : بل بالعكس ، في هذا ، لا في يضّع نفسه موضع التساؤل. لأن وأن يكون حراً، ليس معناه ان يختار العالم التاريخي الذي ينبثق فيه ــ وهو ما لا معنى له ــ بل أن نختار نفسه في العالم ، مها يكن . وبهذا المعنى فسيكون من غير المعقول ان نفترض أن حالة ما الصناعات الفنية من شأنها أن تحد من الإمكانيات الإنسانية. ولا شك في ان رجلاً معاصراً لدونس اسكوت [١٣٠٨ – ١٣٧٤] بجهل استعال السيارة أو الطيارة ؛ لكنه لا يظهر جاهلاً إلا مــن وجهة نَظرنا نحن الذين ندركه عَدمياً ابتداءً من عالم توجد فيه السيارة والطيارة. أما بالنسبة إليه، وهو لم يكن له أي شأن بهذُّه الأشياء والصناعات الفنية التي تشير إليها ، فمَّ ما يشبه العدم المطلق غير القابل للفكر والكشف. ومثل هذا العدم لا يمكن ابداً ان يحد ما هو - لذاته الذي يختار نفسه: ولا مكن أن يُدَّر َ لك كنقص ، مها تكن الطريقة التي ننظر اليه بها . وما هو - لذاته الذي يتأرخ في زمان دونس اسكوت رُيعُدم نفسه إذن

في قلب ملاء من الوجود ، أي في عــــالم هو ، مثل عالمنا ، كل ما يمكن ان يكونه . وسيكون من غير المعقول ان نقول إنه كان ينقص الألبجواثين\ Albigeois المدفعية الثقيلة ليقاوموا سيمون دي مونفور : لأن سيئد ترنكافل او كونت تولوز اختارا نفسيها كما كانا في عسالم لم يكن فيه للمدفعية أي مكان ، وتصورا سياستها في هذا العالم ؛ ووضعا خطط المقاومة الحربية في هذا العالم ؛ واختارا لنفسيهما أنصاراً للمتطهرين في هذا العالم ؛ ولما لم يكونا إلا ما اختارا ان يكوناه ، فانها قد كالما على وجه الاطلاق في عالم مطلق الامتلاء مثل عالم فرق المدرعات الألمانية أو سلاح الطيران الملكي البريطاني . وما ينطبق على صناعات فنية ماديسة ينطبق أيضاً على صناعات فنية أدق : فأن يوجد كسيَّد صغير في اقليم اللانجدوك في زمان ريمون السادس ليس أمراً محدَّداً إذا وضع المرء نفسه في العالم الإقطاعي الذي يوجد فيه هسذا السيد ويختار نفسه . ولا يبدو هذا عَدَميًّا إلا إذا ارتكبنا غلطة اعتبار هذا التقسيم لفرنسا (القديمة) وللجنوب (الفرنسي) من وجهة النظر الحالية إلى الوحدة الفرنسية . إن العالم الاقطاعي قدم الى السيَّد التابع لريمون السادس إمكانيات اختيار لا نهاية لها ؛ وليس لدينا أكثر من ذلك . وإن سؤالاً لامعقولاً مشل هذا غالباً ما يوضع على شكل حلم أوتوبي: فماذا كان عسى ان يكون ديكارت له طبيعة تمبيلية محدودة على نحو متفاوت ومتغيرة بالعسلم في

⁽١) الالبجواليون (نسبة الى مدينة ألى في جنوب فرنسا) او المتطهرون Cathares : وصد فرقة دينية انتشرت في القرن الحادي عشر في جنوبي فرفسا ، حول مدينة ألى Albi . وصد مذهبهم بدعة ، فأصر البابا انوسنت الثالث بإرسال حملة صليبية ضدهم في سنة ١٢٠٥ ، وهنرم الالبجواليون في موريه وتولوز سنة ١٢١٦، واشترك في الحرب لويس الثامن ملك فرنسا ، لكن الحرب لم تنته إلا في عهد وصاية بلانست القشتالية ، بعد عقد معاهدة باريس سنة ١٢٢٩ . وكانت هذه الحملة السليبية ضدهم بقيادة سيمون دي مونفور ٣ .

وهكذا فإنه حين يؤكد ما هو لذاته نفسه في مواجهة الغير الموضوع ، فإنه يكتشف في نفس الوقت التكنيكات . ومن هنا يمكنه ان يعتازها لنفسه ، أي ان يستبطنها . لكن : (١) أولا باستخدامه لتكنيك فانه يتجاوزه إلى غايته ، ويكون دائا وراء التكنيك اللي يستخدمه ؛ (٢) ثانيا : لأن التكنيك يستبطن ، فإنه وقد كان سلوكا والمعنى ومتحجرا في غير موضوع أيساً كان، فإنه يفقد طابع التكنيك اللي له ، ويندمج بكل بساطة في التجاوز الحر للمعطى نحو غاياته ؛ وهو يسترد ويستد بلحرية التي تؤسسه ، مثلا أن اللهجة أو اللغة تسند بالمشروع الحر للجملة . إن الإقطاع كعلاقة تكنيك بين إنسان وإنسان لا توجد ، إنها ليست غير مجرد خالص ، يسنده ويتجاوزه آلاف المشروعات الفردية لهذا الرجل الملتزم بالاخلاص لمولاه . ولسنا نريد مهذا ان نصل إلى نوع من الاسمية التاريخية . ولا نريد ان نقول إن الإقطاع هو مجموع علاقات الأتباع بالسادة ؛ بل نرى ، على العكس ، أنسه هو مجموع علاقات الأتباع بالسادة ؛ بل نرى ، على العكس ، أنسه

التركيب المجرد لهذه العلاقات ؛ وكل مشروع لإنسان في هذا العصر ينبغي ان يتحقق كتجاوز إلى ما هو عيني في هذه الفترة المجردة. ولهذا فليس من الضروري ان نعمم ابتداءً من التجارب العديدة التفصيلية من أجل تقرير مباديء التكنيك الاقطاعي : إن هذا التكنيك يوجد بالضرورة وكاملاً في كل سلوك فردي ، ويمكن إيضاحه في كل حالة حالة . لكنه لا يوجد فيها إلا لُيتَجاوَز . وبنفس الطريقة ، فإن مــًا هو ً ــــً لذاته لا مكن أن يكون شخصاً ، أعني يختار الغايات التي هو هي ، دون أن يكون إنسانـــ ، عضواً في جاعــة قومية ، وفي طبقـــة ، وفي أسرة ، الخ . لكنها تراكيب مجردة يسندها ويتجاوزها بمشروعه . إنه يضع نفسه فرنسياً ، من الجنوب ، عاملا ، حتى يُكونُ ذاته في أفق هذه التعُّينات . وبالمثل ، العالم الذي ينكشف لـــه يظهر مزوداً ببعض المعانى المضايفة للتكنيكات المتخذة . ويظهر كعمالم " بالنسبة " إلى " الفرنسي ، وعالم " بالنسبة " إلى " العامل ، الخ ، مع كل الحصائص التي يمكن حزرها . لكن ليس لهذه الحصائص و استقلال بالذات ، : بل هو قبل كل شيء عالمه ، أعني العالم اللضاء بغاياته ، الذي ينكشف كفرنسي ، وبروليتاري ، الخ .

ومع ذلك فإن وجود الغبر يأتي محلاً لحريثي . ذلك انه بانبئاق الغبر تنبئق بعض التعينات التي هي انا دون ان اكون قد اخترتها . فهائناً هودي أو آري ، جميل أو قبيع ، بيد واحدة ، الغ . كل هذا انا أكونه بالنسبة الى الغبر ، دون أمل في إدراك ذلك المعنى الذي لدي في الحارج ولا بالأحرى – في ان أغيره . واللغة وحدها هي التي تعلمي من انا ؛ وحى هذا لن يكون أبداً إلا كموضوع قصد خاو: أما العيان فأنا عروم منه أبدا . فإذا كان جنسي أو مظهري المادي أما العيان فأنا عروم منه أبدا . فإذا كان جنسي أو مظهري المادي (سحني وهيئتي) ليس غير صورة في الغير أو رأي الغبر في فسيكون قد منفي الأمر يتعلق غصائص موضوعة قد منفي الغبر أو رأي الغبر في فسيكون

تحددني في وجودي من أجل الغير ؛ ومنى ما انبثقت حرية غير حريثي في مواجهتي فإنني آخذ في الوجود في ُبعد جديد للوجود ، وفي هـــذه المرة لا يتعلق الأمر بالنسبة إليّ بإضفاء معنى على موجودات خامة ، ولا باتخاذ المعنى الذي أضفاه الآخرون على بعض الموضوعات ، اتخاذه لحسابي : بل أنا الذي أرى نفسي أمنح معنى وليس عندي الذريعة لأن أتخذ لحسابي هذا المعنى الذي عندي الأنبه لا عكن أن يُعطى لي اللهم إلا بصفة إرشاد خاو . وهكذا فإن شيئًا مينَّي ــ وفقًا لهــــذا البُعْدُ الجديد _ يوجد على مَّيثة مُعطى ، على الاقلُّ بالنسبة إليُّ ، لأن هذا الوجود الذي هو أنا يُعانى ، وهو بدون وجود موجك . وانا اعرف وأعانيه في وبواسطة العلاقات الّي أراعيها مع الآخرين ؛ في وبواسطة سلوكاتهم تجاهى ؛ وألقي هذا الوجود عند أصل آلاف مـــن النواهي وآلاف من المُقاومات الَّتِي أصطدم بها في كل لَّحظة – فلأنني يهوديُّ فسأحرم ، في بعض المجتمعات ، من بعض الإمكانيات ، الخ . ومع ذلك ، فإنني لا استطيع بأي حال من الاحوال أن أستشعر أنني بهودي أو أنني قاصر أو منبوذ ؛ إلى حد أنني أستطيع أن أقسوم برد فعسل ضد هذه النواحي بأن أعلن أن الجنس ، مثلاً ، نخيل جاعي خالص، والذي يوجد هو الأفراد فقط . وهكذا ألقى هنا فجأة الاستلاب الكلي لشخصي : إنني شيء لم أخر أن أكونه : فاذا عسى أن ينجم عسن هذا بالنسبة إلى الموقف ؟

لقد عثرنا ، كما تبيّن لنا ، على حد واقعي لحريتنا ، أعني كيفية وجود يفرض نفسه علينا دون ان تكون حريتنا الأساس فيه . ومع ذلك فينبغي التفاهم : إن الحد المفروض لا يأتي من فعل الآخرين . وقسد لاحظنا في الفصل السابق أن التعذيب نفسه لا مجرية من حريتنا : فإننا نسلم له مجرية . وعلى نحو اعم ، مصادفة نهي في الطريق : « ممنوع على اليهود الدخول . هنا » ، « مطعم بهودي ، ممنوع عسلى الآريين

الدخول ، ،الخ – 'تحيلنا إلى الحالة التي نظرنا فيها من قبل (التكنيكات الجاعية) ، وهذا النهي لا يمكن ان يكون له معنى إلا على وبواسطة أساس الحتياري الحر . فُوفقاً للإمكانيات الحرة المختارة ، أستطيع مخالفة النهى ، وأعده باطلا ، أو أن أمنحه ، على العكس ، قيمة قاهرة لا يمكن أن تكون له إلا عن الوزن الذي أضيفه اليه . ولا شك في انه عتفظ بطابعه تماماً ك ﴿ صدور عن ارادة أجنبية ﴾ ، وأن تركيبه النوعي أن يتخذني موضوعاً وأن يكشف لهذا عن علو يعلو علي ً. ويبقى صحيحاً مع ذلك أنه يتجسَّد في عالمي ولا يفقد قوته الخاصة في القهر إلا في حَدُود اختياري الحاص ووفقاً لكوني أفضَّل في كل ظرف الحياة عـليَّ الموت ، او بالعكس أقدر ، في بعض الحالات الخاصة ، أن الموت أفضل من انماط معينة من الحياة ، الخ . والحد الحقيقي لحريتي هـــو فقط في كون غيري يدركني كغير _ موضوع وفي هذه اللازمـــة الاخرى وهي ان موقفي يكف ، بالنَّسبة إلى الغــَـر ، عن أن يكون موقفاً ، ويصبح شكلاً موضوعياً فيه انا أوجَد بصَّفة تركيب موضوعي. وهذه الموضعة المستلبة لموقفي هي الحد الثابت النوعي لموقفي ، كما أنَّ موضعة وجودي $^{-}$ لذاته في الوجود $^{-}$ للغير هي حد وجودي . وهذان الحدان المميِّزان هما اللذان يمثلان حدود حريثي . وبالجملة ، فن واقعمة وجود الغير ، ينتج أنني أوجد في موقف له خارج ، وبهذا ، له بُعد استلاب لا مكنني أبداً ان انتزعه منه ، كما أنني لا أستطيع ان أؤثر فيه مباشرة ". وهذا الحد لحريتي هو ، كما هو مشاهـــد ، موضوع بواسطة الوجود الخالص البسيط للغير ، أعني بواقعة أن علوي يوجد من أجل (بالنسبة إلي) علو" . وهكذا ندرك حقيقة ذات أهمية كبرى : لقد شاهدنا منذ قليل ، ونحن نلتزم باطار الوجود 🖰 لذاته ، ان حريتي وحدها يمكن أن تحد حريثي ؛ ونحن نشاهد الآن ، ونحن نعمل عـــلى إدخال وجود الغير في اعتباراتنا ، أن حريثي على هذا المستوى الجديسد تجد أيضاً حدودها في وجود حرية الغير . وهكذا فهها يكن المستوى الذي نضع أنفسنا فيه ، فإن الحدود الوحيدة التي تلقاها الحرية ، إنما تجدها في الحرية . وكما أن الفكر ، عند اسبينوزا ، لا يمكن أن تحد الإ بالفكر ، فكذلك الحرية لا يمكن أن تحد إلا بالحرية ، وتحديدها يأتي ، كتناه باطن ، من كونها لا يمكن أن تكون حرية ، اعني أنها تحكم على نفسها بالحرية ، ولما كانت تناهياً خارجياً بسبب أنها حرية ، فإنها من أجل حريات أخرى تدركها بحرية ، على ضوء غاياتها الخاصة .

فإن تقرر هذا ، فينبغي ان نلاحظ أولاً ان هذا الاستلاب للموقف لا ممثل خللا باطناً ولا دخول معطى كمقاومة خامة في الموقف كما أحياه. وعلى العكس ، الاستلاب ليس تغييراً باطناً ولا تغييراً جزئياً للموقف ؛ ولا يظهر إلا خلال التزمُّن ؛ ولا القاه أبداً في الموقف ، وتبعـاً لذلك فهو لا 'يسلم أبداً إلى عياني . ولكنه ، من حيث المبدأ ، يفلت مني، وهو خارجية الموقف نفسها ، أعني وجوده – في خــــــارج – للغير . فالأمر إذن أمر طابع جوهري لكل موقف بوجه عام ؛ وهذا الطابع لا مكن ان يؤثر في مضمونه ، بل يُقبل ويسترد من جانب ذلك اللي يَضع نفسه في موقف . وهكذا فان معنى اختيارنا الحر هو إيراز موقف يعرُ عنه من خصائصه الجوهرية ان يكون مستلباً ، أي ان يوجد كشكل في ذاته بالنسبة إلى الغبر . ولا نملك الافلات من هذا الاستلاب ، إذ سيكون مـن غير المعقول ان نفكر في الوجود اللهم إلا في موقف . وهذه الخاصية لا تتجلى عقاومة باطنة ، بــــل بالعكس ، تستشعر في وبواسطة عدم قابليتها للإدراك . فما تلقاه الحرية ليس عقبة تواجهها ، بل نوع من القوة الطاردة في طبيعتها ، وضعف في عجينتها (مادتها) يجعل لكل ما تقوم به وجهاً لن تكون قد اختارته،ويفلت منها،وسيكون بالنسبة إلى الآخر مجرد وجود . والحرية التي تود ان تكون حرية ، لا

يمكن ان تريد هذا الطابع . ومع ذلك فهو لا ينتسب إلى طبيعة الحرية ، لأنه لا توجد ها هنا حرية ؛ وحتى لو و ُجدت ، فالها لا يمكن ان تستخلص منها ، لأن وجود الآخرين واقعة ممكنة عرضية تماماً ؛ لكن المجيء إلى العالم كحرية في مواجهة الآخرين ، هو المجيء إلى العالم كأمر يمكن استلابه . فاذا كان ان يريد نفسه حراً معناه ان نختار ان يكون في هذا العالم في مواجهة الآخرين ، فاان الذي يريد لنفسه ان يكون مهذا العالم في مواجهة الآخرين ، فاان الذي يريد لنفسه ان يكون مهذا المثابة يريد أيضاً الولوع بحريته .

ومن ناحية اخرى ، فان الموقف المستكب ، ووجودي *** مسلوباً لا ينكشفان موضوعياً ويشاهدان بواسطتي أنا ؛ فأولاً ، رأينا انه ، من حيث المبدأ ، كل مسا هو مستلب لا يوجد إلا من اجل الغير (أو بالنسبة إلى الغير) . وفضلا عن ذلك فـــان مجرد المشاهدة ، حتى لو كانت ممكنة ، ستكون غير كافيسة . إنني لا أستطيع معافاة هسذا الاستلاب دون ان أقر ، في الوقت نفسه ، بالغسير كعلو . وهذا الاقرار ، كما رأينا ، لن يكون له معنى ، لو لم يكن اقراراً حراً بحرية الغير . وبهذا الإقرار الحر بالغير من خلال التجربة التي أقوم بهــــا لاستلابى ، فاني اعتنق وجودي – للغير ، مها يكن ، وأعتنقه لأنه هزة الوصل بيني وبين الغير . وهكذا لا أستطيع إدراك الغير كحرية إلا في المشروع الحر لإدراكه بما هو كذلك (ويظل من الممكن داثا ان أدرك الغير بحرية كموضوع) والمشروع الحـــر لإقراري بالغير لا يتميّز من الاعتناق الحر لوجودي " للغير . وهكـــذا تسترد حربتي ، على نحو ما ، حدودها الحاصة ، لأني لا أستطيع ان أدرك نفسي محدوداً بالغير إلا من حيث ان الغير يوجد بالنسبة إلى ، ولا أستطيع ان أعمل على ان يوجد الغير بالنسبة إليَّ كذاتية مُقَـرٌ بها إلا باعتناق وجودي ۖ للغير . وليس ثم دَور : لكن بالاعتناق الحر لهذا الوجود 🗀 المستكب الذي أعانيه ، فأنى أعمل فجأة على ان يوجد علو الغير بالنسبة إليٌّ بما

هو كذلك . وفقط بالإقرار بالعوية (مها يكن استعالهم لها) لمبغضي اليهود وباعتناق هذا الوجود _ يهودياً أكون بالنسبة اليهم ، وبهذا فقط الوجود _ يهودياً يظهر كحد موضوعي خارجي للموقف ؛ ولو سرتني، على العكس ، ان أعدهم مجرد موضوعات ، فان وجودي _ يهودياً يختفي في الحال ليخلي مكانه لمجرد الشعور بأني علو حر لا يمكن وصفه من في الحال ليخلي مكانه لمجرد الشعور بأني علو حر لا يمكن وصفه هما شيء واحد . وهكذا حرية الغير "بهب حدوداً لموقفي ، لكني لا أستطيع معاقاة هذه الحدود إلا إذا استعدت ذلك الوجود _ للغير الذي أستطيع معاقاة هذه الحدود إلا إذا استعدت ذلك الوجود _ للغير الذي هو انا وأعطيته معني على ضوء الغايات التي اخترتها . ومن المؤكد أن هذا الاعتناق نفسه مستقلب ، وله خارجه ، لكن به أستطيع استشعار وجودي _ خارجاً كخارج .

ومن هنا ، كيف أستشعر الحدود الموضوعية لوجودي : يهودي ، آري ، قبيح ، جميل ، ملك ، موظف ، منبوذ ، النع ، إذا كانت اللغة قد أخبرتني بالحدود التي هي حدودي ؟ إن ذلك لا يمكن ان يكون بالطريقة التي بها أدرك عينياً الجال ، والقبح ، والجنس الحاصة بالغير، ولا بالطريقة التي بها لدي شعور غير موضوعي بإلقاء نفسي نحو هذا الإمكان او ذلك . وليس هذا لأن هذه الحصائص الموضوعية ينبغي بالضرورة ان تكون مجردة : فالبعض عبردة ، والبعض الآخر ليست كذلك . فجالي أو قبحي أو عدم أهمية ملاعي يدركها الغير في عينيتها المليئة ، ولغته تعرفني بهذه العينية ، ونحوها أنحو في الحلاء . فالأمر لا يتعلق إذن بتجريد ، بل بمجموعة مسن التراكيب التي بعضها عبردة ، يتعلق إذن بتجريد ، بل بمجموعة مسن التراكيب التي بعضها عبردة ، من حيث المبدأ . وهذا هو ما انا هو ، وقد لاحظنا في مستهل القسم من حيث المبدأ . وهذا هو ما انا هو ، وقد لاحظنا في مستهل القسم المن نا ما هو الذاته لا يمكن ان يكون كائناً شيئاً . فبالنسبة إلى نفسي ، انا لست أستاذاً ولا نادل مقهي (جرسون) ولا جميلا

ولا قبيحاً ، ولا يهودياً ولا آرياً ، ولا ظريفاً ولا سوقيـــاً ولا ممتازاً مهذباً . وسنسمي هذه الصفات باسم و الأمور التي لا يمكن تحقيقها ي وينبغي الاحتراز من الخلط بينها وبأن ﴿ الأمورِ المتخيَّلَةِ ﴿ . اذَ الأَمْرِ يتعلقُ بموجودات حقيقية تمامًا ، لكّن أولئك الذين تعطى لهم حقًّا وفعلاً " هذه الصفات ليسوا هذه الصفات ، وأنا الذي هو هي ، لا أستطيـــع تحقيقها : فلو قيل لي انني سوقي" ، مثلاً ، فإني أدركت مراراً بالعيان على الآخرين طبيعة السوقية ، وهكذا أستطيع أن اطبق كلمة ، سوقي، على شخصي . لكني لا أستطيع ربط معنى هذه الكلمة بشخصي . وثم في هذا إشارة الى رابطة ينبغي وصفها (لكنهـــا لا يمكن ان تتم إلا بالاستبطان والتذويت ١ السوقية ، او بموضعة ٢ الشخص ، وهاتان عمليتان تجرَّان الامهيار المباشر للواقع المعتمر). وهكــــذا نحن محاطون « بالأمور نحس مها بشدة كغيابات مثيرة . فن لم يشعر بخيبة أمل عميقة الأنسه لم يستطع ، بعد نفي طويل، أن يتحقق عند عودته أنه ۽ في باريس ۽ ؟ إن الأشياء هناك ، وتتبدى بشكل أليف ، لكني أنا لست إلا غياباً ، وإلا العـــدم الخالص للضروري كي يكون هناك باريس . فأصدقـــاثي وأقاربسي يقدَّمون إليَّ صورة أرضٌ موعودة حن يقولون لي: ﴿وَأَخِيرًا ۗ هأنت ذا ، لقد رجعت ، وصرت في باريس ! ، لكن مدخل هذه الأرض الموعودة محرّم عليٌّ . وإذا كانت غالبية الناس تستحق ان تلام لأبهم و يكيلون بمكيالين ويزنون بميزانين ، نبعاً لكون الأمر يتعلق بالآخرين أو بأنفسهم ، فإن كان عندهم ميل للجواب ، حين يشعرون انهم مرتكبون لغلطة لاموا الغير بالأمس عليها ، قاثلين : « هذه مسألة

⁽١) و جعل الثبيء ذاتاً » .

⁽٢) « نجعل الثيء موضوعاً » .

أخرى ۽ ، فذلك لأن و هذه مسألة أخرى ۽ بالفعل . فإن أحد الفعلن موضوع معطى للتقدير الأخلاقي ، والآخر علو خالص محمل تبريره في وجوده نفسه ، ما دام وجوده اختيساراً . ونستطيع إقناع مرتكبه ، مقارنة بين النتائج ، إقناعه بأن الفعلين لحسيا نفس المظهر العارجي ، لكن إرادته الحيرة مهما بلغت قانها لن تمكنه من تحقيق هذه الحوية ، ومن هنا شطر كبير " من اضطرابات الشعور الاخلاقي ، وخصوصاً اليأس من عدم إمكان احتقار المرء لنفسه حقاً ، وعدم تحقيق نفسه كمذب، من عدم إمكان احتقار المرء لنفسه حقاً ، وعدم تحقيق نفسه كمذب، انا والشعور باستمرار بتفاوت بين المعاني المعبر عنها : و انا مذنب ، انا أخوان أخطأت ۽ ، الخ ، والادراك الفعلي للموقف . وبالجملة ، كل ألوان قلق و تأنيب الفحمر » ، أغني شعور سوء النية الذي مثله الأعلى هو ان مكم على نفسه ، اي ان يتخذ عن نفسه وجهة نظر الغبر .

لَكُنَ اذَا كَانَت بِعضَى الْأَنُواعِ الْحَاصَةِ مِن اللاَمْتَحَقَقَاتَ تُدَهشُ أَكْثُر مِن غيرِها ، وإذَا كانت موضوع أوصاف نفسانية ، فإنها ينبغي الا تعمينا عن حقيقة ان اللامتحققات لا نهاية لعددها ، لأنها تمثل الوجسة الآخر من الموقف .

ومع ذلك ، فان هذه اللامتحققات لا تستحضر لنا فقط كلامتحققات: فلكي يكون لها طابع اللامتحققات ، ينبغي ان تنكشف على ضوء مشروع ما يهدف الى تحقيقها . وهذا ما لاحظناه منذ قليل ، حين بينا ما هو تذاته معتنا وجوده للغير في وبواسطة نفس الفعل الذي يتعرف (أو يقر " ب) وجود الغير . فبالتضايف مع ها المشروع الاحتناقي assomptif ، تنكشف اللامتحققات بوصفها « ما يطلب تحقيقه ي . فأولا الاعتناق assomption يتم في منظور مشروعي الأساسي : فلا أقتصر على ان أتلقى سلبياً معنى « القبح » و «العاهة» و «العاهم»

⁽١) أو لأي اختيار آخر لغاياتي .

الخ ، بل على العكس لا أستطيع إدراك هذه الحصائص ــ بصفة معان _ــ إلا على ضوء غاياتي الحاصة . وهذا ما يعبِّر عنه ــ لكن بقلب الحدود تماماً ــ حين يقال إن واقعية الوجود لجنس ما عكن ان تعين رد فعل من الكبرياء) او عقدة ادنوية (مركب نقص). والواقع ان الجنس والعاهة ، والقبح لا يمكن ان تظهر إلا ضمن حدود اختياري للأدنوية (للنقص) أو للكبرياء \ (او التفاخر) ، وبعبارة أخرى انها لا يمكن ان تظهر إلا مع معنى تهبه حريثي ، وهذا يعني ، مرة أخرى ، انها بالنسبة الى الغير ، لكنها لا يمكن ان تكون ، بالنسبة إليٌّ ، الا إذا اخترتها . وقانون حريتي ، الذي يعمل على كوني لا أستطيع ان اكون دون ان اختار نفسي ، ينطبق ها هنا : إني لا أختار ان أكون للغير مَّن أنا ، لكني لا أستطيع ان أحاول ان اكون بالنسبة الى نفسي مَّن أنا بالنسبة الى الغير إلا باختياري لنفسي كها أبدو للغير ، أي باعتناق نحتار . ان اليهودي ليس أولاً مهودياً ليكون معرَّة او مفخرة بعد ذلك، لكن افتخاره بأنه يهودي ، او معريَّته من ان يكون يهودياً ، او استواء الأمر لديه هو الذي سيكشف له عن وجوده – يهودياً ، وهذا الوجود – يهودياً ليس شيئاً خارج الطريقة الحرّة لاعتباره . لكن ، على الرغم من كونى يتوافر لدي ما لا نهاية له من الطرق لاعتناق وجودي ^ للغير ، فاني لا أستطيع ألا أعتنقه : وهنا نجد ذلك الإبسال condamnation للحرية الذي حددناه فها سبق بأنه وقائعية ، ولا أستطيع ان أمتنع تماماً بالنسبة الى مَن * أنا (بالنسبة الى الغير) لأن الرفض ليس هو الامتناع، بل هو أخذ واعتناق أيضاً _ ولا الْحَضوع له سلبياً ﴿ وهذا هو نفس الأمر ، عمني ما) ، وفي الغضب ، والكراهية ، والكبرياء ، والعار، والرفض المتضايق او المطالبة المسرورة لا بد ان اختار ان أكون مَن ُ أنا. وهكذا ، فإن اللامتحققات تنكشف لما هو " لذاته بوصفها و لا

⁽١) او لأي اختيار آخر لغاياتي .

متحققات ينبغي (أو يطلب) تحقيقها ، . ولكنها بهذا لا تفقد طابعها كحدود ، بل بالعكس هي تتبدى لما هو - لذاته كحدود موضوعية خارجية ُ يطلب استبطافها . فلها إذن طابع إلزامي واضح . ولا يتعلق الأمر بأداة تنكشف كشيء « للاستعال » في الحركة الخاصة بالمشروع الحر" الذي هو أنا . لكن ها هنا يظهر اللامتحقق في نفس الوقت كحد معطى قبلياً لموقفي (لأنني هنا كذلك بالنسبة الى الآخر) ، وتبعاً للذلك كموجود ، دونَ ان ينتظر ان أعطيه الوجود ، وفي نفس الوقت بوصفه لا يستطيع ان يوجد إلا في وبواسطة المشروع الحر الذي به اعتنقه – والاعتناق مساور للتنظيم التركيبي لكل السلوكات التي تهـــدف الى ان تحقق ما لا يتحقق ، من أجلي . وفي نفس الوقت ، من حيث انسه يتبدى بصفة مسا لا يتحقق ، فإنسه يتجلى وراء كل المحاولات التي أستطيع فعلها لتحقيقه . إن القبلي a priori الذي يتطلب التزامي مسن أجل ان يكون ، وهو في نفس الوقت لا يتوقف إلا على هذا الالتزام ويضع نفسه منذ البداية وراءكل محاولة لتحقيقه، ماذا عسى ان يكون اللهم إلا أمراً ؟ انه ينبغي ان يستبطن ، أي ان يأتي من الحارج ، جاهزاً ، لكن الترتيب ، مهما يكن ، يعرَّف دائماً بأنه خارجيمة مستردة في استبطان . ولكي يكون الترتيب ترتيباً ـ وليس مجرد نفسَ صوتي او معطى واقعى رُيحَاول تجنبه ـ فلا بد ان أسترده مع حربتي ، وان أصنع منه تركيباً لمشروعاتي الحرة . لكن حيى يكون ترتيبًا لا حركة حرة الى غاياتي الحاصة ، فلا بد ان يحتفظ في حضن اختياري الحر" بطابع الخارجية . والخارجية هي التي تظل خارجية ، حتى في وبواسطة محاولة ما هو [—] لذاته ليستبطنها . وهذا هو تعريف ما لا يتحقق والمطلوب تحقیقه ، ولهذا یتبد"ی کأمر . لکن یمکن ان نذهب الی أبعد من هذا في وصف هذا اللامتحقق : إنه ، في الواقع ، حدَّي اللا . لكن لأنه حدَّي الله ، فإنه لا يمكن ان يوجد كحدُّ لموجود معطى ، بل كحدُّ

لحريتي أنا . ومعنى هذا ان حريتي ، وهي تختار محرية ، تختار لنفسها حدودها ، أو إذا شئنا قلنا إن الاختيار الحرّ لغاياتي ، أي لما أنا هو وهنا أيضاً الاختيار اختيار " للتناهي كما أشرنا الى هذا من قبل ، لكن بدلاً من ان يكون التناهي المختار تناهياً باطناً ، أعني تحديداً للحريـــة بذاتها ، فإن التناهي المتخذ من جانب استثناف (استعادة) اللامتحققات هو تناه خارجي ، إني أختار ان يكون لي وجود على مبعدة ، محدًّ كل اختياراتي ويكو ّن وجهها الآخر ، أعني أني أختار ان يكون والمحاولة بكل الطرق ــ كما رأينا في القسم السابق من هذا الكتاب ــ تؤسس في الاستعادة الحرة كحدود للحدود المراد استبطائهـــا . وهكذا تسرُّد الحرية لحسامها وُتدخل في الموقف الحدود غير القابلة للتحقيق ، وذلك بأن تختار ان تكون حرية محدودة بواسطة حرية الغبر . وتبعـــــاً لذلك ، فإن الحدود الحارجية للموقف تصبر موقفًا " حَدّيًّا ، أعنى تندرج في الموقف من الداخل ، مع الصفة « لا متحقق » بوصفهــــا ه لا متحققات للتحقيق ، كوجسه آخر (ظهر) مختار وهراب لاختياري ، وتصبح معنى لمجهوداتي اليائسة كي أكون ، وان كانت تقوم قبلياً وراء هذه المجهودات ، مشــل الموت ـــ وهو نمط آخر من اللامتحققات ، لا ننظر فيه الآن ــ يصير موقفاً حدّياً بشرط ان يؤخذ على انه حادث من احداث الحياة ، وان كان يشبر الى عالم لا يتحقق فيه حضوري وحياتي بعدُ ، أعني الى ما وراء الحياة . وكون ان ها هنا ما وراء للحياة ، من حيث انه لا يتخذ معناه إلا بواسطة وفي حياتي ومع ذلك يظل بالنسبة إليَّ أمراً غير متحقق ، وكون ان ثمَّ حريسة وراء حريتي ، وموقفاً وراء موقفي ، من أجله مـــا أحياه كموقف

يُعطى كشكل موضوعي في وسط العالم : هذان نمطان للموقف الجدّي عليهـما سياء المفارقة في حدّ حريثي من كل ناحيـــة ، وفي كونهـما لا معنى لها غير ذلك الذي تهيهما اياهما حريتي . فبالنسبة الى الطبقة ، والجنس ، والجسم ، والغير ، والوظيفة ، الخ يوجد و وجود – حر – من أجل ... ، . وبواسطته ما هو 🖰 لذاتـــه يلقي بنفسه الى أحــــد ممكناته ، الذي هو دائماً ممكنه النهائي : لأن الإمكان المعتبر هو إمكان ان يرى ذاته ، اي ان يكون غير ذاته ليرى نفسه في الحارج . وفي كلتا الحالتين يوجد إسقاط للذات نحو و نهاثي ، إذا ما استبطن بهذا ، فإنه يصير معنى إيضاعياً خارج متناول المكنات المرتبة . فيمكن المرء ان و يكون - ليكون - فرنسياً ، ، وان يكون - ليكون - عاملاً ، ، وابن الملك يمكن ، ان يكون - ليحكم ، . فإنَّا هنا بإزاء حـــدود وأحوال سالبة لوجودنا ، علينا ان نتخذها ؛ بالمعنى ، مشـــلاً ، الذي به اليهودي المتعصب يعتنق جنسه ، أي يعتنق عينياً ونهائيـــاً الاستلاب المستمر لوجوده ، وكذلك العامل الثوري ، بمشروعه الثوري نفسه يعتنق و وجوداً - ليكون - عاملاً ، . ومكن ان نلاحظ – كما لاحسظ هيدجر ــ وإن كان اللفظان . حق ، authentique ، ولا حق ، inauthentique اللذان يستخلمها مشكوكاً فيها وغير مخلصين بسبب مضمونهما الأخلاقي الضمني ـ نقول إننا نستطيع ان نلاحظ ان موقف الرفض والهروب الذي يظلُّ ممكناً دائماً هو ، على الرغم منه ، اعتناق حرَّ لما مهرب منه . وهكــــذا البورجوازي يصيَّر نفسه بورجوازيّاً بأن وجود طبقات وان محقق ۽ وجوده 🕆 في 🦳 الطبقة ۽ بواسطة نشاطـــه الثوري . لكن هذه الحدود الخارجية للحرية ، لأنها خارجية ولا تستبطن إلا بوصفها لا متحققات ، لن تكون أبدًا عقبة حقيقية في سبيل الحرية ، ولا حديًّا مُعانى . إن الحرية شاملة لا متناهية ، وليس معى هذا انسه

لا حدود لها ، بل معناه ائها لا تعثّر عليها أبداً. والحدود الوحيدة التي تصطدم بها الحرية في كل لحظة ، هي تلك التي تفرضها على نفسها والتي تحدثنا عنها عناسبة الماضي والمحيط والتكنيكات .

ہ) الموت

بعد ان بدا الموت انه الأمر اللاإنساني من الطراز الأول لأنسه كان ما هو في الجانب الآخر من ﴿ السُّورِ ﴾ ، فطن فجأة الى النظر اليه من وجهة نظر أخرى مختلفة تماماً ، أي كحادث من أحداث الحيساة الإنسانية . وهذا التغير في النظر بمكن تفسيره بسهولة : ان الموت حدًا terme ، وكل حد" (سواء أكان نهائياً أو مبدئياً ، في النهاية أو في البداية) هو يانوس ذو الوجهن : سواء نظرنا اليه كلاصق بعسدم الوجود الذي محدُّ العملية المعتبرة ، أو بالعكس ، نكتشفه لاصقاً بالسلسلة التي يُتمَّها ، مُكوِّنًا معناها . وهكذا فإن الانسجام النهائي للحن ينظر منَّ جانب بأكمله الى الصمت ، أعني الى عدم الصوت الذي يُصحب اللحن، وهو عمني من المعاني مؤلف من الصمت لأن الصمت الذي يتلو ، هو حاضر " فعلا " في انسجام الحتام بوصفه معناه . ومن ناحية أخرى ، يلاصق هذا الملاء من الوجود الذي هو اللحن المعتبر: وبدونه فإن هذا اللحن يبقى في الهواء ، وهذه الحدرة الختامية تعود القهقرى من نغمة الى نغمة كي "بهب كل واحد منها طابع عدم البّام. والموت كان يُعدُّ دائماً ... عن خطأ او عن صواب ، وهذا ما لا نستطيع بعد ً ان نحدده ــ انه الحد النهائي للحياة الإنسانية . وبهذه المثابة ، فقد كان من الطبيعي ان فلسفة مشغولة خصوصاً بتحديد الموقف الإنساني بالنسبة الى اللاإنساني المطلق المحيط به، كانت تعد الموت باباً مفتوحاً على عدم الآنية ، وأن هذا العدم كان التوقف المطلق للوجود ، أو الوجود الماهوي على شكل غير - إنساني .

وهكذا ، نستطيع ان نقول انه كان يوجد ــ بالتضايف مع النظريات الواقعية الكبرى ــ تصور واتعي للموت ، بالقدر الذي به يظهر الموت كاتصال مباشر مع اللاإنساني وبهذا كان يفات من الإنسان ، من حيث انه مشكلًه مع المطلق اللاإنساني . ولم يكن من المكن ، طبعاً ، ان تصوراً مثالياً وإنسانياً للواقع يسمح ان بجد الإنسانُ ما هو لا [نساني، حتى لو كان حداً له . وكان يكفي حينئذ ان يضع المرء نفسه في وجهة نظر هذا الحد من أجل إيضاح الإنسان بنور لا - إنساني ١ . والمحاولة المثالية لانسر داد الموت لم تكن في الأصل من شأن الفلاسفة ، بل من شأن الشعراء مثل رلكه أو القصصيين مثل مالرو . وكان يكفى ان ُيعد الموت حسد الشائياً ينتمي الى السلسلة . فإذا استردت السلسلة هكذا وحد الوصول ، ، بسبب الغاية التي تحددت بباطنيتها ، فإن الموت كنهاية للحياة يستبطن ويتأنس ٢ ، والإنسان لا عكن ان يلقى بعد ُ غير ما هو إنساني ، وليس ثم جانب آخو للحياة ، والموت ظاهرة إنسانية ، انه الظاهرة الأخبرة في الحياة ، ولا يزال من الحياة . ومهذا الاعتبار ، يؤثر في الحياة كلها في اتجاه مضاد للتيار ، ان الحياة تتحدد بالحياة ، وتصبر مثل عالم اينشتين « متناهية الكنها غـــ معدودة ، ، والموت يصبر معنى الحياة كما ان الانسجام الحتامي هو معنى اللحن ، وليس في هذا أمر عجيب : الموت حد في السلسلة المعتبرة ، وكما هو معروف ، فإن كل حد في سلسلة هو دائمـــاً حاضر في كل حدود السلسلة . لكن الموت ، مُسترداً هكذا ، لا يظل فقط إنسانياً ، بل يصير ايضاً لي (ملكى) : فهو باستبطانه يتفرُّد ، وهو ليس بعـــدُ المجهول الكبر الذي بحدً ما هو انساني ، بل هو ظاهرة حياتي الشخصية

 ⁽١) واجع مثلا الأفلاطونية الواقعية عند اتشارلز مورجن في قصته « اسبار كنبروك » .

⁽٢) ، يصبح إنسانيا ، .

التي تجعل من هذه الحياة حياة وحيدة، أعني حياة لا تُستأنف، ولا يستعيد فيها الإنسان ضربته . ومهذا أصبح مسئولاً عن موتي أنا كما أنا مسئول عن حياتي ، لا عن الظاهرة التجربية الممكنة لوفاتي ، بـل عن طابع التناهي الذي بجعل حياتي ، مثل موتي ، هي حياتي انا . ومهذا المهن كاول رلكه أن يبين ان نهاية كل انسان تشبه حياته ، لأن كل الحياة الفردية كانت إعداداً لهذه النهاية ، ومهذا المعنى يبين مالرو في والغزاة أن الحضارة الأوروبية ، بإعطائها لبعض الآسيوين معنى موتهم ، تنفث فيهم فحاة هذه الحقيقة اليائسة المسكرة وهي ان و العمر واحسد ، والحياة فريدة) . وقد قييض لهيدجر ان يعطي شكلاً فلسفياً لهذا التأنيس الموت : فإذا كانت الآنية لا تعاني شيئاً : لأنها مشروع وتوقع ، فينبغي ان تكون توقعاً ومشروعاً لموتها بوصفها امكانية علم بالآنية ، ووجود الآنية يتحدد بأنه « وجود الموت » . ومن حيث ان الآنية تفصل في أمر مشروعها إلى الموت ، فإنها تحقق الحرية .. اللهوت وتؤلف نفسها كشمول بواسطة الاختيار الحر التناهي .

ومثل هذه النظرية ، كما يبدو لأول وهلة ، لا يمكن الا ان تستهوينا: فهي باستبطانها للموت ، تخدم مقاصدنا الخاصة ، وهذا الحد الظاهري لحريتنا ، وهو يستبطن ، تسترده الحرية . لكن لا يُستر هذه الآراء ، ولا نصيبها من الحق الذي لا مراء فيه ينبغي ان يضللنا . وعلينا ان نضص المسألة من جديد من أولها .

من المحقق ان الآنية ، التي جا العالمية تأتي إلى الواقع ، لا يمكن ان تلقى اللاإنساني ، وتصور اللاإنساني هو نفسه تصور للانسان. فينبغي إذن التحلي عن كل أمل ، حتى لو كان الموت في ذاتـــه انتقالاً إلى

 [«] جعله انسانیاً » .

مطلق لاإنساني ، امل في اعتبار الموت كُوّة نطل منها على هذا المطلق. إن الموت لا يكشف لنا عن شيء إلا وهو يتعلق بنا ، ومن وجهة نظر إنسانية ، فهل معنى هذا انه ينتمي قبلياً الى الآنية ؟

وما ينبغي ملاحظته أولاً هو الطابع اللامعقول للموت . وبهذا المعنى، فإن كل محاولة للنظر اليه كانسجام ختامي عنسد بهاية لحن ، ينبغي استبعادها بشد"ة ونبذها . وكثيراً مــا قيل إننا في موقف محكوم عليه بالاعدام ، وسط محكوم عليهم بالاعدام ، مجهل يسوم التنفيذ ، لكنه يرى زملاءه في السجن ُينفذ فيهم الإعدام كل يوم. وهذا ليس صحيحاً بالدقة : بل ينبغي بالأحرى أن أقارن نفسي بمحكوم عليهم بالإعدام وهو يستعد بشجاعة للعذاب الأخـــــــر ، ويبذل قصارى جهده حتى يكون مشرَّفًا بهي الطلعة عـــلى المشنقة ، وفي تلك الأثناء بموت بوباء الحمي الأسبانية . وهذا ما فهمته الحكمة المسيحية فأوصت بالاستعداد الموت وكأنه يمكن أن يأتي في اية لحظة . وهكذا نأمل في استعادته بتحويله الى و موت منتظر ۽ . فإذا صار معنى حياتنا هو انتظار الموت ، فهذا الإيجابي في والتصميم، entschlossenheit عند هيدجر. لكن مع الأسف هذه نصائح أسهل في الإسداء منها في الاتباع، لا بسبب ضعف طبيعي في الآنية، أو بسبب مشروع أصلي لعدم الصدق، بل بسبب الموت نفسه. ذلك ان من الممكن للمرء ان ينتظر موتاً معينا ، لا الموت . والحيلة الخفيفة التي قام بها هيدجر من السهل هتك قناعها : إنه يبدأ بتقرير موت كل واحدمنا ، مشيراً إلى أنه موت شخص ، موت فرد ؛ و ٩ أنه الشيء الوحيد الذي لا يمكن ان ينوب غيري عني فيه ، ؛ وبعد هذا يستخدم هذه الفردانية المنقطعة النظير التي يعزوها إلى الموت ابتداءً من و الآنية، Dasein من أجل تفريد الّا نية نفسها : فالآنية ، بقلفها بنفسها محرية"

نحو امكانيتها النهائية تصل إلى الوجود الصادق وتنتزع نفسها من الابتذال اليومي للوصول إلى التفرد الحاص بالشخص والذي لا بمكن ان محل محله فيه أحد . لكن في هذا دوراً : إذ كيف عكن إثبات أن للموت هذه الفردية وأن له القدرة على منحها . صحيح أنه إذا كان الموت يوصف بأنه موتي أنا ، فـــإني أستطيع انتظاره : إنه إمكانية محدّدة متميزة . لكن هل الموت الذي يصيبني هو موتي اللا ؟ أولاً من المجاني ' تماماً أن يقال و إن الموت هو الشيء الوحيد الذي لا يمكن ان ينوب غبري عنى فيه ۽ أو في هذا بالأحرى سوء نية واضح في البرهنة : لأنه إذا عُدُّ الموت إمكانية نهائية وذاتية ، وحادثًا لا يعني غير ما هو ۖ لذاته، فمن الواضح أنه لا بمكن أحداً أن ينوب عني في الموت . لكن ينتج هذه ... وهي وجهة نظر الكوجيتو ... سواء تعلقت بوجــود صادق أو غير صادق ، فإنها لا يمكن ان تقدر ح من أحد غيري . إذ لا يمكن أن ينوب عني أحد في الحب ، إذا فهمنا من هنا أن يُقسم بأقسام هي أقسامي انا ، وأن يستشعر الانفعالات (مها تكن تسافهة) التي هي انفعالاتي افا . وياء المتكلم هنا mes لا تتعلق ابدآ بشخصية ُظفر سِـــا من الابتذال اليومي (مما يمكن هيدجر من ان يردُّ علينا قَائلاً انه من الضرورة أن أكون (حراً الموت ؛ حتى ممكن حبًّا أستشعره ان يكون حبي أنا ، لا حب ۽ الناس ۽ في) بل فقط الهوهوية التي يقر مِها هيدجر لكل آنية _ سواء وجدت على النحو الصادق أو غير الصادق_ حين يقرر أن « الآنية هي آنيتي » . وهكذا من وجهة النظر هذه ، فإن أتفه أنواع الحب ، هو مثل الموت لا يمكن استبداله والإنابة فيه وهو وحيد مفرد : إذ لا مكن أحداً أن يحب نيابة عني . لكن إذا

⁽١) و أي بنير اساس ٥ .

نظر ، على العكس ، إلى أفعالي في العالم ، من وجهة نظر وظائفها ، وفعَّاليتها ونتاتجها ، فمن المؤكد ان الغير عكن ان يفعل دائماً ما أنا أفعل : فإن كان الأمر يتعلق مجعل هذه المرأة سعيدة ، وصون حياتها أو حريتها ، وإعطائها الوسائل لتظفر بنجائها ، أو فقط بتكوين بيت معها ، و و وجعلها تنجب أطفالاً ، ، ان كان هذا هو ما يسمى بالحب ، فإنه من الممكن ان يحب انسان آخر مكاني وبدلاً عني ، بل ان ينوب عني في الحب : وهذا نفسه هو معنى هذه التضمحيات ، التي تروى آلاف المرات في القصص العاطفية التي تكشف لنـــا عن البطل العاشق ، وهو يرجو السعادة للمرأة التي يحبها ويختفي امسام منافسه ، لأن هذا و سيكون أقدر منه على حبها ». وهنا المنافس مكلف صراحة بأن يحب بالنيابة عن ، لأن المحب محدد بأنه ، الإسعاد بالحب السذي محمل لها ۽ . وسيكون الأمر هكذا في كل سلوكاتي . اللهم الا ان موتى سيدخل ايضاً في هـــذا الباب : لأنه إذا كان الموت هو الموت هو لإعطاء القدوة ، وللاستشهاد ، وللوطن ، الخ فإن أي إنسان آخر يمكن ان يموت بالنيابة عني _ كما في الأغنية التي تتحدث عن سحب القرعة على من أيؤكل . وبالجملة ، لا توجد فضيلة ،شخّصة خاصة بموتى أنا . بل بالعكس هو لا يصبر موتي الا اذا وضعت نفسي في منظور الذاتية ؛ فذاتيتي ، محددة بالكوجيتو السابق على التأملي ، هي التي تجعل من موتي أمراً ذاتياً لا يمكن الاستنابة فيه ، لا الموت الذي يعطى الهوهوية اللامنتابة الى ما هو - لذاته الحاص بسي . وفي هــــذه الحالة لا يمكن الموت ان يتميز لأنه موت بوصفي موتي انا ، وتبعـــــاً لذلك فان تركيبه الجوهري كموت لا يكفي لأن بجعل منه ذلك الحادث المشخّص المفوت الذي عكن انتظاره .

وفضلاً عن ذلك ، فان الموت لا يمكن ان ينتظر ، ان لم يحسد دُّه بكل دقة بأنه الحكم علي ً بالإعدام (التنفيذ الذي سيتم بعد ثمانية أيام ،

نتيجة مرضي التي أعلم انها ستكون قريبة وقاسية ، الخ) لأنه ليست شيئاً آخر غير انكشاف لامعقولية كل انتظار ، حتى لو كان لامعقولية انتظاره . وأُولاً ينبغي ان نميّز بعناية بين معنين للفعل «ينتظر » الذي خلط فيه حتى الآن : فـــإن توقع الموت s'attendre ليس انتظاره son attente . ولا نستطيع ان ننتظر الا الحادث المعلوم الذي تكون عمليات معلومة بسبيل تحقيقه . إذ يمكن ان انتظر وصول القطار القادم من شارتر لأنني أعلم أنه غادر محطّة شارتر ، وأن دورة لعجلاته تقرّبه من محطة باريس . صحيح ان من الممكن ان يتأخر ، وقد تحدث له حادثة : لكن يبقى حقاً مع ذلك ان العملية نفسها ، التي بها سيتحقق الدخول في المحطة ، هي و جارية ، والظواهر التي يمكن ان تؤخر او تلغى هذا الدخول في المحطة ، تدل فقط هنا على انَّ العملية ليست الا نظامًا مغلقاً نسبياً ، ومعزولاً نسبياً ، وأنها في الواقع مغمورة في عالم ذي ۽ ترکيب خيطي ۽ کيا يقول مايرسون . وهکڏا استطيع ان اقول انبي انتظر بطرس وأني ﴿ أَتُوقِعِ انْ يَكُونُ فِي قطاره تَأْخِيرٌ ﴾ . لكن امكانية موتي تعني فقط انني بيولوجياً لست غير نظام مغلق نسبياً ، منعزل نسبياً ، وهي تدل فقط على انبًاء جسمي الى مجموع الموجودات. وهي من نوع التأخير المحتمل للقطارات ، لا من نوع وصول بطرس. وهي من جانب المانع غير المتوقع ، الذي ينبغي دائماً ان يحسب حسابه، بالمحافظة على طابعه الحاص كشيء غير متوقع ، لكن لا يمكن انتظاره، لأنه يضيع بنفسه في اللامتعيَّن . ولو أقررنا بأن العوامل شرط بعضها لبعض بالَّدَقة ، وهو امر لم يبرهن عليه ويقتضي اذن اختياراً ميتافيزيقياً، فإن عددها لامتناه ، وتضمناتها لامتناهية بشكل غير متناه ؛ ومجموعها لا يؤلف نظاماً ، على الأقل من وجهة النظر المعتبرة ، والأثر المعتبر ــ وهـــو موتي ــ لا يمكن توقعه في اي تاريخ وبالتالي لا يمكن ان ينتظر . وربما ، بينها أنا أكتب لهدوء في هذه الغرفة ، حالة الكون هي

عيث يقترب الموت اقتراباً شديداً ، وربما ، على العكس ، يكون قد أبتعد ابتعاداً شديداً أيضاً . فإذا كنت مثلاً انتظر امراً بالتعبثة ، فإنى أستطيع أن أحسب أن موتي قريب ، بمعنى ان فرص الموت القريب قد ازدادت جداً ، لكن قد عدث ايضاً أنه في نفس الوقت ينعقد مؤتمر دولي سرّي وقد وجد الوسيلة لإطالة أمر السلام . ولهذا لا استطيع ان أقول إن الدقيقة التي تمر " تقربني من الموت . ومن الحق انها تقربني منه إذا رأيت بصورة إجالية جداً ان حياتي محدودة . لكن في داخل هذه الحلىود ، وهي مرنة جداً (فقد أموت بعد بلوغ المائسة او في سن السابعة والثلاثين ، أو غداً) ، لا استطيع ان أُعرف هل هذه الدقيقة تقربني او تبعدني عن هذا الحد . ذلك أن ثم فارقاً هاثلاً من حيث الكيفُّ بِينَ الموتُّ عند نهاية الشيخوخة أو الموت المفاجيء الذي يقضي علينا في نضوج السن ، وبن الموت في سن الشباب. فانتظار الأول هو قبول ان الحياة مغامرة محدودة ، وطريقة من عدة طرق لاختيار التناهي واختيار غاياتنا على أساس التناهي . أما انتظار الثاني فسيكون بمثابة انتظار أن تكون حياتي مغامرة ناقصة (فوأت عليها) . ولو لم يوجد غـــر ميتات شيخوخة (أو بواسطة حــــكم بالاعدام مريح) ففي وسعي أن التظر موتى . لكن خاصية الموت هي انه عكن ان يفاجيء في أية لحظة قبل الأجلُّ أولئك الذين ينتظرونه في هذا التاريخ او ذاك . واذا كان موت الشيخوخة يمكن ان يختلط مع تناهي اختيارنا ، وتبعاً لذلك يعاش كانسجام خاتمة حياتنا (نكُلَّف بعَّمل ، ونُعطى وقتاً او مهلة لانجازه) فإن الموت المفاجيء ، على العكس ، هــو محيث لا يمكن ان ينتظر ويتوقّع ، لأنه غير معيّن ، ولا يمكن انتظاره في تاريخ معن ، محسب تعريفه : إنه يتضمن امكانية ان نموت مفاجاة عبل التاريخ المنتظر ، وتبعاً لذلك فإن انتظارنا بوصفه انتظاراً يكون خداعاً ، او نعيش بعد هذا التاريخ ، ولما لم نكن غير هذا الانتظار ، فاننا نعيش بعد ُأنفسنا.

ولما كان الموت المباغت لا يختلف من حيث الكيف عن الموت الآخر الا من حيث اننا نحيا الواحد او الآخر ، ولما كانا ، بيولوجياً ، أعنى من وجهة نظر الكون ، لا مختلفان ابداً من حيث اسبابهما والعوامل الفعالة في حدوثهما ، فإن عدم تعيّن الواحد يرتد في الواقع على الآخر، ومعنى هذا انه لا ممكن ان ننتظر موت الشيخوخة الا عن عمى أو سوء نية . ولدينا في الواقع كل فرص الموت قبل ان نكون قـــد انجزنا مهمتنا ، أو بالعكس ، أن تعيش بعدها . فثم اذن عدد ضئيل جداً من الفرص ليكون موتنا ، مثل موت سوفقليس ، عسلي طريقة انسجام الخاتمة في اللحن الموسيقي . لكن إذا كانت الفرصة هي وحـــدها التي تفصل في أمر موتنا ، وإذن في أمر حياتنا ، فإن الموت اللَّذي يشبه أكثر ما يشبه ختام لحن لا يمكن ان ينتظر لهذا الاعتبار ؛ والصدفة ، بفصلها في الأمر ، تسلب منه كل صفة أن يكون خاتمة منسجمة . وختام لحن ، من اجل ان يهب اللحن معناه ، لا بــد أن يصدر عن اللحن نفسه . فوت مثل موت سوفقليس سيشبه إذن انسجام خاتمة ، لكنه لن يكون كلمة ، لكنه لن يكون أبداً كلمة . وهكذا فإن هذا الظهور المستمر للصدفة في داخل مشروعاتي لا يمكن أن يدرك كأنه إمكانيتي ، بـــل بالعكس ، كإعدام لكل إمكانياتي ، وهو إعـــدام لا يكو ّن بنفسه حضوراً في العالم ، بل هو إعدام ممكن دائماً لإمكانياتي ، خارج " عن إمكانياتي .

وهذا أمر مكن التعبير عنه بطريقة مختلفة بعض الشيء ، مبتدئين من اعتبار المعاني . إن الآنية ذات معنى ودلالة ، كا رأينا . ومعنى هذا أنها تعلن عن نفسها بواسطة ما هي ليست إياه ، أو اذا شئنا ، ان عليها أن تأتي الى ذاتها . فاذا كانت دائماً منخرطة في مستقبلها ،

فإن هذا يسوقنا الى القول بأنها تنتظر توكيداً لهذا المستقبل. والمستقبل، من حيث هو آت ، هو تخطيط سابق لحاضر سيكون ، والمرء يضع نفسه بنن يدي هسَّذا الحاضر الذي وحده ، بَصَفة حاضر ، ينبغي أن يقدر على تأييد أو تفنيد المعنى المخطط مقدماً الذي هو انا . ولما كان هذا الحاضر سيكون هو نفسه استعادة حرة للماضي عسلي ضوء مستقبل جديد ، فإننا لن نستطيع تحديده ، بـل فقط القاءه (اقتراحه) وانتظاره . ومعنى سلوكي الحالي هو التوبيخ الذي أريد أن أوجهه الى يتحول الى لجلجات متضايقة وخجلي وهل معنى سلوكي الحالي لن يتحول الى الماضى ؟ ان الحرية تحدُّ الحرية ، والماضي يستمد معناه من الحاضر. وهكذا ، كما بيَّنا ، تُفسِّر هذه المفارقة وهي ان سلوكنا الحالي شفاف لنا تماماً (الكوجيتو السابق على التأمل) وفي نفس الوقت محجوب عنا تماماً بقرار حرَّ ينبغي ان ننتظره : والمراهق شاعر تماماً بالمعنى الصوفي لسلوكه ، وفي نفس الوقت بجب عليه ان يعتمد على كل مستقبله ليقر ّر هل هو بسبيل « ان بمر بأزمة بلوغ » او ينخرط تماماً في طريق التعبُّد والتدين . وهكذا فإن حريتنا اللاحقة ، من حيث أنها ليست امكانيتنا الحالبة، وانما أساس الإمكانيات التي لسنا نحن اياها بعدُ ، تكوَّن نوعاً من العَتمة في تمام الشفوف ، وشيئاً مثل مــا سماه باريس Barrès باسم « السر" في النور الكامل » . ومن هنا جاءت هذه الضرورة علينا وهي ان ننتظر أنفسنا . وحياتنا ليست الا انتظاراً طويلاً : انتظاراً لتحقيق غاياتنا ، أولاً" (الخوض في مغامرة هو انتظار المخرج منها) ، وانتظار انفسنا خصوصاً (حتى لو تحققت هذه المغامرة ، وحتى لو استطعت ان أجعل نفسي محبوباً ، وأن أحصل على هذا التشريف او هذه المنحة ، اذ يبقى ان نحدًد مكان هذه المغامرة نفسها في حياتي ومعناها وقيمتها). وهذا لا ينشأ عن نقص عرضي في و الطبيعة ، الانسانية ، وعن عصبية تمنعنا من ان نقصر أنفسنا على الحاضر ويمكن ان تصحَّح بالتمرين ، بل عن طبيعة ما هو " لذاته نفسه ، الذي و هو موجود ، بالقدر الذي به يتزمّن . ومهذا ينبغي ان تُعدَّ حياتنا مؤلفة ليس فقط من انتظارات بل وأيضاً من انتظارات لانتظارات تنتظر هي الاخرى انتظارات. وهذا بعينه هو تركيب الهوهوية : فان يكون ذاته هو ان يأتي إلى ذاته . وهذه الانتظارات كلها تقتضي إشارة إلى حد نهائي سيُنتَظر دون ان ينتظر شيئاً بعد ُ ؟ سكوناً سيكُون وجوداً وليس انتظاراً للوجود . وكل السلسلة معلقة بهذا الحد النهائي غير المعطى أبدأ ، من حيث المبدأ ، وهو قيمة وجودنا ، أعنى ملاء من نمط ﴿ مَا ۖ فِي ۚ ﴿ ذَاتُهِ ، مَا ۚ هُو ۚ لَذَاتُهِ ﴾ . وسهذا الحد النهاثي، سيكون استئناف ماضينا قد تم نهائيا وإلى الابد؛ وسنعرف وهل كانت أزمــة البلوغ هذه او تلك هوى ونزوة او تكوينـــــّا سابقاً لالتزاماتي المقبلة اللاحقة ، ومنحنى حياتنا سيتحدد إلى الابد . وبالجملة، فان الحساب سُيغلق . والمسيحيون قد حاولوا ان يتصوروا الموت على انه هذا الحد النهائي . والاب بواسلو Boisselot ، في محادثة شخصية معي ، أفهمني ان « يوم الحساب » هو تماماً إغلاق الحساب هذا ، بما يمنع من إمكان العدول عما فعل ، وأن الانسان قد صار أخيراً مــا قد كان ، بغر سبيل إلى التلافي .

لكن في هذا خطأ " مماثلاً لذلك الذي أشرنا اليه من قبل عند ليبنتس، وإن كان يقوم في الطرف الآخر من الوجود. فعند ليبنتس أننا أحرار، لان جميع أفعالنا تصدر عسن ماهيتنا . لكن يكفي ان ماهيتنا لم تكن أبداً من اختيارنا نحن ، لتكون حرية التفاصيل هذه كلها عبودية تامة: إن الله هو الذي اختار ماهية آدم . وبالعكس ، إذا كان إغلاق الحساب هو الذي يعطي لحياتنا قيمتها ومعناها ، فلا يهم إن كانت كل الافعال التي يتألف منها نسيج حياتنا قد كانت حرة : فان المعنى نفسه يفلت

منا إذا لم نختر نحن بأنفسنا اللحظة التي فيها سيتقفل الحساب. وهذا ما أدركه تماماً كاتب ماجن ألف حكاية رددها ديدرو (، وخلاصتها ان أخوين مشكلا أمام المحكمة الإلهية ، في يوم الحساب ، فقال اولها لله : و لماذا أمتني صغيراً ؟ » فسأجاب الله : و من أجل نجسائك . فلو عشت عمراً أطول ، لارتكبت ذنباً ، كأخيك » . هنسالك سأل الاخ بدوره : و ولماذا جعلني أموت عجوزاً ؟ » فاذا لم يكن الموث تحديداً (قراراً) حراً لوجودنا ، فانه لا يمكنه ان مخم حياتنا : فدقيقة بالزيادة او النقصان، وإذا بكل شيء يتغير ؛ فأن أضيفت هذه الدقيقة أو خصمت من حسابي ، حتى لو كنت أستخدمها عمرية ، فان معى حياتي يفلت مني . والموت في نظر المسيحيين يأتي من الله : إنه يختار ساعة موتنا ؟ وبوجه عام فاني أعرف بوضوح انه حتى لو كنت أنا السذي أعمل ، بواسطة ترميني لذاتي ، على ان يوجد بوجه عسام دقائق وساعاث ، فان دقيقة موتي لست انا الذي أحددها : بل تواليات الكون هي التي فان دقيقة موتي لست انا الذي أحددها : بل تواليات الكون هي التي

⁽١) و لا بد أن يكون ديدرو قد أعناها فعلا عن المناظرة التي جرت بين أبي عسل الجبائي وبين أبي الحسن الأشعري ، والتي اوردها كثير من المؤلفين ومنهم ابن علكان (برقم ٢٧٥ ج٣ ص ٣٠٨ من المؤلفين ومنهم ابن علكان (برقم ٢٧٥ ج٣ ص ٣٠٨ من المؤلفين ومنهم ابن علكان (برقم ٢٧٥ استاذه أبا على الجبائي عن ثلاثة إخوة : احدهم كان مؤمناً برأ تقياً ، والثاني : كسان كافراً فني الدرجات ، وأما الكافر فني الدركات ، وأما الصغير فن أهل السلامة . فقال المجبائي : اما الزاهسة إن أواد ان يذهب الم درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟ فقال الجبائي : لا ، لأنه يقسال له إن أماد ان ينهب الم درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟ فقال الجبائي : لا ، لأنه يقسال له إن أعاد إلى حمل المعامد على المساعة . فقسال المجبائي : يقول الباري ، جل وصلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لمصيت وصرت مستحماً المذابي ، فرايت مصلحتك . فقال الأشعري عاله فقد علمت وصرت مستحماً المذاب ، فرايت مصلحتك . فقال الأخ الكافر : يا إله العالمين ! كما علمت حالى ، فلم واعيت مصلحته . وقتال القنا تحرق ؟ » . والمترجم»

فان كان الأمر على هذا النحو ، فاننا لا نستطيع حتى ان نقول إن الموت يمنح الحياة من الحارج معنى : إذ المعنى لا يمكن ان يأتي إلا من الذاتية نفسها . فما دام الموت لا يظهر على أرضية حريتنا ، فإنه لا ممكن إلا ان ينتزع من الحياة كل معنى . فلو كنت انتظارات الانتظار ، وإذا كان موضوع انتظاري الأخير ومَن ينتظر قد تُقضى عليها ، فإن الانتظار يتلقى رجوعاً طابع اللامعقولية . فمثلاً هــذا الشاب بقى ثلاثين سنة في انتظار ان يكون كاتباً عظماً ؛ لكن هذا الانتظار نفسه لم يكف ِ بنفسه : بل سيكون عناداً مغروراً أحمَّى ، أو فها عميمًا لقيمته وفقاً للكتب التي يكتبها . لقد ظهر كتابه الأول ، لكنه وحده، ماذا يعني ؟ إنه كتابٌ ناشيء . ولنسلم بأنه جيَّد : فلن يتخذ معنـــاه إلا في المستقبل. فإن كان هو كتابه الوحيد، فانه في وقت واحد بداية ووصية . إنه لم يكن له إلا ان يكتب كتاباً واحداً، وهو مجدّد محصور بكتابه ؛ ولن يكون « كاتباً عظياً » . وإذا اتخذت القصة مكانها في ساسلة ضئيلة القيمة ، فهذا ﴿ عَرْضٌ ﴾ ﴿ أو حادث ﴾ . فان أمكن ان مُتبع بكتب أفضل فانها يمكن ان تضع صاحبها في الصف الأول من الكتاب . لكن ها هوذا الموت أصاب الكاتب ، في نفس اللحظة التي فيها بمتحن نفسه بجزع ليعرف و هل سيكون من المرزين . . ويكتب كتاباً آخر فى اللحظة التي فيها يتوقع . لكن هذا يكفي ليسقط كل شيء في اللامتعيّن : ولا أستطيع ان أقول إن الكاتب المتوفى هو مؤلف كتاب واحد (بالمعنى الذي به لم يكن له إلا ان يكتب كتاباً واحداً) ولا أنه كتب عدة كتب (لأنه في الواقع لم يظهر له غير كتاب واحد). إنى لا أستطيع أن أقرر شيئاً : لنفرض أن بلزاك توفى قبل تأليف رواية Les Chouans ، فانه كان سيصبح مؤلف بعض روايات المغامرات الكرسة . لكن نفس الانتظار الذي كانه هذا الشاب المتوفى ، هـــذا الانتظار ان يكون رجلاً عظياً ، يفقد كل معنى : إنه ليس عمى عنيداً

مغروراً ، ولا معنى حقيقياً لقيمته الخاصة ، لأنسه لن يفصل فيه هذا الأمر شيء أبداً . ولن يفيد شيئاً ان نحساول الفصل في هذا حاسبين حساب التضحيات التي بذلها في سبيل فنه ، والحياة المغمورة الشاقة التي رضي لنفسه بها : فان كثيراً من التافهين كانت لديهم القدرة على القيام بمثل هذه التضحيات . وعلى العكس ، القيمة النهائية لهذه السلوكات تقى بهائياً في توقف (تعلق) ؛ أو إذا شتنا فان المجموع – سلوكات خاصة ، انتظارات ، قيم ً – تقع مرة واحدة في اللامعقول . وهكذا، الموت ليس أبداً ما يعطي للحياة معناها ؛ إنه على العكس ما يسلبها ، من حيث المبدأ ، كل معنى . فاذا كان علينسا ان نموت ، فحياتنا لا معنى لها ، لأن مشاكلها لا تتلقى أي حل ولأن معنى المشاكل نفسه يبقى غير محدد .

ومن العبث اللجوء إلى الانتحار ابتغاء الإفلات من هذه الضرورة. فإن الانتحار لا يمكن ان يُعدُّ غاية للحياة أكون أنا أساسها . إنه لما كان فعلاً من أفعال حياتي، فإنه يتطلب هو نفسه معى يستطيع المستقبل وحده أن جبه إياه ؛ لكن لما كان هو الفعل الاخير لحياتي، فإنه يرفض لنفسه هذا المستقبل، وهكذا يظل غير محدد تماماً . فإذا انا أفلت من الموت، او إذا تخلفت عن نفسي، أفلن أعد انتحاري فيا بعد جبناً ؟ والحادث نفسه ألا يستطيع أن يبن لي ان ثم حلولاً اخرى ممكنة ؟ لكن لما كانت هذه الحلول لا يمكن ان تكون غير مشروعاتي أنا ، فإنها لا يمكن ان تظهر إلا إذا كنت أحيا . فالانتحار امر باطل لامعقول يلقي عياتي في هاوية اللامعقول .

وهذه الملاحظات ، كها هو بيّن ، ليست مستمدة من اعتبار الموت، بل بالعكس مستمدة من اعتبار الحياة ؛ فلأن ما هو ⁻⁻ لذاته هو الوجود الذي من أجله الوجود هو في حالة تساؤل في وجوده ، فلأن ما هو ⁻⁻ لذاته هو الوجود الذي يتطلب دائماً شيئاً بعد ² ، فليس ثم مكان للموت

في الوجود الذي يكونه لذاته . فاذا عسى ان يكون معنى انتظار الموت إن لم يكن أنتظار حادث غير معين يرد كل انتظار إلى اللامعقول ، ما في ذلك انتظار الموت نفسه ؟ وانتظار الموت يقضي على نفسه بنفسه، لأنه سيكون سلباً لكل انتظار . ومشروعي في موت ما مفهوم (انتحار، استشهاد ، بطولة) ، لا المشروع في موتي كإمكانية – غير معينة لعدم تحقيق حضور في العالم بعد ، لأن هذا المشروع سيكون تحطياً لكل المشروعات . وهكذا ، الموت لا يمكن ان يكون امكانيتي الخاصة ، بل لا يمكن ان يكون امكانيتي الخاصة ، بل لا يمكن ان يكون إحدى إمكانياتي .

ومن ناحیة اخری ، فإن الموت ، من حیث هو یمکن ان ینکشف لي ، ليس فقط الإعدام الممكن دائماً لإمكانياتي - إعدام خسارج إمكانياتي ــ وليس فقط المشروع الذي يقضي على كل المشروعات ويقضي على نفسُّه بنفسه ، والقضاء المستحيل على انتظاراتي : إنه وانتصار وجهة نظر الغير، على وجهة النظر التي هي انا إلى ذاتي. وهذا ما يقصده مالرو حين يقُول عن الموت في قصته والامل: ﴿إِنَّهُ بِحُولُ الْحَيَاةُ إِلَى مُصَيِّرُ ۗ . إنَّ الموت لا يكون إعداماً لإمكانياتي إلا من جانبه السلبي : فلما كنت لست إمكانياتي إلا بإعدام الوجود - في - ذاته الذي علي ان أكونه، فإن الموت كإعدام لإعدام هو وضع لوجودي كأمر في 🦳 ذاتُّه، بالمعنى الذي به ، عند هيجل ، سلب السلب إنجاب . وطالما كان ما هو 🗕 لذاتــه و في الحياة ، ، فإنه يتجاوز ماضية إلى مستقبله ، والماضي هو ما على ما هُو " لذاته أن يكونه . وحن يكف" ما هو لذاته عنَّ الحياة ، فإن هذا الماضي لا يلغي بهذا : فان زوال الوجود المعدم لا يمسُّه في وجوده الذي هو من نمط ما هو " في " ذاته ؛ إنه يفني فيا هو في "ذاته. وحياتي كلها كالنة ، ومعنى هذا ليس أنها شمول منسجم ، بل أنهسا توقفتٌ عن ان تكون تأجيلها الخاص ولا يمكن ان تتحولُ بعدُ بواسطة الشعور البسيط الذي لدبها عن نفسها . لكن بالعكس ، معى ظاهرة ما من ظواهر هذه الحياة يثبت منذئذ، لا بنفسه ، بل بهذا الشمول المفتوح

الذي هو الحياة المثبتة . وهذا المعنى ، بصفة اولية وأساسية ، هو الخلو من المعنى، كما رأينا . لكن بصفة ثانوية ومشتقة ، فإن آلاف التمومهات والتلميعات للمعانى النسبية بمكن أن تتلاعب عسلى هذا المحال الأساسي لحياة 1 ميتة ۽ . فثلاً حياة سوفقليس كانت سعيدة ، وكانت حيساة بلزاك حافلة بالأعمال جداً ، الخ ، على الرغم ممسا عسى ان يكون في كلتيها من عبث في النهاية . وبالطبع ، هذه الاوصاف العامة عكن ان ندقق فيها اكثر وأكثر ؛ وعكن ان نجازف بوصف وبتحليل ، وفي نفس الوقت بقص للمذه الحياة وروايتها . هنالك نحصل عسلي خصائص اكثر تميُّزاً ؛ مثلاً ، نستطيع ان نقول عن هذا الموت ، كما قـــال مورياك عن إحدى بطلات قصصه ، إنها عاشت وعيشة اليائسة الفطنة، ؟ ونستطيع إدراك معنى ﴿ روح ﴾ بسكال (اعنى حياته الباطنة) بأنهسا كانت حياة « فاخرة ومُرَّة » ، كها قـال عنها نيتشه . ونستطيع ان . نمضى إلى حد وصف هذا الحادث او ذاك بأنه و أجن " ، أو و عدم أمانةً ي ، دون أن ُنغفـــل أن القرار الممكن لهذا ؛ الوجود - في -تأجيل - مستمر » الذي هو ما - لذاته الحيّ _ بمكّن وحده ، وعلى أساس لامعقولية جذرية،من منح معنى نسبي للحادث المعتبر ، وأن هذا المعنى هو دلالة موقعة في جوهرها وتوقيتها قد انتقل عرضاً إلى أن يكون نهائياً . لكن هذه التفسرات المختلفة لمعنى حياة بطرس كان من اثرها، حين كان بطوس نفسه هو الذي بجربها على حياته الحاصة، تغيير معناها واتجاهها ، لأن كل وصف لحياته الحاصة، حن محاوله ما هو ـــ لذاته، هو مشروع للذات وراء هذه الحياة ، ولما كان المشروع المُغيّر، مهذا، قد انضاف الى الحياة التي غيرها ، فإن حياة بطرس نفسها هي السَّي غيّرت معناه بتزمُّنها باستمرار . والآن وقد ماتت حياته ، فإنّ ذاكوة الغبر وحدها هي التي يمكن ان تمنع من ان تنطوي في امتلائها في ذاتها بقطع كل علائقها مع الحاضر . وخاصية الحياة الميتة ، هي انهـا حياة

يضع الغير ُ نفسه حارساً لها . وهذا لا يعني فقط أن الغير بمسك محياة « المتوفَّى » بأن يعيدها إعادة صريحة ومعرفية . وعلى العكس ، مثـــل هذه الإعادة ليست إلا أحد المواقف الممكنة للغسر بالنسبة الى الحياة الميتة ، وتبعاً لذلك فإن طابع و الحياة المستعادة ، ﴿ فِي الوسط العائسلي بواسطة ذكريات الأقارب ، وفي الوسط التاريخي) هــو مصير خاص يأتى لطبع بعض أنواع الحياة بطابعه دون الانواع الاخرى . وينشأ عن هذا بالضرورة أن الصفة المضادة : ﴿ حياة سقطت في هاوية النسيان ﴾ تمثل ايضاً المصر الخاص القابل للوصف والذي يأتي إلى بعض انسواع الحياة ابتداءً من الآخر . فأن يكون منسيًّا ، معناه أن يكون موضوعًا لموقف للآخر وقرار ضمني للغير . وأن يكون منسيًّا ، هو ان يُدرَّك تماماً ودائماً كعنصر ذائب في كتلة (الاقطاعيون الكبار في القرن الثالث عشر ۽ ، «البورجوازيون الهويج» في القرن الثامن عشر ، « الموظفون السوفييت ، ، الخ) ، وليس أبداً ان يُعدَّم ، بل ان يفقد وجبوده الشخصي كي يتكوَّن مع وجودات اخرى في وجود جاعي . وهذا يبين لنا تماماً ما أردنا البرهنة عليه ، وذلك ان الغبر لا عكن أن يكون **أولا**ً بغير اتصال مع الموتى ليقرر بعد ذلك (او لتقرر الظروف ُ) أنه سيكون له هذه العلاقة أو تلك مع بعض الموتى المعينن. ﴿ أُولئكُ الَّذِينَ عرفهم أثناء حياتهم ، اولئك ﴿ الموتى الكبار ﴾ ، الخ) . والواقع ان العلاقة مع الموتى ــ مع كل الموتى ــ هي تركيب جوهري للعلاقـــة الاساسية الَّتِي سميناها ۽ الوجود 🗀 للغبر ۽ . وما هو 🦳 لذاته، في انبثاقه للوجود، ينبغي ان يتخذ موقفاً بالنسبة إلى الموتى ؛ ومشروعه المنشأي ينظمهم على هيئة كتل كبيرة مجهولة الاسم او فرديات متمايزة؛ وهذه الكتل الجاعية، شأنها شأن هذه الفرديات ، هو يحدد تراجعها أو قربها المطلق، وينشر مسافات زمنية بينها وبينه بأن يتزمن ، كما ينشر المسافات المكانية ابتداءً من محيطه ؛ وبإعلانه عن نفسه ما هــو بواسطة نهايته ، يقرر الاهمية

الخاصة للمجموعات أو الفرديات التي زالت (توفيت) وهذه الجاعــة التي ستكون مجهولة الاسم وعديمة الشكل بالنسبة إلى بطرس ، ستحدد وتتخذ تركيباً بواسطتي أنَّا ؛ وتلك الاخرى الرتيبة تماماً بالنسبة إلى ، سُتظهر ليوحنا بعض عناصره الفردية . وبيزنطة وروما وآثينة والحرب الصليبية الثانية، وجمعية والميثاق الوطني في الثورة الفرنسية، ـــ هذه مقابر أستطيع أن أراها من بعيد أو قريبٌ ، بنظرة اجمالية او مفصلة ، وفقاً للموقف الذي أتخذه ، والذي اكوفه _ بحيث لا يكون مـن المستحيل ــ لو فهمنا الامر كما ينبغي ــ أن نحدد (الشخص ، بموتاه ، أعنى بقطاعــاث التفرُّد او التجمع الذي عيّنه في المقبرة ، وبالطرق والدروب التي رسمها ، والتعليمات التي قرر ان يعطيها لنفسه ، وبالجذور التي مدِّها فيها . صحيح أن الموتى يختاروننا ، لكن لا بد اولاً ان نكون نحن قد اخْرُناهم. ونجَّد هنا العلاقة الاصلية التي توحَّد بين الوقائعية وبين الحرية، ونحن نختار موقفنا تجاه الموتى ، لكن لا يمكن ألا نختار موقفاً ما.وعدم الاكتراث للموتى موقف ممكن تماماً ﴿ وَنَجِدُ أَمثلة على ذلك لدى العدمي الاوطان ، ولدى بعض الثورين أو لدى الفردين) . لكن عدم الاكتراثُ هذا ــ الذي هو عبارة عن « إعادة ــ تمويت » للموتى ــ سلوك بين سلوكات أخرى تجاههم . وهكذا ، فما هو - لذاته ، بوقائعيته نفسهاً، يلقى به في « مسئولية ، كاملة تجاه الموتى ؛ وهو مضطر إلى ان يقرر بحرَّية مصيرَ هم . وخصوصاً إذا تعلق الامر بموتى يحيطون بنسا ، فلا عَكَنَ أَلَا نَقَرَر – صراحة أو ضمنياً – مصير أعمالهم ؛ وهذا بيَّن حين يتعلق الأمر بالابن الذي يستأنف عمل ابيه او بالتلميذ الذي يستأنف مدرسة أستاذه ومذهبه . لكن ، على الرغم من أن الرابطة أقل وضوحاً في كثير من الظروف والحالات ، فهذا صحيح أيضاً في جميع الأحوال التي فيها الميت والحي المعتبران ينتميان إلى نفس الجماعة التاريخية العينية . وأنا ، ورجال جيلي هم الذين يفصاون في معنى المجهودات والأعمال التي قسام

ما الجيل السابق ، سواء بأن يستأنفوا ويستمروا في محاولاتهم الاجباعية والسياسية ، أو محققوا صَدعاً وانقطاعـاً وينبذوا الموتى في عدم التأثير. وقد رأينا ان امريكا في سنة ١٩١٧ هي التي قررت قيمة ومعنى مغامرات لافاييت٬ . ومن وجهة النظر هذه يظهر بوضوح الفارق بين الحياة والموث، فالحياة تقرر معناها هي نفسها، لأنها دائماً في تأجيل، وتملك من حيث ماهيتها قدرة على النقد الذاتي والتحول الذاتي تجعلها تتحدد بأنها هما " ليس " بعد، أو أنها ، إذا شئنا ، تشبه تغييراً لما هو قائم . والحياة الميتة لا تكف، لهذا ، عن التغير ، ومع ذلك فهي قد تُصنعتٌ . ومعني هذا أنه قضيي الأمر بالنسبة إليها ، وأنهـا ستتحمل منذئذ تغيراتهــا دون ان تكون مسئولة عنها أبداً . ولا يتعلق الأمر فقط بالنسبة إليها بتجميع شامل اعتباطی نهائی ؛ بل يتعلق أيضاً بتحوَّل جلري ؛ ولا ممكن ان يـأتيها شيء من الداخل، وهي مغلقة تماماً ، ولا يمكن إدخال شيء فيها بعدً ؛ لكُّن معناها لا يكفُّ أَبداً عن التغيُّر من الخارج . وحتى وفاة هسذا الرسول للسلام ، فإن معنى أعماله (جنون أو آحساس عميق بالواقع ، نجاح أو إخفاق) كان بن يديه ؛ ﴿ طَالَمُ الْكُنْتُ حَيًّا ؛ فَلْنَ يَكُونُ هناك حرب » . لكن بالقدر الذي به هذا المعنى يتجاوز حدود الفردية البسيطة ، وبالقدر الذي به الشخص يعلن عن نفسه مَن ۗ هـــو بواسطة موقف موضوعي مطلوب تحقيقه (السلام في أوربا) ، فإن الموث يمثل تجريداً من التملك كاملاً : فالغير هو الذي يجرد رسول السلام من معنى

⁽¹⁾ و ماري جوزف ، مركيز دي لافاييت (١٧٥٧ – ١٨٣٤) قائسه وسياسي فرنسي اشرك في الثورة الأمريكية ضد السيطرة البريطانية فسافر الى امريكا على فرقاطة سلحها على نفقاته وهو في سن النشرين ، وعاد الى فرنسا بعد ستتين ، ثم ما لبث أن عاد الى امريكا وساحد الثوار بالسفن الحربية والرجال والاموال وبرز في الدفاع عن فرجينيا ، وحصار يورك توث ، واسهم إسهاماً عظيماً في تأسيس جمهورية الولايات المتحدة الامريكية. ثم كان له بعد ذلك دور مشهور في الدورة الفرنسية » . والمترجع»

جهوده ، وتبعا لذلك من وجوده ، آخذاً على عاتقه ، بالرغم من ذاته وبانبثاقه نفسه ، أن بحوَّل إلى إخفاق أو نجاح ، جنون أو إلهام عبقرية، المغامرة َ التي بها أعلنُ الشخص عن نفسه وكانت في وجوده . ولهذا فإن وجود الموت نفسه يستلبنا كلنا،في حياتنا،لصالح الغبر. فأن يكون ميتاً هو ان يكون فريسة للأحياء ومعنى هذا ان الذي يحاول إدراك معنى الموت المقبل ينبغي أن يتجلي كفريسة مقبلة للآخرين . فثم إذن حالة استلاب لم ننظر فيها ، وذلك في القسم الذي خصصناه لما هو 🗕 لذاتـــه : ذلك ان الاستلابات التي درسناها كانت من تلك التي كنا نستطيع إعدامها بتحويل الغبر إلى علو - معلو ؛ كما أننا كنـــا نستطيع إعدام خارجنا بواسطة الوضع المطلق الذاتي لحريتنا ؛ وطالما كنت أحيا ، بمكني أن افلت مما انا إلى الغير بجعل نفسي أنكشف ، بغاياتي الموضوعة وضعًا حراً ، أني لست شيئاً وأني أجعل نفسي مَن ْ أنا ؛ وطالما كنت احيا ، فإني استطيع أَنْ أَكَذُّبِ مَا يَكْتَشْفُهُ الغَيْرُ فِي ۗ وذلك بالقاء نفسي نحو غايات أخرى ، وعلى كل حال ، باكتشاف أن بُعدي كوجـود - لذاتي لا يمكن ان يقاس ببعدي كوجود " للغير . وهكذا أفلت باستمرار مسن خارجي (ظاهري) وأُدرَ ك دائماً بواسطته دون ان يكون النصر النهاثي ، ﴿ فِي هذه المعركة السجال ، (المشكوك فيها) من نصيب أحد هذين الضربين من ضروب الوجـــود . لكن **واقعة الموت** ، دون ان تنحاز إلى صف أحد الخصمين في هذه المعركة نفسها ، تعطي النصر النهاثي لوجهة نظر الغبر ، بنقلُ المعركة واللعبة الى ميدان آخر ، أعني بالقضاء على أحمد الخصمين المتحاربين فجأة . وبهذا المعنى فإن الموت هو الحكم ، مهما يكن من أمر الانتصار الوقتي اللَّي ثمَّ على الغير ، وحْتَى لو استخدم الغبر و لنحت تمثاله الخاص ۽ ــ نقول إن الموت هو الحكم (القضاء) على الله أوجد إلا بواسطة الغير وأن استمد منه معناه بل ومعنى انتصاره. ولو أُخيذ بالنظرات الواقعية التي عرضناها في القسم الثالث ، فلا بد من

الإقرار بأن وجودي بعد الموت ليس مجسرد البقاء الشبحي و في شعور الغبر ۽ ، لامتثالات (صور ، ذكريات ، الخ) تعنيٰيي،ووجودي – من أجل - الغير هو وجود فعلي حقيقي ، ولو بقي بين يسدي الغير كمعطف أتركه له بعسد وفاتي ، فذلك بصفة بعد حقيقي لوجودي ــ ُبعد صار 'بعدي الوحيد ــ لا بصفة شبح لا قـــوَام له . فريشليو ولويس الحامس عشر ، وكجَّدي ليسوا ابدأ حاصل جمع ذكرياتي ، ولا حاصل جمع ذكريات أو معلومات الذين سمعوا بهم ؟ بل هــــم كاثنات موضوعية ومعتمة ، ولكنهم رُدُّوا إلى ُبعد وحيد هـو ُبعــد الحارجية . وسهذه الصفة يتابعون تاريحهم في العالم الإنساني ، لكنهم لن يكونوا أبداً غير تُعلُّوات - معلوة في وسط العسالم ؛ وهكذا ، ليس فقط يجرَّد الموت انتظاراتي من سلاحها ، بإزالة الانتظار نهائيا ، وترك تحقيق الغايات التي تعلن لي مَن انا ، تركها في عدم التحدُّد – ولكنها أي الموث ، يعطي معنى الحارج (الظاهر) لكل ما أحياه في ذاتية ؛ وهو يسترد (او يعيد إدراك) كل هذا الذاتي الذي كان يدافع عن نفسه ، طالما كان ، يحيا ، ضد التخارج (الابراز إلى الخارج) ويحرمه من كل معنى ذاتي ابتغاء تسليمه ، بالعكس ، إلى كل معنى موضوعي يلذ" للغير أن يعطيه إياه. لكن يخلق بنا أن فلاحظ أن هذا و المصر ، الممنوح هكذا لحياتي يظل هو الآخر في حالة تعليق ، وتأجيل ، 'لأن الجواب عن هذا السَّوال : « ماذا سيكون ، في النهاية، المصير التاريخي لروبسبيير ؟ ۽ يتوقف على الجواب عن هذا السؤال الاسبق : ﴿ هُـلُ للتاريخ معنى ؟ ي أي ۽ هل عليه أن يتم او فقط ان ينتهي ؟ ۽ وهذه المسألة لم تحل ــ وربما كانت غير قابلة للحــل ، لأن كل الإجابات التي بجاب بها عنها (بما في ذلك جواب المثالية : « تاريخ مصر هــو تاريخ علم الآثار المصرية [الايجيبتولوجيا]) هي نفسها تاريخية .

وهكذًا ، إذا أقررنا ان موتي يمكن ان ينكشف في حيـاتي ، فإننا

نرى انه لا ممكن ان يكون توقفاً خالصاً للـاتبني التي ، لما كانت حادثاً داخلياً لهذه الذاتية ، فانها لا تعني في النهاية غيرهـــا . وإذا صح ان الواقعية الدوجاتيقية (التوكيدية) قد أخطأت حين رأت في الموت حالة الميَّت ، أي أمراً عالياً على الحياة، فانه يبقى حقاً مع ذلك ان الموت، كها أستطيع ان اكتشفه بوصفه موتي انا،يلزم بالضرورة شيئاً آخر غيري. فن حيث هو إعدام ممكن دائم الإمكانياتي ، فانه خارج امكانياتي ، ولا أستطيع إذن ان أنتظره ، أي ان القي بنفسي نحـــوه كنحو إحدى إمكانياتي . ولهذا لا يمكن ان ينتمي إلى التركيب الانطولوجي لما هو __ للماته . ومن حيث انه انتصار للغير عليَّ انا ، فانه يحيل إلى واقعة ، أساسية ولكنها مع ذلك ممكنة عرضية تماماً ، كما رأينًا ، وهي وجود الغير . إننا لم نكن لتعرف هذا الموت ، لو لم يوجد الغير ؛ وهــو لا يمكَّن ان ينكشف لنا ، ولا خصوصاً ان يتكون كتحولٌ لوجودنا إلى مَصيرٍ ؛ بل سيكون ، في الواقع ، هو الزوال في وقت واحد لما هو __ لذاته وللعالم ، للذاتي وللموضوعي ، لذي الدلالة ولكل الدلالات . وإذا كان الموت ، إلى حد ما ، يمكن ان ينكشف لنا كتحول لهذه المعانى الخاصة التي هي معاني ً ، فذلك نتيجة لواقعة وجسود ذي دلالة آخر يؤمّن استمرار الدلالات والعلاقات . وبسبب الغبر يكون مـوتي هـــو سقوطي خارج العالم ، بصفة ذاتية ، بدلا من ان يكون إعدام الشعور والعالم . فمْ إذن طابع واقعي أساسي لا شك فيه ، أعني إمكاناً جذرياً في الموت مُثلًا في وجُّود الغيِّر . وهَذَا الإمكان ينتشله مُقدمـــــاً من كُلُّ الرجوم ١ (أنواع الحزر) الانطولوجية . والتأمل في حياتي بالنظر فيها ابتداء من الموت ، سيكون بمثابة التأمل في ذاتيتي متخذاً فيهــــا وجهة نظر الغبر ؛ وقد رأينا ان هذا ليس بممكن .

⁽۱) ۽ جمع رجم conjecture ؛ أي تخبين ، حزر " .

وهكذا ينبغي علينا ان نستخلص ، ضد هيدجر ، ان الموت هيهات ان يكون إمكانيي الخاصة ، إنما هو واقعة ممكنة عرضية contingent وجده المثابة تفلت مني من حيث المبدأ ، وترجع أصلاً إلى وقائميني . ولا استطيع ان اكتشف موتي ، ولا ان انتظره ، ولا ان اتخسد نحوه موقفاً ، لأنه ما ينكشف انه غير الممكن اكتشافه ، ومسا بجرد كل الانتظارات من سلاحه ، وما يندس في كل المواقف وخصوصاً في تلك التي نتخذها بازائسه ، ابتغاء تحويلها إلى سلوكات مبرزة إلى الحسارج التي نتخذها بازائسه ، ابتغاء تحويلها إلى سلوكات مبرزة إلى الحسارج واقعة خالصة ، مثل الميلاد ؛ إنه يأتي الينا من الحارج ، ويحولنا إلى خارج . وفي الحق انه لا يتميز أبداً من الميلاد ، والهوية بين الميسلاد والموت هي ما نسميه باسم الوقائعية .

هل معنى هــــــــــذا ان الموت يرسم حدود حريتنسا ؟ وبالتخلي عن الوجود - المموت عند هيدجر ، هل تخلينا إلى الابد عــــن إمكان ان نعطى وجودنا بحرية معنى نحن مسئولون عنه ؟

بالعكس ، يبدو لنا ان الموت ، وهو ينكشف لنا بما هو، بحرونا تماماً من قسره المزعوم. وهذا ما سيظهر بشكل أوضح إذا مسا تُتُومَّل فيه بامعان ولو قليل .

لكن ينبغي ان نفصل فصلاً تاماً بين الفكرتين اللتين تربطان في العادة بعضها ببعض وهما : الموت والتناهي finitude . إذ يُعتقد عسادة ان الموت هو الذي يُحدث تناهينا وهو الذي يكشفه لنا . ومن هذا الحلط ينشأ ان الموت يتخذ صورة الفرورة الأنطولوجية ، وان التناهي ، على العكس ، يستعيد من الموت طابع الإمكان العرضي . فهيدجر مثلاً يبدو بوجه خاص انه بني كل نظريته في « الوجود - للموت ، على الموية الدقيقة بين الموت والتناهي ؛ وبنفس الطريقة يبدو ان مالرو unicité ...

الحياة، إنما يعتبر اننا لأننا نموث فإننا عاجزون عن استثناف ضربتنا، وإذن فنحن متناهون. لكننا لو أمعنًا النظر في الأمور ، لادركنا خطأ كليها : إذ الموت واقعة ممكنة عرضية تتوقف على الوقائعية ؛ والتناهي تركيب انطولوجي لمسا هو - لذاته عدد الحرية ولا يوجد إلا في وبواسطة المشروع الحر للنهاية الذي يعلن لي عن وجودي . وبعبسارة اخرى إن الآنية ستظل متناهية ، حتى لو كانت خالدة ، لانها تجعل نفسها متناهية باختيارها لنفسها إنسانية . فأن يكون متناهياً هو ان نختار نفسه ، أي ان يعلن عن نفسه مّن هو بالقاء نفسه نحو ممكن ، مع استبعاد الآخرين. ففعل الحرية نفسه هو إذن الميثاق للتناهي وخكليٌ له . فاذا جعلت نفسي، فاني أجعل نفسي متناهياً، وتبعاً لهذا فان حياتي وحيدة فريدة unique . ومن هنا ، فحيَّى لو كنت خالداً، فمنوع على ان ﴿ أَسْتَأْنَفَ ضربي، ﴾ وعدم إمكان إعادة الزمانية هو الذي يمنعني ، وعدم إمكان الاعادة هذا ليس إلا الطابع الخاص بالحرية التي تتزمّن . صحيح انني لو كنت خالداً وكان على ان استبعد المكن ب لتحقيق المكن ، فستنبدى لي الفرصة لتحقيق هذا الممكن المرفرض . لكن لكون هذه الفرصة ستتجلى بعد المناسبة المرفوضة ، فانها لن تكون هي نفسها ، ومن هنا فانه إلى الابد أكون قد جعلت نفسي متناهياً باستبعاد الفرصة الاولى نهائيـاً وعلى نحو لا مكن تلافيه . ومن وجهة النظر هذه ، فان الحالد كالفاني يولد عديداً ولكنه بجعل نفسه واحداً أحداً . وحياته وإن كانت غير متناهية زمانيا، أعنى بغُر حدود، فانها ستكون أيضا متناهية في وجودها نفسه لانه جعسل نفسه واحداً . ولا شأن الموت مهذا ؛ إنسه يطرأ « في تلك ُ الاثناء م ، والآنية ، بكشفها لنفسها عن تناهيها ، لا تكشف ، سلما ، كونها ميتة فانية .

وهكذا ، ليس الموت تركيباً أنطولوجيا لوجودي ، على الاقل من حيث هو بالنسبة إلي ً ؛ إنما الغير هو الفاني في وجوده . ولا مكان

للموث في الوجود - لذاته ؛ إنه لا عكنه ان ينتظره ، ولا ان محققه، ولا ان يلقي بنفسه نحوه ؛ وليس الموت أساس تناهيه؛وبالجملة لا عكن الموث ان يؤسَّس من الداخل كمشروع للحرية الاصلية ، ولا ان 'يُتلقى من الخارج كصفة يتلقاها ما هو لذاته . فما هو إذن ؟ إنه ليس شيئاً آخر غبر وجه ما من أوجه الوقائعية والوجود للغبر ، أعنى انـــه ليس شيئًا آخْر غير ما هو مُعطى . ومن غير المعقول أن نكون ولدنا، ومن غير المعقول أن تموت ؛ ومن ناحية أُخرى ، فان غير المعقولية هـذه تتبدى بوصفها الاستلاب المستمر لوجودي أأالامكانية الملتي ليس بعدًّ إمكانيتي ، بل إمكانية الغبر . فهو إذن حد خارجي ناجم عن ذاتيتي! لكن الا نتعرف هاهنا الوصف الذي حاولناه في الفقرة السابقة ؟ وهذا الحد الواقعي الذي ينبغي علينا توكيده ، يمعني ما ، لانه لا شيء ينفذ فينا من الحارج وينبغي بمعنى ما ، ان فستشعر الموت إذا كسان علينا ان نقوي عــلي مجرد تسميته ، لكنه ، من ناحية اخرى ، لا يعشر عليه ما هو " لذاته ، لانه ليس شيئا منه ، اللهم إلا الاستمرار اللامحدود لوجوده - للغير، فما هو إن لم يكن واحداً من اللامتحققات ؟ وما هو ، إن لم يكن وجهاً تركيبياً لوجهنا الآخر ؟ إن «فاني» تمثل الوجود الحاضر الذي هو انا للغير ؛ والموت عمثل المعنى المقبل لما هو "" لذاته الحالي الحاص بـي بالنسبة إلى الغير . فالامر يتعلق إذن بحد مستمر لمشروعاتي؛ وبهذه المثابة فان الحد ينبغي اتخاذه . إنه إذن خارجيةٌ تبقى خارجية ً حتى في وبواسطة محاولة ما هو - لذاته من أجل تحقيقها:وهو ما حددناه سابقا بأنه اللامتحقق المطلوب تحقيقه. وليس ثم فارق في الحقيقة بن الاختيار الذي بــه الحرية تتخذ موتها كحد لا ممكن إدراكه ولا تصوره لذاتيتها ، والاختيار الذي به تختار ان تكون حرية محددة بواقعية حرية الغير . وهكذا ، ليس الموت إمكانيتي ، بالمعنى الذي حددنـــاه من قبل ؛ إنه موقف -- حدّي ، كوجه آخر (ظهر) مختار وهرّاب

لاختياري . والموث ليس إمكانيتي ، بالمعنى الذي به يكون غاية خاصة تعلن لي عن وجودي ؛ لكن لانه ضرورة محتومة للوجود في مكان آخر كخارج (ظاهر) وامر في ذاته ، فانه رُيستَبطن كحد ، نهائي ، ، أعني كمعنى إيضاعي وخارج متناول الممكنات المرتبة ترثيبـــاً تصاّعديا . وهكذا ، يلاحقني الموت في قلب كل مشروع مـن مشروعاتي بوصفه ظهره (وجهه الآخر) المحتوم . لكن لما كان هـذا و الوجه الآخر ، (الظهر) يُتَّخذ لا كامكانيتي ، بل كإمكانية ألا يكون ثم بعدُ بالنسبة إليَّ ممكنات ، فإنه لا يمسّني ولا يظمني . وحريني الني هي حريني تبقى شاملة ومتناهية ؛ لا لأن المــوت لا عدُّها ، ولكن لأن الحرية لا تلقى أبداً هذا الحد ، فإن الموت ليس عقبة في سبيل مشروعاتي ؛ إنه فقط مصبر إلى مكان آخر لهذه المشروعات . إني لست و حــر"اً لأموت ، ولكني فان حر" . لما كان الموث يفلت من مشروعاتي لأنــه لا يقبل التحقيق ، فإنِّي أفلت من الموت في مشروعي نفسه . ولما كان هو ما هو دائماً وراء ذاتيتي ، فليس ثمّ مكان له في ذاتيتي . وهذه يُستلب مباشرة". فلا نستطيع إذن ان نفكر في الموت ، ولا ان نتتظره، ولا ان نتسلح ضده ؛ لكن مشروعاتنا ، من حيث هي مشروعـــات ــ لا نتيجة لعانا ، كما يقول المسيحي ، بل من حيث المبدأ ــ •ستقلة عن الموت . ولئن كان ثم مواقف عديدة ممكنة في مواجهة هذا اللامتحقق و المطلوب تحقيقه فضلاً عن ذلك ، ، فليس هناك مجال لتصنيفها الى صادقة ولا صادقة ، لأتنا نموت جميعاً « فضلاً عن ذلك ، (فضل زيادة) .

وهذه الاوصاف المختلفة التي تناولت مكاني ، وماضيي"، ومحيطي ، وموتي ، وقريبي ، لا تدّعي الاستقصاء والاحاطة ، ولا أنها مفصلة . والهدف منها هو فقط تمكيننا من تصوير أوضح لما هو « الموقف ، . وبفصلها ، سيكون من الممكن تحديد هذا « الوجود ت في موقف » على نحو أدق ، الذي يميّز ما هو ت لذاته من حيث هو مسئول عن حال وجوده دون ان يكون أساساً لوجوده .

(فأولا ") انا موجود في وسط موجودات اخرى . لكني لا أستطيع و تحقيق ، هذا الوجود في وسط الموجودات ، ولا أستطيع عاط ولا إدراك الموجودات التي تحيط بي كموضوعات ولا إدراك ذاتي كموجود عاط ولا إعطاء معنى الى فكرة و في وسط ، إلا اذا اخترت ذاتي ، لا في وجودي بل في حال وجودي (طريقة ، كيفية وجودي) . واختيار هذه الغاية اختيار " لما " بعد " موجوداً . ووضعي في وسط العالم ، محدداً بعلاقة الأداتية أو المضادة للوقائع التي تحيط بي في وقائعيتي الحاصة ، أعني اكتشاف الأخطار التي أخوضها في العالم ، في وقائعيتي الحاصة ، أعني اكتشاف الأخطار التي أخوضها في العالم ، والمقبات التي يمكن ان أتقاداً موالمقبات التي يمكن ان تُقداً موالمقبات التي يمكن ان تُقداً موالمقبات التي عكن ان تُقداً موالمقبات التي عكن ان تُقداً موالمن لمسا هو المقبات التي المناه والمقبات التي المناه والمقبات التي وسلب جذري وباطن لمسا هو قب خانه ، يتبان من وجهة نظر غاية موضوعة وضعاً حراً ، سهنا هو ما نسميه الموقف .

و (ثانياً) الموقف لا يوجد إلا في تضايف مع تجاوز المُعطى الى غاية . انه الكيفية التي بها المُعطى الذي هو انا والمُعطى الذي هو ليس انا ينكشفان لما هو لذاته الذي هو انا على نحو ما لا ح يكونسه . ومن يتقلُ و موقف ، يقل إذن و وضعاً مُدركاً بما هو للااته الذي هو في موقف ، ومن المستحيل ان نتأمل في الموقف من الحارج : انه يتحجر على هيئة شكل في ذاتسه . وتبعاً لذلك ، فإن الموقف لا يمكن ان يقال عنه انه موضوعي او ذاتي ، ، وان كانت التراكيب الجزئية لهذا الموقف (الفنجان الذي استخدمه ، المنضدة التي استند اليها الغ) يمكن وبجب ان تكون موضوعية بالدقة .

الانطباعات التي للأشياء فينا: انه الأشياء نفسها وانا من بن الأشياء، لان انبثاقي في العالم كإعدام خالص للوجود ليس له من أثر إلا العمل على ان يكون ثم أشياء ، ولا يضيف اليها شيئًا . ومن هذا الوجه ، فإن الموقف ينم عن الوقائعية ، اعني كون الاشياء هناك فقط كما هي، دون ضرورة ولا إمكانية للوجود على نحو ٍ آخر واني هناك من بينها . ولكن الموقف لا يمكن ايضاً ان يكون موضوعياً ، بالمعنى الذي به بكون معطى خالصاً تشاهده الذات دون ان تكون خائضة ً في النظام المتكوِّن على هذا النحو . والواقــع ان الموقف ، بسبب دلالة المعطى (وهي دلالة بدونها لن يكون ثم معطى) يعكس على ما هو 🖳 لذاته حريته . فإذا كان الموقف ليس ذاتياً ولا موضوعياً ، فذلك لأنــه لا يكو ّن معرفة ولا فهماً تأثرياً affective لحالة العمالم بواسطة ذات : لكنها علاقة وجود بين ما هو " لذاته وبين ما هو " في " ذاتـــه الذي رُبعدمه . فالموقف هو الدات كلها (وهو ليس شيئاً آخر غبر ذلك) وهو ايضاً « الشيء » كله (وليس ثم أبداً شيء آخر غير الْأشياء). انه الذات وهي توضيح الاشياء بتجاوزها ، اذا شئنا ، او هي الاشياء وهي تحيل الى الذات صورتها . انها الوقائعية الشاملة ، والإمكان المطلق للعالم ، ولميلادي ، ولمكاني ، ولماضي" ، ولمحيطي ، ولواقعة قريبي ــ وهي حريتي بغير حدود بوصفها ما يعمل على ان ثم وقائعية بالنسبة إلي م وهذا الطريق ذو الغبار ، والصاعد ، وهذا العطش الشديد الذي اشعر به ، ورفض الناس ان يعطوني لأشرب ، لانه ليس معي مال او لاني لست من بلادهم او من جنسهم ، وهجري في وسط هذه الجموع المعادية ، ومع هذا التعب لجسمي الذي ربما سيمنعني من الوصول الى الهدف الذي حددته لنفسي . لكنه هذا الهدف نفسه ، لا من حيث اني احدده بوضوح وصراحة ، بــل من حيث هو هناك ، في كل مكان حوالي" ، بوصفه ما يوحَّد كل هذه الوقائع ويفسَّرها ، ومـــا

ينظمها في شمول قابل للوصف بدلاً من ان يصنع منها كابوساً في اضطراب. (ثالثاً) إذا كان ما هو ــ لذاته ليس شيئاً آخر غــــر موقفي ، فانه ينتج عن ذلك ان الوجود 🗀 في 🦳 موقف محدِّد الآنية ، بتفسير وجوده 🗖 هناك ووجوده 🦰 وراء 🦰 هناك . والآنية هي الوجود الذي هو دائماً وراء وجوده هناك . والموقف هو الشمول المنظَّم للوجود – هناك المفسر المُعاش في وبواسطة الوجود " وراء " هناك . فليس ثم موقف ممتاز اذن ، ونقصد بهذا انه لا يوجد موقف فيه المُعطى مخنق نحت ثقله الحرية التي تكوُّنه مهذه المثابة ـ ولا ، بالعكس ، موقف فيه ما هو 🖰 لذاته سيكون اكثر حوية منه في مواقف أخرى . وهـذا ينبغي ألا يُفهم عمني تلك و الحرية الباطنة ، الىرجسونيــة التي سخر منها پولتزر في كتابه ، نهاية استعراض فلسفي ، وأدت بكل بساطـــة الى الإقرار للعبد باستقلال حياته الباطنة واستقلال القلب المقيد صاحبـــه بالأغلال . وحين نصرح ان العبد حر" في أغلاله مثل سيده ، لا نريد ان نتحدث عن حرية تبقى غير محددة . والعبد في الأغلال حر" في تحطيمها ، ومعنى هذا ان معنى أغلاله سيظهر له على ضوء الغاية التي اختارها : ان يبقى عبداً او مخاطر بالأسوأ من اجل التحرُّر من العبودية. ولا شك في ان العبـــد لن يستطيع الحصول على ثروة ومستوى معيشة السيد ، لكن هذه ليست موضوعات مشروعاته ، ولا يستطيع إلا ان عِلْم بامتلاك هذه الكنوز ؛ ووقائعيته هي بحيث يظهر له العالم بوجه آخر وان عليه ان يصنع ، وان محل مشاكل أخرى ، وخصوصاً بجب عليه أساساً ان يختار نفسه على أرض (في ميدان) الرِّق ، وبهـــذا نفسه يعطى معنى لذلك القَسْر الغامض. فاذا اختار التمرد مثلاً ، فان الرق، هيهات ان يكون اولاً عقبة ضد هذا التمرد . بل انه لا يتخذ معناه ومعامل المضادّة فيه إلا بواسطة هذا التمرد . ولان حياة العبد السذي يتمرد وعوت خلال التمرد حيساة "حرة" ، ولان الموقف الموضح

بالمشروع الحر موقف مليء وعيني ، ولان المشكلة العاجلة الاساسية لهذه الحياة هي : « هل أبلغ هدفي ؟ » ، نقول : من أجل هذا كله لا مكن مقارنة موقف العبد عموقف السيد . فكلاهما لا يتخذ معناه إلا من أجل ما هو آلذاته في الموقف وابتداء من الاختيار الحر العايات . والمقارنة لا يمكن ان تتم الا بواسطة شخص ثالث ، وتبعا لذلك فإنها لا يمكن ان تقوم الا بين شكلين موضوعين في وسط العالم ، وستتقرر عربة بواسطة هذا الطرف الثالث : ولا توجد على ضوء المشروع المختار عربة بواسطة هذا الطرف الثالث : ولا توجد وجهة نظر مطلقة يمكن النظر منها من أجل المقارنة بين مواقف عتلفة، ان كل شخص لا يحقق غير موقف واحد هو موقفة هو .

(رابعاً) والموقف ، لما كان يتضح بغايات لا تقترح إلا ابتداءً" من الوجود - هنـــاك الذي توضّحه ، فإنه يتبدى عينياً على وجـــه التخصيص . صحيح ان الموقف محتوي على ويسند تراكيب مجردة وكلية، لكن ينبغي فهمه بوصفه الوجه الفريد الذي يُديره العالمُ الينا، وبوصفه حظنا الوحيد والشخصي . ونحن نتذكر ذلك المثل الذي ضَرَبه كفكا: جاء تاجر ليعرف قضيته في القصر ، ولكن حارسًا مروعــًا منعه من الدخول . وهو لا بجرؤ على الاقتحام ، فينتظر وبموت في الانتظار . وفي ساعة احتضاره يسأل الحارس : وكيف حدث انني كنت وحدي الذي انتظر ؟ ، فأجابه الحارس : « لأن هذا الباب إنما مراسعل من أجلك أنت وحدك ، وتلك هي حالة ما هو - لذاته ، إذا شئنا ان نضيف قائلن إن كل إنسان عِمل لنفسه (او يصطنع لنفسه) بانه هو الحاص . وتحديد الموقف عينياً يترجم خصوصاً بكون ما هو 🎹 لذاتـه لا يقصد أبداً غايات أساسية مجر دة وكلية . ولا شك أنسا سرى في الفصل التالي ان المعنى العميق للاختيار معنى كليٌّ. وبهذا فان ما هو 🖳 لذاته يعمل على وجود آنية كنوع . ولا بد ايضاً من استخلاص المعنى، الضمني ، وفي هذا سيفيدنا التحليل النفسي الوجودي . حتى اذا مسا

استُخلص المعنى المبدئي والنهائي لما هو [—] لذاته ظهر انسه « مستقل ً بذاته ، في حاجة الى تعين خاص حتى يتجلى ' . ولكن غاية ما هو لداته كها يعاش ويتابع في المشروع الذي به يتجاوز الواقع ويؤسسه ينكشف في تعينُّه لما هو -- لذاته ، كتغير خاص للموقف الذي يعيشه (يكسر أغلاله ، يكون ملكاً للفرنجة ، تحرر بولنده ، يكافح من اجل البروليتاريك) . وحتى مشروع الكفاح لن يكون أولاً من اجـــل البروليتاريا ، بل ستكون البروليتاريا مقصودة خلال هذا التجمع العالي العيني الذي ينتمي اليه الشخص . ذلك ان الغاية لا توضــح المعطى إلا لأنها مختارة كتجاوز لهذا المعطى . وما هو `` لذاته لا ينبثق مع غايــة معطاة جاهزة . لكن « يصنع » الموقف ، يصنع نفسه ، وبالعكس . (خامساً) والموقف ، كما لا يمكن ان يكون موضوعياً ولا ذاتياً، فإنه لا يمكن ان يُعد انه الناتج الحر لحرية ، او مجموع أنواع القسر التي أعانيها ، وهو ينشأ عن إيضاح القسر بواسطة الحريــة التي تعطيه معناه بوصفه قسراً . وبين الموجودات الخامة ، لا عكن ان يوجــــد ارتباط ، بل الحرية هي التي تؤسس الارتباطات بتجميع الموجودات على هيئة مركبات ــ أدوات ، وهي الّي تلقى (تقرّح) سبب الارتباطات اعني غايتها . لكن لأني حينئذ ألقي بنفسي نحو غاية من حسلال عالم ارتباطات ، فإني ألقى الآن تواليات ، وسلاسل مرتبطة ، ومركبات ، وبجب عليٌّ ان أصم على العمل وفقاً لقوانين . وهذه الفوانين ، والطريقة التي أستخدمها بها ، تقرر إخفاق محاولاتي او نجاحها . لكن بالحريسة تأتى العلاقات الشرعية الى العالم. وهكذا ترتبط الحربة في العالم كمشروع حر" نحو غايات .

(سادساً) إن ما هو - لذاته تزمين ، ومعنى هذا انه ليس كالنا"،

⁽١) راجع الفصل التالي .

الحوهري الذي ُبعترف به طواعية ً للأشخاص (٥ انسه لم يتغبر ۽ ، و انه دائماً هو هو ۽) ويشعر به الشخص تجريبياً في كثير من الأحوال بوصفه موقفه . والاستمرار الحر" في نفس المشروع لا يتضمّن اي" استمرار ، بل بالعكس ، انه تجدّد مستمر لالتزامي ، كما رأينا . لكن الوقائع المغلّفة والموضحة بمشروع ينمو ويتأيد ، تمثل على العكس استمرار ما هو في - ذاته ، وبالقدر الذي به تحيل الينا صورتنا فانهما تسندنا بثباتهما المستمر . ومن الشائع ايضاً ان نعد ً استمرارهما هو استمرارنا . وخصوصاً استمرار المكانّ والمحيط ، واحكام القريب علينا ، وماضينا ــ نقول ان ثبات هذا يوسم صورة متدرجة لمثابرتنا . وأثناء ما أترمَّن ، أبقى دائماً فرنسياً ، موظفاً او بروليتارياً بالنسبة الى العرر . وهذا اللامتحقق له طابع الحدّ غير المتغيّر لموقفي . وبالمثل ، ما يسمى مزاجاً او تُخلقاً للشخص ، وما هو الا مشروعه الحر" من حيث انه ــ للغبر يظهر ايضاً ، بالنسبَّة الى ما هو - لذاتسه ، كثابت لا عكن تحقّيقه . وقد لاحظ الآن Alain عن حتى ان الحُـلُق هو القـَسَّم. فأللي يقول : ﴿ انْنِي لَسَتَ مُرْجَاً ﴾ انما يلتزم بتعهد حرَّ للغضب ، وبالمثل فإنه التفسير الحر" لبعض التفاصيل الغامضة في ماضيه . وسهذا المعنى لا يوجد تُخلُق - وانما يوجد فقط مشروع للذات نحو ذاتها . لكن ينبغي مع ذلك ألا نتجاهل الوجه المُعطى الخُلْنَى. صحيح انسه بالنسبة الى الغير ، الذي يدركني كغير _ موضوع ، انا حــاد البادرة ، منافق او صريح ، جبان او شجاع . وهذا الوجه 'تحيله إلي" نظرة الغبر : وبتجربة هذه النظرة ، الخلق الذي كان مشروعــــــأ حراً 'معاشاً وشَّاعراً بذاته ، يصير لا متحققاً ﴿ لا يتغير ﴾ وينبغي اتخــاذه . ولا يتوقف فقط على الغير ، بـــل على الموقف الذي اتخذته في مواجهة الآخر ومثابرتي على المحافظة على هذا الموقف : وطالما تركت نفسى أُسحَر

بنظرة الغير ، فإن تُخلقي يصور لعيوني ، كأمر غير متحقق «باستمراره» الثبات الجُوهري لوجودي ــ كما يفهم من عبارات متبذلة يتفوه بها كل يوم ، مئـــل : ﴿ انَا سَنِّي خَسَ وَأُرْبِعُونَ سَنَّةً ، وَلَيْسَ لِي اليَّوْمِ انْ أبدأ في تغيير نفسي ، . والحلق هو في أحيان كثيرة ما محاول ما هو لذاته أن يسترده ليصبر « ما هو - في - ذاته » الذي يقترح أن يكونه . ومع ذلك فينبغي ان نلاحظ ان هـــذا الثيات للماضي وللمحيط وللخُلُق ليست صفات معطاة ، اذ هي لا تنكشف على الأشياء إلا في ارتباط مع استمرار مشروعي . وسيكون من العبث ان نأمل ، مثلاً ، الجبلي او ذاك لم يطرأ عليــه اي تغير ، وان نقيم على أساس التصور الذاتي والثبات الظاهري لهذه الأحجار الأمل في نهضة وبعث للماضي . ان هذا المنظر لا يكشف عن ثباته الا من خلال مشروع مستمر : فهذه الجبال لها معنى في داخل موقفي ــ انها تصورً على نحو او آخر انهائي الى أمة في سلام ، سيدة نفسها وتحتل مكانة معينة في الترتيب التصاعدي بىن الدُّول . اما اذا وجدَّها من جديد بعد هزيمة وخلال احتلال جزء من البلاد ، فإنها لا يمكن ان تتبدى لي بنفس الوجه : لأني انا عندي مشروعات أخرى ، وانخرطت ُ في العالم على نحو آخر .

وأخيراً شاهدنا ان انقلابات باطنة للموقف بواسطة تغييرات ذاتيسة للمحيط هي أمور يمكن توقعها مقدماً . وهذه التغييرات لا يمكنها ابداً ان ثغير تغييراً في مشروعي ، لكنها يمكن ان تؤدي ، على أساس حريتي ، الى حدوث لتبسيط او تعقيد للموقف . وبهذا نفسه ، ينكشف لي مشروعي المبدئي على نحو متفاوت في البساطة . لأن الشخص ليس ابداً بسيطاً ولا معقداً : انما موقفه هو الذي يمكن ان يكون كذلك . ذلك أني لست شيئاً غير مشروع ذاتي وراء موقف معين ، وهسذا المشروع خططي مقدماً ابتداء من الموقف العيني ، كما ينبر الموقف

ابتداءً من اختياري . فإذا كان الموقف في مجموعه قد تبسُّط (صار بسيطاً) ، وإذا كانت بعض التيهورات ، والأنهيسارات ، والتحاتات قد طبعته بشكل حاد ، وتقاطيع غليظة ، وتضادات عنيفة ، فانهى أنا سأكون بسيطاً ، لأن اختياري ــ الاختيار الذي هو أنا ــ لمــا كان إدراكاً لهذا الموقف نفسه فإنه لا ممكن ان يكون إلا بسيطاً. والتعقيدات الجديدة بانبعاثها سيكون من أثرها ان تقدُّم إلي موقفاً معقداً من وراثه سأجد نفسي معقداً . وهذا ما استطاع ان يشاهده كل إنسان لو كان قد لاحظ بأية بساطة شبه حيوانية يعود أسرى الحرب نتيجسة التبسيط الشديد لموقفهم ، وهذا التبسيط ما كان في وسعه ان يغيّر مشروعهم نفسه في مدلوله ومعناه ، لكن على أساس حريثي نفسه ، قد جر ً هذاً التبسيط الى تكثيف ورتوب للمحيط الذي تكون في وبواسطة إدراك أوضح ، وأشد وحشية ، واكثر تكثيفاً للغايات الأساسية للشخص الأسعر . والأمر في الواقع يتعلق بأينض (ميتابوليسم) داخلي ، لا بتحول إجمالي يتعلق ايضاً بشكّل الموقف . ومع ذلك فهذه تغيّرات اكتشفها بوصفهـا تغيُّرات ﴿ فِي حَيَاتَى ﴾ ، أعنى في الإطارات الموحَّدة لمشروع واحد .

٣

الحرية والمسئولية

على الرغم من ان التأملات التالية تهم خصوصاً رجل الأخلاق ، فقد رأينا انه لن يكون من غير المفيد ، بعد هذه الأوصاف والبراهين ، ان نعود الى حرية ما هو — لذاته وان تحاول ان نفهم ماذا تمثل هذه الحرية بالنسبة الى مصبر الإنسان .

ان النتيجة الجوهرية لملاحظاتنا السالفة ، هي ان الإنسان ، لما كان محكوماً عليه ان يكون حراً ، فإنه محمل على عاتقه عبء العالم كله : انه مسئول عن نفسه بوصف، حالة وجود . ونستعمل هنا كلمة : ه المسئولية ۽ بمعناها المبتذل وهو ه الشعور بأن المرء هو الفاعل الذي لا شك فيه لحادث او شيء ۽ . وجذا المعني فإن مسئولية مـــا هو ¯ لذاته مسئولية مُرهقة ، لأنه هو مَن ْ بواسطته يصنع بنفسه ان ثم عالماً، ولما كان هو الذي مجعل نفسه موجوداً ، مهما يكنّ الموقف الذي يوجد فيه ، فإن ما هو - لذاته ينبغي ان يتخذ تماماً هذا الموقف مع معامله من المضادة الحاصة ، حتى لو كان غير محتمل ، وعليه ان يتخذه مع الشعور المستكر بأنه هو فاعله ، لأن أسوأ المضايقات او أسوأ التهديدات التي تهدد بإصابة شخصي لا معنى لهما الا بواسطة مشروعي ، وعلى أساس الالتزام الذي هو انا هي تظهر . فن الجاقة إذن ان نفكر في الشكوى ، لأنه لا شيء أجنبياً قد قرر ما نشعر به ، وما نعيشه ، وما نحن نكونه . وهذه المسئولية المطلقة ليست قبولاً : انهـــا مجرد مطالبة منطقية بنتائج حريتنا . فما محدث لي محدث لي بنفسي ولا استطيع ان أتأثر به ولا ان اتمرد عليه ولا ان أذعن له . ومن ناحية اخرى فان كل ما يقع في هــو لي ، وينبغي ان نفهم من هذا ، اولاً ، انني دائماً على مستوى ما يقع لي ، بوصفي انساناً ، لأن ما يحدث لأنسان بواسطة ناس آخرين وبواسطته هو لا يمكن الا ان يكون انساناً . وأفظع الأوضاع في الحرب ، وأبشع ألوان العذاب لا تخلقحالة لاإنسانية للامور، وليس هنـــاك موقف لاإنساني ، وفقط بالخوف ، والهرب ، واللواذ إنساني ، وأتحمل كامل مسئوليته . لكن الموقف في ايضاً لأنسه صورة اختياري الحر لذاتي ، وكل ما يقدمه لي هو لي من حيث ان هـــذا

ممثلي ويرمز إلى . ألست انا الذي اقرر مُعامِل المضادة للأشياء وحتى عَدَمُ امكان توقعها وذلك بتقريري بنفسي ؟ وهكذا لا توجد أعراض (أُحداث) في الحياة ، والحادث الاجباعي الذي ينفجر فجأة ويسوقني لا يأتي من الخارج ، فإذا تُطلبت للحرب ، فهذه الحرب هي حربسي أنا ، انها على صورتي ، وانا استحقها . انا استحقها اولاً لأُنني كان في وسعى دائماً ان افلت منها، بالانتحار أو الفرار من الحدمة العسكرية: وهذه الممكنات النهائية هي التي يجب دائماً ان تكون حاضرة لنا حين يتعلق الأمر بالنظر في موقف . فكوني لم أفلت ، معناه انني الحترتها ، ربما كان ذلك عن ضعف أو جبن امام الرأي العام ، لأني أفضل بعض القيم على قيمة رفض القيام بالحرب (احترام الناس لي ، شرف اسرتي ؛ الغ) . وعلى كل حال فالأمر يتعلق باختيار . وهذا الاختيار سيتكرر فها بعد ُ حي نهاية الحرب ، ولهذا ينبغي ان نوافق عــلى كلمة جول رومان 'J. Romains : و في الحرب لا توجد ضمحايا بريثة ، . فاذا كنت قد فضلت الحرب على الموت او العار ، فكل شيء يجري كها لو كنت أحمل عسلي عاتقي كل مسئولية هذه الحرب. ولا شك ان غبري هم اللين أشعلوها وأعلنوها ؛ وقد يميل المرء الى ان يعدُّني مجرد شريك . لكن فكرة الاشتراك complicate هذه ليس لها غير معنى قانوني ، اما هنا ، فلا تقوم لها قائمة ؛ لأنه توقف عـــليَّ انه توجَّد ، ولم يكن هناك اي قسر وإكراه ، لأن القسر (الإكراه) لا يمكن ان يكون لــه سلطان على الحرية ، ولم يكن لدي" أي عذر ، لأنه ، كما قلنا وكررنا في هذا الكتاب ، خاصة ُ الآنية هي انها لا عدر لها . فلم يبق عندي اذن الا ان ادعى (أطالب به) هذه

⁽١) جول رومان : و ذرو النوايا الطيبة »: و التمهيد لمعركة فردان».

الحرب . وفضلاً عن ذلك ، انها لي ، لأنه بسبب انها تنبثق في موقف أعمــل على وجوده ولا أستطيع ان أكتشفه فيه الا بالتزامي معهـــا او ضدها، فإني لا أستطيع بعد ُ ان أميز الآن بين الاختيار الذي أقوم به لذاتي والاختيار السني أقوم به لها : فأن أعيش هسله الحرب ، هو انَّ أختار نفسي بواسطتها وان اختارها بواسطة اختياري لنفسي . ولا مجال للنظر اليها على انها و أربع سنوات إجازة ، او و تأجيل ، ، وكرفع الجلسة ۽ ، لأن الجوهري في مسئولياتي كان في مكان آخر ، في حياتي الزوجية والأسرية والمهنية . لكن في هذه الحرب التي اخترتها ، اختار نفسي كل يوم وأجعلها لي وأنا أصنع نفسي . فإذا كان ينبغي ان تكون أربع سنوات خاوية فأنا الذي اتحمل مسئوليتها . وأخيراً ، كما بيَّنا في الفقرة السابقة ، كل شخص هو اختيار مطلق لذاته أبتداء من عالم من المعارف والتكنيكات التي يتخذها هــذا الاختيار ويوضحها معاً ، وكل شخص هو مطلق ينعم بتاريخ date مطلق ولا يمكن ان يفكر فيه في تاريخ آخر . فمن ازجاء الوقت ١ ان نتساءل ماذًا كنت سأكون لو ان هذه الحرب لم تندلع ، لأنني اخترت نفسي كواحد من المعاني الممكنة للعصر الذي أفضى بطريقة غير محسوسة إلى الحرب، وأنا لا اتمينز من هذا العصر نفسه ، ولا يمكن أن أنقل الى عصر آخر دون تناقض. وهكذا أنا هذه الحرب التي تحصر وتحدُّ وُتفهيم العصر الذي سبقها . وبهسذا المعنى ينبغي ان نضيف الى العبارة التي أُوردناها منذقليل وهي : و لا توجد ضحايا بريثة ۽ 🗕 العبارة التالية لزيادة تحديد مسئولية ما هو 🦳 لذاته : ﴿ يَكُونَ لَلْمُرَءُ الْحَرِبُ الَّتِي يَسْتَحَقِّهُمَا ﴾ . وهكذا أنا حسر" حرية شاملة ، لا أتميّز من العصر الذي اخترتُ ان أكون معنـــاه ، ومسئول مسئولية عميقة عن الحرب وكأننى أنا الذي أعلنها ، ولهـــذا

 ⁽١) و أي من الفضول الزائف » .

ينبغي علي للا أشعر بساي تأنيب ولا أسف ، كما أنني بغير عذر ، لأنه منذ اللحظة التي انبثقت فيها الى الوجود ، وانا أحمل عبء العالم انا وحدي ، دون ان يستطيع اي شيء او اي شخص ان يخففه عني .

ومع ذلك فإن هذه المسئولية هي من نمط خاص جداً . اذ قد بجاب عليَّ فيقال : و انني لم أطلب أن أولك ، وهذه طريقة ساذجة في التوكيد عسلي وقائعيتنا . انني مسئول عن كل شيء ، اللهم الا عن مسئوليتي نفسها ، لأنني لست الأساس في وجودي . فكل شيء بجري اذن كمَّا لو كنت مرغمًا عــلى أن أكون مسئولاً". انني مُهملُ ا في العالم ، لا بمعنى أنني سأظل متروكاً وسلبياً في عالم مُعادِّ ، مثل لوح الخشب الذي يعوم على الماء ، بل بالعكس ، عمني أنني أجـــد نفسي فجأة وحدي وبدون عون ، منخرطاً في عالم أحمل كل المسئولية عنه ، دون ان أستظيع ، مها فعلت ، ان انتشل نفسي ، حتى ولا لحظة ً واحدة ، من هذه المسئولية ، لأنني مسئول حتى عن رغبتي نفسها في التهرب من مسئولياتي ؛ وأن أجعل نفسي سلبياً في العالم . وان ارفض ان أَوْثُر فِي الْأَشْيَاء وفِي الآخرين ، هذا ايضاً هو ان اختار نفسي ؛ والانتحار ضرب ٌ من ضروب ، الوجود _ في _ العالم ، . ومع ذلك فإني أجد من جديد مسئولية مطلقة من كوني وقائعيثي ، أعني كون ميلادي لا يمكن ان يدرك مباشرة بل وأنه لا يمكن تصوره ، لأن واقعة ميلادي هذه لا تبدو لي أبداً خامة غليظة ، بل دائماً من خلال اعادة بناء مشروعي ً لوجودي – لذاته ؛ اني اشعر بالعار لكوني وُليدْتُ أو أنا أدهش لهذا او اغتبط لــه ، او اذا حاولت انتزاع حياتي من نفسى ، أثركد انني أحيا وأعد " هذه الحياة سيئة . وهكذا "، معنى ما،

⁽١) بمعنى متروك ، سائب délaissé . .

انا اختار ان أولد . وهذا الاختيار نفسه متأثر كله بالوقائعية ، لأنني لا أملك الا ان اختار ، لكن هذه الوقائعية بدورها لن تظهر الا من حيث انني أتجاوزها الى غاياتي . وهكذا ، الوقائعية هي في كل مكان، لكنها لا يمكن ادراكها (الامساك بها)، اذ لا القي أبداً غير مسئوليي، ولهذا فإني لا أستطيع ان أتساءل : و لماذا ولدت ؟ يه وان ألعن يوم ميلادي أو أعلن انني لم أطلب ان أولد ، لأن همذه المواقف المختلفة تجاه ميلادي ، اعني تجاه واقعة انني أحقي حضوراً في العالم ، ليست شيئاً آخر غير طرق لاعتناق همذا الميلاد بملء مسئوليي وأن اجعله ملكي ، وهنا ايضاً لا ألقى غسير ذاتي ومشروعاتسي ، حتى انسه اخيراً اهمائي (تركي) ، اعني وقائعيني ، تقوم فقط في كوني محكوماً علي أن اكون مسئولاً عن نفسي مسئولية كاملة . وانا الوجود الذي هو مثل الوجود الذي وجوده . وهذا الهو لا يمكن الإمساك به (إدراكه) .

وفي مثل هذه الأحوال ، لما كان كل حادث في العالم لا يمكن ان ينكشف لي إلا كفرصة ومناسبة (فرصة مُهمّنبَل ، او تفوّت ، او تهرّ من هذا ، ما دام كل ما يقع لنا يمكن ان يعد حفظ chance ، اعني انه لا يمكن ان يظهر لنا الا كوسيلة لتحقيق هذا الوجود الذي هو موضوع تساوّل في وجودي ، وما دام الآخرون، بوصفهم علوات معلوة ، ليسوا هم ايضا غير فرص وحظوظ ، فإن مسئولية ما هو للذاته تمتد إلى العالم بأسره بوصفه عالماً مسكوناً . وهكذا يدرك ما هو لذاته نفسه في القلق ، اعني كوجود ليس اساً لوجوده ، ولا الوجود الغير ، ولا للكائنات التي في تذاتها التي تكوّن العالم ، لكنه مُرغم على أن يقرر (يفصل في) معنى الوجود في داخل ذاته وفي كل مكان خارج ذاته . والذي يحقق في القلق حاله

كموجود أقذف بسه في مسئولية ترتسد حتى على تركه واهماله ، لا تأنيب ولا أسف ولا عذر لديه ، إنه ليس بعد للا حرية تنكشف تماماً بنفسها ، ووجودها يقوم في هسلما الانكشاف نفسه . لكننا ، كما لاحظنا في مستهل هذا الكتاب ، نهرب في غالب الأوقات من القلق في صوء النبة .

الفصّه لالشابي

الفِعن ُ والمِنكِك

١

التحليل النفسي الوجودي

 بصفة « مضمون » لشعوره ، ويعتقد ان معنى الرغبة (الشهوة) موجود ملازم الرغبة نفسها . وهكذا يتجنب كل ما مكن ان يثير فكرة العلو . لكني إذا رغبت في بيت ، او كوبة مساء ، او جسد امرأة ، فكيف مكن هذا الجسد وهذه الكوبة وهذه العارة ان تقيم في رغبتي ، وكيف مكن رغبتي ان تكون شيئاً آخر غير الشعور بهده الأشياء كمرغوبات ؟! فلنحرز إذن من النظر الى هذه الرغبات على الها امور صغيرة نفسية تسكن في الشعور: انها الشعور نفسه في تركيبه الأصلي المشروعي pro-jective العالى ، من حيث انه من حيث المبدأ شعور بشيء ما .

والغلط الآخر ، وهو ذو علاقة عميقة بالأول ، هو اعتبار البحث النفساني منتهياً منى ما وصلنا الى المجموع العيني للرغبات التجربية . وهكذا يتحدد الأنسان عزمة الميول التي تكون الملاحظة التجربية قسد قرربها . وطبعاً لا يقتصر عالم النفس دائماً على اجراء حاصل جمع لهذه الميول : بل يشوقه ان يوضح ما بينها من صلات قربني وتوافق وانسجام ويسمى الى تصوير مجموع الرغبات بأنه تنظيم تأليفي ، فيه كل رغبة تؤثر في الرغبات الأخرى والتأثيرات . والناقد ، مثلاً ، الذي يريد ان يصف « نفسية ، فلوبير ، قد يكتب قائلاً أنه يبدو « انه قد عرف، يصف « نفسية ، فلوبير ، قد يكتب قائلاً أنه يبدو « انه قد عرف، كحالة معتادة ، في مطلع شباب، مسية متواصلة مؤلفة من الشعور المزوج بطموحه الواسع وقورته التي لا تقهر ... وغليان دمسه الشاب الفوار انقلب اذن الى وجدان ادبني ، كما يحدث حوالي الثامنة عشرة من العمر المنفوس المبكرة النضوج التي تجد في طاقة الاسلوب او شدة من العمر المفوس المبكرة النضوج التي تجد في طاقة الاسلوب او شدة تعليهم ، المناه عشرة المناه عالم الكثير او الشعور المفرط ، التي تعديم ، المناه عالم الكثير او الشعور المفرط ، التي تعديم ، المناه المناه ، المناه المناه المناه المناه المناه ، المناه المناه ، المناه الم

⁽١) بول بورجيه : ﴿ مَقَالَاتُ فِي الدَرَاسَةُ النَّفُسِيةِ الْمَاصَرَةُ : ج . فلوبير .

وفي هذه العبارة محساولة لإرجاع الشخصية المعقدة لمراهق إلى بعض الرغبات الأولى ، كما يُرجع الكيميائي الأجسام المركبة إلى امزجة مسن الأجسام البسيطة . وهذه المعطيات الاولى هي : الطموح الواسع ، الحاجة إلى الفعل الكثير والشعور المُقرط ؛ وهسنده العناصر ، حين تدخل في الدراكيب ، تولّد حمية متواصلة . وهذه كما يلاحظ بورجيه في عبارات للم اكيب ، تولّد حمية متواصلة . وهذه كما يلاحظ بورجيه في عبارات على أن نوردها — حين تتغلى بقرا آت عديدة أحسن اختيارها، تسعى إلى أن تخدع نفسها بالتعبير عنها في قصص مخترعة تشبعها رمزياً وتصرفها إلى مصارف أخرى . وتلك هي الصورة الإجاليسة لنشوء وتكوين « مزاج أدبى » .

لكن يلاحظ أولاً أن مثل هذا التحليل النفساني يبدأ مسن المصادرة القائلة بأن الواقعة الفردية نتاج التقاطع بن القوان للجرَّدة والكلية . والواقعة المطلوب تفسيرها ــ وهي هنا الاستعدادات الأدبيـة عند فلوبعر الشاب - تنحل إلى مزيج من الرغبات النمطية المجردة كها نجدها لـدى « المراهق بوجه عام » . وما هو عيني "هنا ، هو فقط مزبجها ؛ أمسا في نفسها فهي ليست غير اسكيات (صور إجالية) . فالمجرَّد إذن ، من حيث الفرض ، سابق على العيني ، والعيني ليس إلا تنظياً لصفات عجرَّدة ؛ والفـردي ليس إلا تقاطع الاسكيات الكليــة . لكنَّ ــ فضلاًّ عما في مثل هذه المصادرة من إحالة منطقية ــ فإننا نجد بوضوح ، في المثال المختار ، أنه يخفق في تفسير ما يصنع فردية المشروع المعتبر . أما أن ﴿ الحاجة إلى الشعور المفرط ﴾ ... وهذا اسكيم كليٌّ ... تنخدع وتنصرف بأن تصبح حاجة الى الكتابة، فهذا ليس تفسيراً لرسالة (مهمة) vocation فلوبير : بل هو بالعكس ما ينبغي تفسيره . صحيح ان مسن الممكن الإهابة بآلاف الظروف الرقيقة والمجهولة منا والتي شكَّلت هذه الحاجة إلى الشعور على هيئة حاجة إلى الفعل . لكن هذا هو اولاً عثابة تخلُّ عن التفسير وإحالة إلى المجهول الممتنع على الكشف . وفضلاً عن ذلك فهذا نبذ للفردي الحالص ، الذي تُنفي من ذاتية فلوبير ، في الظروف الحارجية لحياته . وأخيراً ، فإن رسائل فلوبير تدل على انه ، قبسل وأزمة المراهقة ، ومنذ نعومة أظفاره ، كانت تعذبه الحاجة الى الكتابة.

وفي كل طابق من طوابق الوصف المذكور ، نجد صدَّعاً . فلماذا الطموح والشعور بالقوة يولدان عند فلوبير حمية بـــدلاً من أن يولّـدا انتظاراً هادئاً أو لهفة مظلمة ؟ ولماذا تتعين هذه الحمية على هيئة حاجة إلى الفعل الكثير والشعور (الإحساس) المفرط ؟ أو بالأحرى ، مسا شأن هذه الحاجة التي ظهرت فجأة ، بتولُّد تلقائي ، عند نهاية الفقرة. ولماذا ، بدلاً من البحث عن الاشباع في أعمـــال عنف ، وهروب ، ومغامرات غرامية أو في الفجور ، تُختار بالذات أن تشبع نفسها رمزياً؟ ولماذا هذا الاشباع الرمزي ، الذي قد يتخذ طريقاً غَسَر طريق الفن (فهناك طريق التصوّف ، مثلاً) قد وجد طريقه في الكتابة ، أحرى منه في التصوير او الموسيقي ؟ لقد كتب فلوبىر يقول : « لقد كـــان من الممكن ان اكون ممثلاً عظياً ، . فلماذا لم يحاول هذا ؟ وبالجملة ، فإننا لم نظفر بفهم شيء، بل شاهدنا توالياً من الصُّدَف، والرغبات الى البثقت مسلَّحة كلهـ بعضها من بعض ، دون أن يكسون في الوسع إدراك نشوئها وتكوينها فالانتقالات ، والصبرورات والتحولات تحجبت عنا بعنايــة ، واقتُصر على وضع ترتيب في هذا التوالي بالاهابة ـــ بتتابعات تشاهد تجربياً (الحاجة الى الفعل تستبق عند المراهق الحاجة إلى الكتابة) ، لكنها غير مفهومة تماماً . وهذا مع ذلك هو ما يسمى بعلم النفس (أو النفسية) . أفتح أي سرة حياة ، بالصدفة ، وستجد فيها

 ⁽١) لما كانت فترة مراهقة فلوپير، بقدر ما تستطيع أن نعرفها ، ليس فيها أمر ذو بال من هذه الناحية ، فلا بد أن نفترض تأثير وقائع غير محسوسة تفلت مبدئياً من النقد .

هذا اللون من الوصف ، تقطعه ، بدرجات متفاوتة ، روايــة أحداث خارجية وإشارات إلى الأصنام الكبرى المستخدمة للتفسير في هذا العصر: الوراثة ، الربية ، الوسط ، الثركيب الفسيولوجي . لكن محدث مــع ذلك ، في أفضل المؤلفات ، ان الرابطة ، المقررة بين المقدم والتالي ، أو بين رغبتين متساوقتين وعلى علاقة بالفعل المتبادل ، لا ينظر اليهــــا . فقط على نُمط التواليّات المنتظمة ؛ وأحيانــــاً تكون ﴿ قابلة للفهم ﴾ compréhensible ، بالمغى الذي يفهم به يسرز هذه الكلمة في مبحثه العام في علم النفس اكمرَضي . فمثلاً 'تدرُّك العلاقة بين العفة والتصوف، بِن الضعف والنفاق . لكننا نجهل دائها العلاقة العينية بن هذه العفة (هذا الامتناع بالنسبة الى هذه المرأة أو تلك ، وهذا الكفاح ضـــد إغراء محدد) والمضمون الفردي للتصوف ، تماماً مثلها ان الطب النفسي يرضى ويقنع حين يلقي الضوء عـــلى التراكيب العامة للهذيانات ، ولا يسعى إلى فَهم المضمون الفردي والعيني للذُّ هانات (لماذا هذا الرجل يعتقد انه هذه الشخصية التاريخية لا أية شخصية تاريخية أخرى كانت ؛ ولماذا هذيانه التعويضي يرضي نفسه عثل هذه الأفكار في العظمة بدلاً من تلك الأفكار الأخرى الخ) .

لكن هذه التضيرات و النصائية و تحيلنا في النهاية إلى معطيات أولية لا يمكن تفسرها . وهي بمثابة الأجسام البسيطة في علم النفس. وهنا قد يقال لنا مثلاً إنه كان لدى فلوبير و طموح واسع و (أو رائع) وكل الوصف الذي أوردناه يستند إلى هذا الطموح الأصلي . ليكن . لكن هذا الطموح واقعة لا تقبل الرد ولا تقنع العقل أبداً . ذلك ان عدم قابلية الرد ، هنا ليس لها من سبب غير رفض المزيد من الايغال في التحليل . وهناك حيث يقف عالم النفس ، فإن الواقعة المعتبرة تتبدى أما أولية . وهذا ما يفسر حالة الإذعان وعدم الرضا الفامضة التي تدعنا فيها قراءة هذه المقالات النفسانية . يقول المرء لنفسه : هكذا ، لقد فها قراءة هذه المقالات النفسانية . يقول المرء لنفسه : هكذا ، لقد

كان فلوبعر طموحاً . ﴿ لَقُدْ كَانَ هَكَذَا ﴾ . وسيكون من العبث ان نتساءل لماذا كان كذلك ، كما سيكون من العبث ان نبحث لنعرف لماذا كان طويلاً وأشقر: فلابد من التوقف عند نقطة ما ، وهذا هو الإمكان العَرَضي لكل وجود حقيقي . هذه الصخرة مغطماة بالطحلب ، أمسا الصخرة المجاورة فليست كذلك . وجوستاف فلوبير كان لديمه طموح أدبى ، أما أخوه أشيل فلم يكن عنده ذلك . هكذا الحال . وهكذا نود " ان نعرف خواص الفصفور ونحاول ان نرجعها إلى تركيب الجزيئات الكماوية التي يتركب منها . لكن لماذا توجد جزيئات من هذا النوع ؟ الأمر هكذا ، هــذا كل شيء . ونفسانية فلوبير هي ان ُنرجع ، كلما أمكن ذلك ، تركيب سلوكاته وعواطفه وأذواقه إلى بعض الخواص ، التي بمكن مقارنتها نخواص الأجسام الكياوية ، ووراءهــا سيكون مــــن العبث السعي إلى الصعود . ومع ذلك فنحن نحسُ إحساساً غامضاً بأن فلوبىر لم و يتلق ۽ طموحه . إن طموحه ذو دلالة ، إذن هو حر" . فلا الوراثة ، ولا مركزه كبورجوازي ، ولا تربيته بمكن ان تفسره ؛ ولا أيضــــــاً ـــ بالاحرى ـــ الاعتبارات الفسيولوجية المتعلقة بــ (المزاج العصبي ، التي كانت البدعة السائده لمدة من الزمان : إن العصب ليس ذا دلالة ، إنه مادة غرَّوية ينبغي ان توصف بذاتها وهي لا تعلو على نفسها لتعلن عن نفسها بواسطة حقائق اخرى . فالعَصَب إذن لا ممكن ان يؤسس أية دلالة . وبمعنى ما فإن طموح فلوبير واقعة بكل إمكانها العَرَضي ــ ومن الصحيح انه يستحيل الصعود إلى مـــا بعد الواقعة ــ لكن بمعنى آخر، طموحه يصنع ثفسه ، ورضانا ضان لنا على ما يمكننا إدراكه وراء هذا الطموح من شيء أكثر ، شيء شبيه بالقرار الجذري الذي ، دون ان يتوقف عن ان يكون ممكناً ، سيكون الأمر النفسي غبر القابل للرد الحقيقي . وما نطالب به ــ ولا محاول امرؤ إعطاءنا إياه – هو إذن غير قابل للرد حقيقي ، أعني غير قسابل للرد ستكون

عدم قابليته للرد بيِّنةً لنا ، ولا تقدم على أنها مصادرة ابتدعها عـــالم النفس ونتيجة رفضه أو عجزه عن المضي فيا بعسد ، لكن مشاهدته تصحب عندنا بشعور بالرضا . وهذا الاقتضاء لا يأتي إلينا من هــــذه الملاحقة المستمرة للعلة ، ولذلك الارتداد إلى غير نهاية الذي وصف مراراً بأنه يكو َّن البحث العقــلي ، وثبعاً لذلك ، فهيهات أن يكون خاصاً بالبحث النفساني ، بل هو يوجد في كل العلوم وفي كل المشاكل. إنه ليس عنا ساذجا عن و لأن ، الذي لا يؤدي إلى أي و لم ؟ ، بل هو بالعكس اقتضاء مؤسَّس على فهم سابق على الانطولوجيَّا للآنية وعلى الرفض الملازم لاعتبار الإنسان قابلاً للتحليل وللرد إلى معطيات أولية ، وإلى رغبات (أو و ميول ۽) محمدًدة ، تنحملها الذات كخصائص بواسطة موضوع . وإذا كان علينا ان نعد م كذلك فلا بد ان نختار : فلوبس ، الرجل الذي عكننا أن نحبه او نكرهه ، نلومــه او نمدحه ، وهو بالنسبة إلينا الغير ، والذي بهاجم مباشرة وجودنا الخاص لكونـــه قد و ُجد ، سيكون أصلا موضوعاً غير موصوف لهذه الرغبات، اعنى نوعاً من الطن غير المتشكل عليه ان يتلقاها سلبياً ــ او يرتد الى مجرد حزمة من هذه الميول غــــــر القابلة للرد . وفي كلتــــا الحالتين يزول الرجل ؛ ولا نجد بعدُ « ذلك » الذي وقعت له هذه المفامرة أو تلك: ومتناقضاً ــ أو الموجود الذي نبحث عنه يزول وينقضي في تراب مــن الظواهر المرتبطة فها بينها بعلاقات خارجية . وما يقتضيه كل واحد منا في مجهوده نفسه لفهم الغير ، هو اولاً ألا نلجأ إلى فكرة الجوهر هذه، وهي غير إنسانية لأنها في هذا الجانب مما هو إنساني . وبعد ذلك فإن الموجود المعتبر لا يتحول إلى غبار وبمكن ان نجد فيسه تلك الوحدة ـــ التي لم يكن جوهرها غير صورة هزلية (كاريكاتير) – والتي ينبغي ان تكون وحدة مسئولية ، وحدة محبوبة او مكروهة ، قابلــة للذم او

للمدح ، وبالجملة شخصية . وهذه الوحدة التي هـــي وجود الإنسان المعتبر هي توحيد حو . والتوحيد لا يمكن ان يأتي بعد كثرة يوحدها . لكن الوجود (ان يكون) ، بالنسبة إلى فلوبىر ، كما بالنسبة إلى كل ذات في • ترجمة حياة ، ، هو ان يتوحَّد في العـالم . والتوحيد غير القابل للرد والذي ينبغي علينا ان نلقاه، والذي هو فلوبير والذي نطلب من واضعي التراجم والسير ان يكشفوا عنه ، هو إذن توحيد مشروغ اصلى ، وهو توحيد ينبغي ان ينكشف لنا كمطلق غير جوهري . وهكذا ينبغي علينـا ان نتخلى عن اللامردودات التفصّيلية ، وباتخاذنــــا البيّنة نفسها معياراً ، لا نقف في محثنا ، قبل ان يكون من البيّن اننا لا نستطيع ولا ينبغي ان تمضي إلى أبعد من هذا . وخصوصاً ينبغي الا نحاول استعادة تركيب شخص بواسطة ميوله ، كما ينبغي الانحاول ، وفقساً لاسبينوزا ، ان نعيد تركيب الجوهر او خواصه بواسطة جمّع أحواله . وكل رغبة تمثل كلامردود هي ذات إمكان عَرَـضي لا معقولً وتجر إلى اللامعقول الآنية مأخوذة " في مجموعها . فإذا قررت ، مثلاً ، عن أحد أصدقائي أنه (يحب التجديف ، ، فإني اقترح عن قصد ان يقف البحث عن هذا الحد . ومن ناحية أخرى ، فـــإنني أكوَّن مهذا وافعة ممكنة عَرَضية لا يمكن ان يفسرها شيء؛ وإذا كانت لهـــا مجانية القرار الحر ، فإنها ليس لها الاستقلال الذاتي . ولا يمكنني ان أعد" هذا الميل إلى التجديف مشروعاً أساسياً لبطرس ، إن فيه في ذاته شيئاً ثانوياً ومشتقاً . والذين يصفون هكذا تُخلُقاً بواسطة لمسات متوالية ، يُفهمون ان كل لمسة من هذه اللمسات – كل رغبة من الرغبات المعتبرة – ترتبط بالباقي بواسطة علاقات ذات إمكان خــالص وخارجية بسيطة . وأولئك اللَّـين ، على العكس ، يحاولون تفسير هذا الميل ، يدخلون في طريق ما سماه أوجيست كونت بالمادية ، أعني تفسير الأعلى بالأدنى . فيقال مثلاً إن الشخص المعتبر رجل رياضي ، يحب المجهودات العنيفة،

وهو فضلاً عن ذلك ريفي ً يحب خصوصاً الرياضات في الهواء الطلق . وهكذا نضع تحت الرغبة المراد تفسيرهـا ميولاً أعم واقل تفــاضلاً ، هي بالنسبة إلى الرغبة شأنها شأن الأجناس الحيوانية بالنسبة إلى النوع . وهكذا فإن التفسير النفساني، إذا لم يقرر ان يتوقف فجأةً ، هو احياناً إبراز للعلاقـــات الخالصة للمساوقة او التوالي المستمر ، وأحياناً مجرد تصنيف . وتفسير ميل بطرس إلى التجديف ، هو ان نجعل منه عضواً في اسرة الميول للرياضة في الهواء الطلق ، وربط هذه الأسرة بأسرة الميول إلى الرياضة بوجه عام . ونستطيع أيضاً ان نجد ابواباً أعم وأشد فقراً ، لو أننا صنفنا لذة الرياضة كأحد اوجه حب المخاطرة ، وهذه ستتبدى على أنها تنويع للميل الاساسي للعب . ومن البيَّن أن هـــذا التنصيف المزعوم انه تَفسري لا قيمة له ولا فائدة اكثر مما لتصنيفات علم النبات القديم : ويرجع الى افتراض أسبقية وجود المجرد على العيني ، كما فعلت هذه التصنيفات - كما لو كان الميل الى اللعب موجوداً اولاً بوجه عام كى يتعنن فيما بعد تحت تأثير هذه الظروف إلى حبُّ للرياضة ، وهذا الى ميل للتجديف ، وهذا ، اخبراً ، إلى رغبة في التجديف عملي سهر معنن بالذات ، وفي ظروف معينة ، وفي فصل معيّن – وهو بخفق ، مثلها ، في تفسر الإثراء العيني الذي ينال ، في كل طابق ، الميل المجرد الذي ينظر فيه . وكيف بمكن اعتقاد رغبة في التجديف لن تكون غير رغبة في التجديف ؟! وهل يمكن التسليم بأنها سترتد ببساطة إلى ما هي ؟ إن احكم الاخلاقين قد بيَّنوا كيف يكون تجاوز الرغبة لنفسها بنفسها ؛ فبسكالُ مثلاً ظن انه اكتشف في الصيد ، ولعبة الصولجان وفي ماثة انشغال آخر ، الحاجة ۖ إلى التلهية _ اي انه اوضح في نشاط ما سيكون محالا لو اننا رددناه إلى ذاته ، معنى يعلو عليه ـــ اعنى إشارةً تحيل إلى حقيقة الإنسان بوجه عام وحالته . وبالمثل استندال ، رغسم علاقاته بالايديولوجية ، وبروست رغم نوازعه العقلية والتحليلية ، لم يبيّنا

ان الحب والغيرة لا يمكن ان يرجعا الى مجرد الرغبة في امتلاك امرأة ، بل مهدفون الى الاستيلاء على العالم بأسره من محلال امرأة : وهذا همو معى التبلور عند استندال، ولهذا السبب فإن الحب ، كما يصفه استندال، يبدو كضرب للوجود في العالم اي كعلاقة اساسية لما هو للداته بالعالم وبذاته (هوهوية) من خلال امرأة معينة : والمرأة لا تمثل غير جسم موصيّل مُوضع في مجال التيار .

وهذه التحليلات بمكن الا تكون دقيقة او صادقة جزئياً فقط: لكنها مع ذلك تجعلنا نفطن الى منهج آخر غير الوصف التحليلي . وبالمثل ، ملاحظات الرواتين الكاثوليك الذي يرون في الحب الجسدي تجاوز ه إلى الله ، وفي دون جوان و غيرَ الراضي ابدأ ، ، وفي الخطيئة و المكانَ الحالي من الله ي. إن الأمر هنا لا يتعلق باكتشاف مجرد وراء العيني : فالسُّورة نحو الله لبست اقل عينية من السُّورة نحو هذه المرأة المعينة؛ بل يتعلق الامر ، على العكس ، بالعثور ، تحت الاوجـــه الجزئية الناقصة للذات ، على التعيُّن الحقيقي الذي لا يمكن ان يكون غير شمول سورته العلاقات الباطنة والمشروع الاساسي . وهذه السورة لا يمكن ان تكون الاً فردية وحيدة تماماً ؛ إنها لا تبعدنا عن الشخص ، كما يفعل مثلاً التحليل الذي قام به بول بورجيه الذي يؤلف الفردي بواسطة جمع القواعد الكتب ... الرغبة في النشاط بوجه عام : بل بالمكس ، برفض نظرية الطن المطواع ونظرية حزمة الميول ، نكتشف الشخص في المشروع المبدثي الذي يكو ّنه . ولهذا السبب تنكشف بيقن الامردودية التتيجة المتحصلة: لا لأنها الأفقر والاشد تجريداً ، بل لأنها الاغنى : والعيان هنا سيُدرك بامتلاء فردي .

والسؤال يوضع إذن على النحو التالي تقريباً : إذا سلمنا ان الشخص

شمول ، فإننا لا نستطيع ان نأمل في إعادة تأليف إلا بواسطة جمع او تنظيم لمختلف الميول الآي اكتشفناها فيه تجربياً . لكن على العكس ، في كلُّ ميل ونزعة ، يعبر الشخص عـن كل نفسه ، وإن يكن ذلك من زوايا مختلفة ، مثلها الجوهر الاسبينوزي يعبر عن نفسه كله في كل صفة من صفاته . فاذا كان الأمر هكذا فينبغي ان نكتشف في كل ميل ، وفي كل سلوك للذات ، معنى (دلالة) يعلو عليهـــا . فهذه الغبرة بتاريخ كذا ، الفردية ، التي فيها تتأرخ الذات بالنسبة إلى امرأة معلومة، تعنى ، لمن يعرف كيف بقرأها ، العلاقة الإجالية بالعالم الذي به الذات تتكون ككائن في - ذاته . وبعبارة أخرى ، هذا الميل التجربسي هــو بذاته تعبير عن ﴿ اختيار ُ حُلُق معقول ﴾ . وليس في هذا سر ۗ إنْ كان الأمر هكذا ــ ولا يوجد أيضاً مستوى معقول بمكننا فقط التفكير فيه ، بيها نحن ندرك ونتصور فقط مستوى الوجود التجربي للذات : فسإذا كان الموقف التجربـي يعني اختيار الطابع المعقول ، فذلك لأنه هو نفسه هذا الاختيار . والطابع المفرد للاختيـــار المعقول ، وسنعود إلى ذلك ، هو انه لا مكن ان يُوجد إلا كدلالة عالية لكل اختيار عيني وتجربـي: ولا يتم أولاً" في لا شعور ما أو على المستوى النوميناوي ليعبر عن نفسه بعد ذلك في هذا الموقف القابل للملاحظة، وليس له أية أفضلية انطولوجية على الاختيار التجربسي ؛ لكنه ، من حيث المبدأ ، مـا ينبغي دائماً ان يُستخلص من الاختيار التجربـي بوصفه والما بعد، au-delà الخاص به ولانهائية علوَّه . وهكذا ، إذا جدَّفت في النهر ، فلست شيئاً آخر – لا هنا ولا في عالم آخر ــ غير هذا المشروع التجديف . لكن هـــذا المشروع نفسه ، من حيث هــو شمول لوجودي ، يعبر عن اختياري الأصلي في ظروف خاصة ، وليس شيئًا آخر غير اختيار ذاتي كشمول ٍ في هذه الظروف . ولهذا فإن منهاجـاً خاصــاً ينبغي ان يستهدف إلى استخلاص هذا المعنى الأساسي الذي يتضمنه والدنمي لا يمكن ان يكون

غير السر الفردي لوجوده - في - العسالم . فإذن بمقارنة بين مختلف الميروط التجربية لسذات سنحاول ان نكشف وان نستخلص المشروع الأساسي المشرك بينها جميعاً – لا بمجرد جمع او إعسادة تأليف لهذه الميول : ففي كل منها يكون الشخص بأسره .

وبالطبع يوجد ما لا نهاية لـه من المشروعات المكنة ، كما انـــه يوجد ما لا نهاية له من الناس الممكنين . وإذا كان علينا مع ذلك ان نقر ببعض الخصائص المشركة فها بينها وان نحاول تصنيفها إلى مقولات (فثات) اوسع ، فيخلق بنا اولاً ان نضع ابحاثاً فردية في الاحوال الَّي يمكننا دراستها بسهولة . وفي هذه الأبحـاث ، سنقاد سهدًا المبدأ : عدُّم التوقف إلا أمام اللامردودية البينة ، أعني الا نصدق أبداً أننا بلغنا المشروع المبدئي طالما لم تظهر الغساية المقترحة بوصفها وجود الذات موضوع البحث . ولهذا لا بمكننا التوقف عند تصنيفات إلى « مشروع حق ۽ وومشروع غير حق للذات ۽ ، مثل ذلك التصنيف الذي يريد أخلاقي ، وعلى الرغم من صاحبه واصطلاحاته نفسها ، فـــإنه يقوم ، بالجملة ، على موقف الشخص (الذات) من موته الحاص . لكن إذا كان الموت مشراً للقلق ، وإذا كنا ، تبعاً لذلك ، نستطيع ان نتجنب القلق او تلقى بأنفسنا في أحضانه ، فمن نافلة القول ان تقول إن ذلك لأننا نتمسك بالحياة . وتبعاً لللك ، فإن القلق إزاء الموث ، والتصميم القاطع او الهروب إلى عدم الحقيقة inauthenticité لا يمكن هذه كلها ان تُتعد مشروعات أساسية لوجودنا . ولا مكن ان تُقهم إلا على اساس مشروع أول للحياة ، أعني على أساس اختيار أصلي لوجودنا . وينبغي إذن في كل حالة ان نتجاوز نتائج الهرمنوطيقا (التفسر) الهيدجرية إلى مشروع اكثر أساسية . وهــذا المشروع الأساسي ينبغي في الحق ألا يحيل إلى أي مشروع آخر وينبغي ان يتصور بذاته . فهو لا يمكن إذن

ان يخص الموت ولا الحياة ، ولا أي طابع خماص الأحوال الإنسان ؛ فالمشروع الأصلي لما هو - لذاته لا يمكن ان يستهدف غير وجودنا ؛ ومشروع الوجود ، أو الرغبة في الوجود ، أو الميل إلى الوجود لا تصدر في الواقع عن تفاضل فسيولوجي او إمكان عَرَضَي تجربي ؛ ولا يتميز من وجود ما هو [—] لذاته . وما هو [—] لذَّاتـــه هو وجود ٌ وجودُ و في تساؤل في وجوده على هيئة مشروع وجود . فأن يكون للماته معناه ان يعلن عن نفسه مّن هو بواسطة ممكن تحت باب قيمة. والممكن والقيمة ينتميان إلى وجود ما هو 🖰 لذاته لأن ماهو ۖ لذاتهيوصف انطولوجيًّا بأنه نقص في الوجود،والممكن ينتسب إلى ما هو "لذاته بوصفه ما ينقصه، كما ان القيمة تلاحق ما هو 🖰 لذاته بوصفه الشمول الناقص للوجود . وما عبرنا عنه ، في القسم الثاني ، بلغة النقص ، يمكن أيضاً ان يعبّر عنه بلغة الحرية . إن ما هو - لذاته يختار لأنه نقص ، والحرية هي والنقص شيء واحد ، إنهـــا ضرب الوجود العيني لنقص الوجود . فيستوي إذن أنطولوجياً ان يقال إن القيمة والممكن يوجدان كحدّين بـــاطنين لنقص في الوجود لا ممكن ان يوجد إلا كنقص في الوجود ــ وان يقــال إن الحرية بانبئاقها تحدد ممكنها وبهذا تحصر قيمتها . ولهذا لا يمكن ان نرتفع إلى أعلى من هذا ونلقى اللامردود بيَّناً حين نصل إلى مشروع الوجود، لأنه لا يمكن الارتفاع إلى أعلى من الوجود . وبين مشروع الوجود ، والممكن والقيمة من ناحية ، وبين الوجود من ناحية أخرى ، لا يوجد أي فارق . إن الإنسان هو أساساً رغبة في الوجود ووجود هذه الرغبة ينبغي ألا يتقرر بالاستقراء التجربـي ؛ بل يرجع إلى وصف قبلي لوجود ما هو `` لذاته ، لان الرغبة نقص وما هو `` لذاته هو الوجود الذي هو لذاته نقص وجوده . والمشروع الاصلي الذي يعبِّر عنه في كل ميل من ميولنا الملاحظة تجربيـاً ، هو إذن مشروع وجود ؛ أو إذا شئنا ، كل ميل تجربـي هو مع المشروع الاصلي للوجود في علاقة تعبير وإشباع رمزي ، مثل الميول الواعية ، عند فرويد ، بالنسبة إلى المركبات والليبيدو الاصلي . وليس ذلك لان الرغبة في الوجود توجد أولا لتعبر عن نفسها بعد ذلك بواسطة الرغبات البعدية ؛ لكنها ليست شيئاً خسارج التعبر الرمزي الذي تجده في الرغبات العينية . وليس يوجد أولا رغبة في الوجود ، وبعد ذلك آلاف العواطف الحاصة ، بل الرغبة في الوجود لا توجد ولا تتجلى إلا في وبواسطة الغيرة ، والبخل ، وحب الفن ، وألجين ، والشجاعة ، وآلاف التعبيرات الممكنة العرضية والتجربية التي تعلى الآنية لا تظهر لنا أبداً إلا مُظهَوة بواسطة إنسان معين ، وشخص مفرد .

أما عن الوجود الذي هو موضوع هذه الرغبة، فإننا نعلم قبلياً ما هو . والوجود - لذاته هو الوجود الذي هو بالنسبة إلى ذاته نقصه في الوجود . والوجود الذي ينقص ما هو لذاته هو ما هو في خاته . وما هو والوجود الذي ينتقص ما هو في خاته ، وهذا الإعدام يتحدد كمشروع موجة إلى ما هو في ذاته : وبن ما في خاته المعدم وما الناية من الإعدام الذي هو انا ، هو ما في خاته . وهكذا فإن الهدف والفاية من الإعدام الذي هو انا ، هو ما في خاته . وهكذا نجد ترغب فيه الآنية لا يمكن ان يكون عجرد في خاته . لكن ما في خاته الذي ترغب فيه الآنية لا يمكن ان يكون عجرد في خاته عكناً وعمالاً ، ترغب فيه الآنية لا يمكن ان يكون عجرد في خاته الذي يلقاه ويعدمه . والإعدام، كا رأينا ، يمكن تشبيهه بتمرد لما هو في خاته الذي يُعدم نفسه ضد إمكانه العَرضي . والقول بأن ما هو خاته الذي يُعدم نفسه كا رأينا في الفصل المتعلق بالجسم ، فهذا عصله أن الإعدام جهد ضائع لموجود يريد ان يؤسس وجوده ، وان التراجع المؤسس هو الذي يثبر لموجود يريد ان يؤسس وجوده ، وان التراجع المؤسس هو الذي يثبر

⁽۱) و قبل متعدي ٢ .

عدم التطابق الضئيل جداً الذي من خلاله ينفسذ العدم ُ في الوجسود . والوجود الذي يصنع موضوع رغبة ما هو 🦳 لذاته هو إذن كاثن في 🖳 ذاته يكون بالنسبة إلى نفسه أساس نفسه ، أعنى انه سيكون بالنسبة إلى وقائعيته مثلها ما هو 🍑 لذاته بالنسبة إلى بواعشه . وفضلاً عن ذلك ، فإن ما هو - لذاته ، لما كان نفياً لما هو في - ذاته ، فإنه لا عكن ان يرغب في العود الخالص البسيط إلى ما هو في - ذاته . وهنا ، مثلها عند هيجل ، سلب السلب لا يمكن ان يرتد بنا إلى النقطة الى ابتدأنا منها . بل بالعكس ، ما من أجله مسا هو - لذاته يتطلب ما هو في - ذاته ، هو الشمول المُعرِّى عن الشمول: ﴿ مَا فِي - ذَاتُه مُعدَّماً إلى ما - لذاته ، ؛ وبعبارة أخرى إن ما - لذاتــه يشترع ان يكون من حيث هو ما - لذاته موجوداً يكون ما هو ؛ ومسن حيث أنه موجود هو ما ليس إياه وليس هو ما هو ، يكون مسا - لذاته مشترعاً ان يكون ما هو ؛ ومن حيث هـو شعور يريد ان يكون له عدم قابلية النفوذ والكثافة اللامتناهية لما " في " ذاته ؛ ومن حيث هو إعدام لما " في " ذاته وهروب مستمر من الامكان والوقائعية فإنه يريد ان يكون اساس ذاته . ولهذا فإن الممكن أيشتر ع est pro-jeté على وجه العموم بوصفه ما ينقص مــا هو ^ لذاته ليصير في ^ ذاتــه ^ لذاته ؛ والقيمة الاساسية ، التي تهيمن على هذا المشروع ، هي ما 🦳 في 🦰 ذاته 🦰 لذاته ، اعني المثل الاعلى لشعور سيكون اساس وجوده في - ذاته بواسطة الشعور الخالص الذي يكون لـــه بنفسه . وهذا المثل الاعلى هو الذي يمكن ان نطلق عليه اسم الله. وهكذا نستطيع ان نقول إن ما يجعل المشروع الاساسي للآثية متصوَّراً على حبر نحو هو ان الانسان هو الموجود الذي يشترع projette ان يكون الله . واياً ما كانت

⁽١) وسنستعمل الفعل واشترع، بمعنى: كون مشروعاً في ذهنه، مهم مشروعاً» . والمترجم،

بعد ذلك الاساطير والشعائر في الدين الذي ننظر فيه ، فإن الله هو اولا ويستشعره قلب و الانسان بوصفه ما يعلن عنه وما محدده في مشروعه النهائي والاساسي . واذا كان الانسان يملك فهما سابقاً على الانطولوجيا لوجود الله ، فليست مناظر الطبيعة ، ولا قوة المجتمع هي التي منحته إياه : بل الله ، بوصفه القيمة العليا والهدف الاسمى للعلو ، عثل الحد المستمر الذي ابتداء منه يعلن الانسان عن نفسه من هو . فأن يكون إنساناً هو ان ينشد ان يكون الله ؛ او ، إذا شننا ، الانسان في اعماقه رغبة في أن يكون الله .

لكن قد يقال : إذا كان الأمر هكذا ، وكان الانسان في انبئاقه نفسه محمولا (متوجِّهاً) إلى الله بوصفه حدَّه ، وكان لا يستطيع ان مختار إلا ان يكون الله ، فعاذا سيؤول إليه امر الحرية ؟ لأن الحريسة ليست شيئاً آخر غير اختيار نخلق لنفسه ممكناته الخاصة ، بينها يبدو هنا ان هذا المشروع المبدئي لأن يكون الله ، والذي و محدُّ ، الإنسان يشبه عن أقرب و طبيعة ، إنسانية او و ماهية ، . _ ونحن نجيب عن هذا قائلين : إنه إذا كان معنى الرغبة في نهاية الامر مشروع ان يكون الله، فإنَّ الرغبة لا تتكون ابدأ بواسطة هذا المعنى ، بــل بالعكس هي تمثل دائماً اختراعاً خاصاً لغاياتها . وهذه الغايات تُتلاحَق ابتداء من موقف تجربي معلوم ؛ وهذه الملاحقة نفسها هي التي تكوَّن المحيط في موقف. والرغبة في الوجود تتحقق دائماً كرغبة في طريقة وجود . وهذه الرغبة في طريقة وجود يعبَّر عنها بدورها كمعنى لآلاف الرغبات العينية التي تكوَّن نسيج حياتنا الواعية . وهكذا نجد انفسنا امام عمارات رمزية معقدة جداً تتألف على الاقل من ثلاثة طسوابق . ففي الرغبة التجربية استطيع ان اميّز رمزية لرغبة اساسية وعينية هي الشخص وتمثل الكيفية التي قور مها ان يكون الوجود في حال في تساؤل وجوده؛وهذه الرغبة الاساسية، بدورها ، تعبّر عينياً وفي العالم ، في الموقف الفريد الذي يخص الشخص،

عن تركيب مجرّد ذي دلالة هو الرغبة في الوجود بوجه عام وينبغي ان يُعدُّ مثل الآنية في الشخص ، مما يقيم مشاركة مع الغير ، وهو مسا عكَّن من توكيد ان ثم حقيقة للإنسان ، وليس فقط فرديات لا نظير لَمَا . والتعيُّن المطلق والاكتال، والوجود كشمول، تنتمي إذن إلى الرغبة الحرة والأساسية او الشخص. والرغبة التجربية ليست غير رمز لــه، وهي تحيل إليه وتستمد منه معناها مع بقائها جزئية وقابلة للرد ، لأنها هي الرغبة التي لا يمكن ان تتصور بذاتها . ومن ناحية اخرى ، فيإن الرُّغبة في الوجود ، في صفائها المجرِّد ، هي حقيقة الرغبة العينية الأساسية ، لكنها لا توجد بصفة حقيقة واقعية . وهكذا فإن المشروع الاساسى او الشخص او التحقيق الحر للحقيقة الإنسانية هو في كل مكان، في كلُّ الرغبات (مع القيود التي عبرنا عنها في الفصل السابق وتتعلق مثلاً به و غير المكترثان ،) ؛ ولا تدرك نفسها ابداً إلا من خلال الرغبات _ كما اننا لا نستطيع إدراك المكان إلا من خلال الاجسام الي تشكُّله ، وإن كان المكان حقيقة فرديــة وليس تصوراً ــ او ، إذا شئنا، إنه مثل موضوع هسرل، لا يُسلم نفسه إلا بظلال Abschattungen لكنه لا يدع نفسه تمتص بأي ظل ". وبعد هذه الملاحظات نستطيع ان نفهم ان التركيب المجرد والانطولوجي : ٥ الرغبة في الوجود ٤ (شهوة الوجود) عبثاً عثل التركيب الأساسي والإنساني الشخص ، ولا يمكن ان يكون قيداً على حريته . والحرية، كما بيَّنا في الفصل السابق ، يمكن تشبيهها ، بالدقة ، بالاعدام : والموجود الوحيد الذي بمكن ان يقسال عنه إنه حر ، هو الموجود الذي يُعدم وجوده . ونحن نعلم من ناحية اخرى ان الاعدام نقص في الوجود ولا يمكن ان يكون شيئاً آخـــر . والحرية هي الوجود الذي يجعل من نفسه نقصاً في الوجود . لكن لمسا كانت الرغبة ، كما قررنا ، هي هي النقص في الوجود ، فان الحريــة لا يمكن ان تنبثق إلا كوجود بجعل نفسه رغبة (شهوة) في الوجود ، اي كمشروع ^ لذاته للوجود في ^ ذاته ^ لذاته . وقد وصلنا ها هنا إلى تركيب مجرد لا عكن ابدأ ان يُعد مثل طبيعة او ماهية الحرية ، لأن الحرية وجود،والوجود ، فيها ، يسبق الماهية ؛ والحريسـة انبثاق عيني ً مباشرة ولا يتميّز من اختياره، اي من الشخص . لكن التركيب المعتمر مكن ان يقال عنه إنه حقيقة الحرية،أعنى انه المعنى الإنساني للحرية . والحقيقة الإنسانية للشخص ينبغي ان يكون في الوسع تقريرها ، كما حاولنا ، بواسطة ظاهريات انطولوجية - وثبت الرغبات التجربية ، ينبغي ان يكون موضوع امحاث نفسانية ؛ والملاحظة والاستقراء ، وعند الحاجة : التجربة ، ممكن ان تفيد في وضع هذا الثبت وفي ان تقدُّم إلى الفيلسوف العلاقات المفهومة التي عكن أن توحُّد فيها بينها رغبات مختلفة ، وسلوكات مختلفة ، وايضاح بعض الروابط العينية بين المواقف، المحددة تجربياً (والتي لا تترك في الواقع غـــ قيود تورد ، باسم الأبجابية ، عــلى الموقف الاساسى للشخص في العالم) وبن موضوع التجربة. لكن لا منهج من هذين المنهجين يلاثم تقرير وتصنيف الرغبات الاساسية او الاشخاص . ولا يتعلق الأمر بتحديد قبلي انطولوجي لمسا يظهر في كل لاحزرية الفعل الحر . ولهذا سنقتصر ها هنا على ان نشير بإبجاز شديد إلى إمكانيات مثل هذا البحث وآفاقه : اما ان يكون من الممكن إخضاع إنسان ما لمثل هذا البحث ، فهو ما ينتمي إلى الآنية بوجه عام ، او إذا شئنا ، هذا هو ما يمكن ان يتقرر بواسطة انطولوجيا . لكن البحث نفسه ونتائجه هي ، من حيث المبدأ ، خارجة تماساً عن امكانيات الانطولوجيا.

ومن ناحية اخرى ، فإن الوصف البسيط الحالص التجربي لا يمكن ان يقد م إلينا غر اثبات ، وان يضعنا في حضرة لامردودات زائفة

⁽١) و اي قابليته لأن يحزر ، او يتنبأ به ، .

(الرغبة في الكتابة ، في السباحة ، حب المغامرة ، الغيرة ، الغ) . ويجدر بنا ليس فقط ان نضع ثبتاً بالسلوكات والميول والأهواء ، بل ينبغي أيضاً أن نفك وموزها ، أعني أنه لا بد من معرفة كيفية سؤالها. وهذا البحث لا يمكن أن يُجرى إلا وفقاً لقواعد منهج معين . وهذا المنهج هو الذي سنطلق عليه اسم : التحليل النفسي الوجودي .

ومهدأ هذا التحليل النفسي هو ان الانسان شمول وليس مجموعة ؛ وتبعاً لذلك فإنه يعبر عن نفسه بكله في أتفه سلوكاته وأكثرها سطحية، وبعبارة أخرى ، إنه ليس يوجد هواية أو نزوة أو لازمة أو أي فعل انساني ليس كاشفاً .

والغاية من التحليل النفسي (الوجودي) هي فك وموز السلوكات التجربية للانسان ، أعني إلقاء الضوء الكامل على الكشوف التي يحتويها كل منها وتثبيتها تصو^قرياً .

ونقطة البداية فيه هي التجربة ؛ ونقطة الارتكاز هي الفهم السابق على الانطولوجيا والأساسي الذي للانسان عن الشخص الإنساني . وعلى الرغم من أن معظم الناس يمكنهم أن يملوا الإشارات المحتواة في بادرة geste أو كلمة أو إعاءة وأن يخطئوا فهم الكشف الذي يمكن أن تأتي به ، فإن كل شخص إنساني يملك مع ذلك قبلياً معنى القيمة الكاشفة فلماه التجليات ، وقادر على فك رموزها ، إذا اقتيد باليد وسوعيد . وهنا كما في كل موضوع آخر ، لا يُلتقى بالحقيقة عن طريق الصلفة، ولا تنسب إلى ميدان ينبغي البحث عنها فيه دون علم سابق ، كما يمكن المرء ان يسعى عثا عن منابع النيل أو النيجر . إن الحقيقة تنمي قبليا إلى الفهم الإنساني ، والعمل الجوهري هو تفسير (هرمنوطيقا) ، أعني فكاً لرموز ، وتحديداً وتصوراً على هيئة تصورات .

ومنهجه مقارن : فما دام كل سلوك إنساني يرمز على طريقته إلى الاختيار الأساسي الذي ينبغي توضيحه ، وما دام كل منها يحجب هذا

الاختيار تحت خصائصه الافتراضية ومناسبته التاريخية ، فإنه بالمقارنة بين هذه السلوكات نفجر الكشف الوحيد الذي تعبّر عنه كلها على نحو مخالف . والتخطيط الأولى له لما المنهج يقدمه الينا التحليل النفسي عند فرويد وتلاميذه . ولهذا يخلق بنا هنا ان نحدد على وجه أدق بأي قدر يستلهم التحليل النفسي الوجودي التحليل النفسي المعروف ، وما هي الفوارق الجذرية بينها .

كلا النحليلين ينظر في كل التجليات الني يمكن الكشف عنها موضوعياً في ﴿ الحياة النَّفسية ﴾ بوصفها ذوات علاقات رمز برمز مع تراكيب أساسية واجالية تكو"ن الشخص . وكلاهما بحسب أنه لا توجد معطيات أولية _ ميول موروثة ، أخلاق ، الخ . والتحليل النفسي الوجودي لا يعرف شيئاً قبل الانبثاق الأصلي للحرية الإنسانية ، والتحليل النفسي التجربـي يضع أن التأثرية الأولّية للفرد هي بمثابة شمع بكر قبل تاريخه. والليبدو ليس شيئًا خارج تحدُّداته العينية ، اللهم الا آمكاناً مستمرأ للتحدد على اي نحو في أي شيء. وكلاهما يعد الموجود الإنساني تأريخاً مستمراً، ويسمى ، فضلاً عن كشف المعطيات السكونية الثابتة ، إلى الكشف عن معنى هذا التاريخ واتجاهه وتقلباته . ومن هنا فإن كليها ينظر الى الانسان في العالم. ولا يتصور ان من الممكن سؤال إنسان عما هو ، دون أن نحسب حساباً قبل كل شيء لموقفه . والبحوث (التحقيقات) التحليلية النفسية تهدف الى استعادة حياة الشخص من الميلاد الى ساعة العلاج ، وتستخدم كل الوثائق الموضوعية التي يمكن ان تجدها : رسائل،شهادات، بوميات ، معلومات ، اجتماعية ، من كل نوع . وما تهدف إلى إعادة تركيبه ليس حادثاً نفسياً خالصاً بقدر ما هو زُوج : الحادث الحاسم في الطفولة والتبلور النفسي حول هذا الحادث . وهنا ايضاً نحن بـــٰإزاء في نفس الوقت عاملاً في التطور النفسي ورمزاً لهذا التطور ، لأنهسا ليست شيئاً في ذاتها ، ولا تؤثر الا وفقاً للكيفية التي تؤخذ بهما ، وهذه الكيفية نفسها في اخذها تترجم رمزياً عن الاستعداد الباطن للفرد .

والتحليل النفسي التجربي والتحليل النفسي الوجودي يبحث كلاهما عن وقفة attitude أساسية في موقف sttuation لا يمكن التعبير عنها بتعريفات بسيطة منطقية ، لأنها سابقة على كل منطق ، ويتطلب ان يعاد بناؤه وفقاً لقوانين التركيبات النوعية . إن التحليل النفسي التجربي يسعى الى تحديد المركب (العقدة) واسمه يدل على تعدد دلالة كل المعاني المتصلة به . والتحليل النفسي الوجودي يسعى الى تحديد الاختيار الأصلي الذي يتم في مواجهة العالم، هو اختيار للوضع في العالم شامل مثل المركب ، وهو سابق على المنطق اختيار للوضع في العالم شامل مثل المركب ، وهو سابق على المنطق والمبادئ ، فليس الأمر إذن أمر مساءلة له وفقاً للمنطق . وهو يحشر والمبادئ من المعاني المتعدة الملالة .

وكلا النوعين من التحليل النفسي لا يرى ان الشخص في مركسز متاز لإجراء هذه التحقيقات على نفسه . وكلاهما يريد منهجاً موضوعياً بالدقة ، ويعالج معطيات التأمل وشهادات الغير بوصفها وثائق . ولا شك في ان الشخص يمكن ان يجري على نفسه بحثاً تحليلياً نفسياً . لكن لا بد له ان يتخلى فجأة عن كل مزايا وضعه الخاص وان يسأل نفسه تماماً كيا لو كان هو الغسير . والتحليل النفسي التجربي يبسداً من مصادرة وجود نفسية لاواعية تفلت ، من حيث المسدأ ، من عيان الشخص . والتحليل النفسي الوجودي يرفض المصادرة القائلة باللاشعور: فعنده ان الواقعة النفسية تمتدة بامتداد الشعور . لكن إذا كان المشروع الأساسي يعيشه الشخص عيشاً كاملاً وجهذه المثابة يكون واعياً له تماماً ،

فليس معنى هذا أبدأ انه بجب ان يكون معروفًا بواسطته ، بل بالعكس، وقراؤنا ربما يذكرون اهبامنا في مقدمة هذا الكتاب بالتمييز بىن الشعور والمعرفة . صحيح أننا شاهدنا ايضاً ان التأمل بمكن ان يُعدُّ بمثابة شبه معرفة . لكن ما أدركه في كل لحظة ، ليس هو المشروع الحالص لما هو ^ لذاته كما يُعبِّر عنه رمزياً _ وفي مرات كثيرة على أنحاء مختلفة في وقت واحد ــ بواسطة السلوك العيني الذي يدركه : انـــه السلوك العيني نفسه ، أعنى الرغبة الفردية المؤرخة في التلبُّك الكثيف لخاصيته . وهو يدرك في نفس الوقت الرمز والترميز ، ويتألف كله بالفهم السابق على الانطولوجيا للمشروع الأساسي . وأفضل من هذا ، من حيث ان التأمل هو نفسه شعور غير وضعي non-thétique بالذات كتأمـــل ، انه هذا المشروع نفسه، كما انه الشعور اللاتأملي . لكن لا ينتج عن هذا ان لديه الآلات والتكنيكات الضرورية لعزل الاختيار المرموز ، ابتغـــاء تثبيته بتصورات ولوضعه وحده في ضوء كامل. الله ينفذ فيه نور كبير دون ان يستطيع ان يعبّر عما ينيره هذا النور . ولسنا هنا بإزاء لغز لم مُعِل ، كما يظن الفرويديون : وكل شيء هناك ، مضيء ، والتأمل يستمتع بكل شيء ، ويدرك كل شيء . لكن هذا و السر" في الضوء الباهر ، يأتي بالأحرى من كون هذا التمتع مجرداً من الوسائل التي تمكّن عادةً من التحليل ووضع التصورات . انه يدرك كل شيء، في وقت الظلال ، وهذه القيم ، وهذه النتوءات ، توجد في مكان ما ومحجوبة عنه ، بل بالأحرى لأنها تنتمي الى موقف إنساني آخر لتقريرها ، ولا يمكن ان توجد إلا بواسطة ومن أجل المعرفة . والتأمل ، لمـا كان لا يُصلح ان يكون أساساً للتحليل النفسي الوجودي يقدم اليـــه إذن مواد خامة يتخذ منها المحلل النفساني موقفاً موضوعياً . وهكذا فقط يستطيع ان يعرف ما يفهمه من قبل . وينتج عن هذا ان المركبات (العقد)

المنتزعة من الأعماق اللاواعية ، مثل المشروعات المكتشفة بالتحليسل الوجودي ، ستُلوك من وجهة نظر الغير . وتبعاً لذلك ، قان الموضوع الموضح هكذا سيفصل تبعاً لراكيب العلو " المعلو" ، أعني ان وجوده سيكون الوجود " للغسير ، وحتى لو كان المحلَّل النفسي والشخص المحلَّل شخصاً واحداً . وهكذا فإن المشروع الموضح بواسطة كلا النوعين من التحليل النفسي لا يمكن ان يكون غير شمول الشخص ، واللامردود للعلو كما هما في وجودها " للغير . وما يفلت دائماً من مناهج البحث هذه ، هو المشروع كما هو لذاته ، والعقدة في وجودها الحاص . وهذا المشروع " لذاته لا يمكن الا ان يكون مستمتعاً به . وثم عدم توافق بين الوجود لذاته والوجود الموضوعي . لكن موضوع التحليلات النفسية لي مع ذلك واقعية الموجود ؛ ومعرفته بواسطة الشخص ، يمكن ان تسهم في ايضاح التأمل ، وهذا يمكن ان يصير حينئذ استمتاعاً سيكون شبه معرفة .

وهنا تتوقف الأشباه بين كلا النوعين من التحليل النفسي . وهما عتلفان بالقدر الذي به التحليل النفسي التجربي يفصل في ما لا يقبل الرد منه بدلاً من ان يتركه يعلن عن نفسه في عيان بين . والليبيدو او إرادة القوة يكونان في الواقع بقية نفسية بيولوجية ليست واضحة بنفسها ، ولا تظهر لنا بوصفها ينبغي ان تكون حد البحث غير القابل للرد الى ما هو أقل منه وأبسط . والتجربة أخسراً هي التي تقرر ان أساس العُقد (المركبات) هو هذا الليبيدو أو هذه الإرادة للقوة ؛ وهذه النائج للبحث التجربي ممكنة عرضية تماماً ، وهي لا تقنع ، ولا شيء عنع من ان نتصور قبلياً وآنية " لا يعبر عنها بإرادة القوة ، والليبيدو الخاص بها لا يكون المشروع الأصلي غير المتفاضل . والاختيار الذي يصاعد اليه التحليل النفسي الوجودي ، الأنه اختيار ، فإنه يفسر إمكانه الأصلي ، لان إمكان الاختيار هو الوجه الأعو من حريته . وفضلاً

عن ذلك ، فمن حيث انه يقوم على أساس نقص الوجود ، متصوَّراً كطابع أساسي للوجود ، فإنه يتلقى المشروعيــة (التبرير المشروع) كاختيار ، ونحن نعلم انه ليس لنا ان نوغل الى أكثر من هذا . وكل نتيجة ستكون إذن في نفس الوقت ممكنة عرضية تماماً وغىر قابلة للرد شرعياً . وتظل دائماً فودية ، أعني أننا لن نصل الى حد مجرد عـــام كهدف نهائى للبحث وأساس لكل السلوكات ، حد مثل الليبيدو ، يتميّزُ ويتعيّن على هيئة مركبات ثم سلوكات تفصيلية تحت تأثير الوقائع الحارجية وتاريخ حياة الشخص ، بل بالعكس اختيار يظل وحيداً وهو منذ الأصل التعنن المطلق ؛ والسلوكات التفصيلية بمكن ان تعبر عن هذا الاختيار او تُجعله فردياً ، لكنها لا تستطيع ان تعيّنه أكثر عما هو . ذلك ان هذا الاختيار ليس شيئاً آخر غير وجود كل آنية ، وأنه سواء ان نقول ان هذا السلوك الجزئي كائن أو أن نقول أنه يعبّر عن الاختيار الأصلى لهذه الآنية ، لأنه بالنسبة الى الآنية لا يوجد فارق بين ان يوجد وان يختار . ومن هنا نفهم ان التحليل النفسي الوجودي ليس عليه ان يتصاعد الذي مثل الليبدو والذي يفسّره . فالعقدة إذن اختيار نهاثي ، أنها اختيار للوجود وتجعل نفسها كذلك . وإيضاحه يكشف عنه في كل مرة انه لا يِقبل الرد . وينتج عن هذا بالضرورة ان اللبيدو وإرادة القوة لن يظهرا للتحليل النفسي الوجودي كصفات عامة ومشتركة بين جميع الناس ، ولا كأمور لا تقبل ان مُترد . وقصارى الأمر ان يكون من المكن ان يشاهد المرء ، بعد البحث : أنها تعبر ، بصفة مجموعات خاصة ، عند بعض الأشخاص ، عن اختيار أساسي لا يمكن ان يرد الى الواحد او الآخر . وقد شاهدنا فعلاً ان الشهوة والجنسية بوجه عـــام تعبران عن مجهود أصلي لما هو 🏲 لذاته لاسترداد وجوده الذي استلبه الغير . وإرادة القوة تفترض ايضاً ، أصلاً ، الوجود للغير ، وفهم الغير واختيار صنع نجاته بواسطة الغير . وأساس هذا الموقف بجب ان يكون في اختيار أول يُفهيم التمثل الجذري بين الوجود - في - ذاته - لذاته وبين الوجود - للحر . - للفر .

وكون الحد النهاثي لهذا البحث الوجودي ينبغي ان يكون اختياراً ، عيَّرَ التحليل الذي نرسم منهجه وملامحه الرئيسية : وهو بهذا يتخلى عن أَفَّر اض فعل ميكانيكي للوسط في الشخص موضوع الدراسة . فالوسط لا يمكن ان يؤثر في الشخص إلا بالقدر الدقيق الذي به هو يفهمه ، أعنى يحوله الى موقف . ولا يمكن أي وصف موضوعي لهذا الوسط ان يفيدنا . ومنذ البداية ، والوسط ، متصوَّراً كموقف ، يحيل الى ما هو `` لذاته الذي يختار ، تماماً كما ان ما هو `` لذاته بحيل الى الوسط بسبب وجوده في العلم . وبالعدول عن كل التسبيبات الميكانيكية ، نعدل أيضاً عن كل التفسيرات العامة للرمزية المعتبرة . ولما كان هدفنـــا لا عكن ان يكون تقرير قوانين تجربية التوالي ، فإننا لن نستطيع تكوين رَّامُوزَ كُلِّي . لكن المحلِّلَ النفساني ينبغي عليه في كل مرة ان يخترع من جديد رَاموزاً على وفق الحالة الحاصة التي ينظر فيها . فإذا كان الوجود شمولاً ، فليس من المتصوَّر ان يكون من الممكن وجود علاقات أُولية للترميز (عَذرة = ذهب ، كُبّة للدبابيس = نهد ، الخ) ، تختفظ بمعنى مستمر في كل حالة ، اي تظل غبر متغبرة حين تنقل من مجموع ذي دلالة الى مجموع آخــر . وفضلاً عن ذلك ، فإن المحلَّل النفساني لن يغيب عن ذهنه أبداً ان الاختيار حي ، وتبعاً لذلك يمكن دائماً ان يُلغى من جانب الشخص الذي يُندرس . وقد بيَّنا ، في الفصل السابق ، أهمية و الآن ، الذي يمثل التغيرات المفاجئة في الاتجاه ، ينبغي ان يكون المرء مستعداً لأن يحسب ان الرموز تغيّر من معناهـــا وتهجر راموزهـــا المستخدم حتى ذلك الحبن . وهكذا التحليل النفسى ولما كان الهدف من البحث هو الكشف عن اختيار ، لا عن حالة، فإن هذا البحث ينبغي عليه ان يتذكر في كل مناسبة ان موضوعه ليس معطى مدفوناً في ظلمات اللاشعور ، بل هو تحديد حر وواع - وليس أبدًا من سُكان الشعور ، لكنه هو وهذا الشعور نفسه شيء واحـــد . والتحليل النفسي التجربسي (المعتاد) بالقدر الذي به منهجه أفضل من مبادئه ، كثيراً ما يكون على طريق الكشف الوجودي ، ولكنه يتوقف مقاومات الشخص تنهار دفعة واحدة ، ويتعرَّف فجأة صورة نُفسه الَّي تقدُّم اليــه ، وكأنه يرى نفسه في مرآة . وهذه الشهادة اللاإراديــة للشخص ثمينة عند المحلِّل النفساني : إذ يرى فيها العلاقة على انه أصاب هدفه ، وبمكنه الانتقال من الاعاث بمعنى الكلمة الى العلاج . لكن لا شيء في مبادئه ولا في مصادراته المنشئية بمكنَّنه من فهم ولا من استخدام هذه الشهادة . فمن اين يأتيه الحق ؟ لو كانت العقدة لاواعية (لا شعورية) ، أعني لو كانت العلاقة مفصولة عن الشيء المدلول عليه بواسطة سد" ، فكيف يتأتى الشخص ان يتعرفه ؟ هل هي العقدة اللاشعورية هي التي تتعرف نفسها ؟ لكن أليست محرومة من الفهم ؟ ولو كان من الواجب ان نسلُّم له بملكة فهم العلامات ، ألا ينبغي بالمثل ان نصنع منه لا شعوراً شاعراً واعياً ؟ وما هو الفهم ان لم يكن الشعور بأن المرء تنهيم ؟ أو هــل نقول ، على العكس ، ان الشخص ، من حيث هو واع ، هو الذي يتعرف الصورة المقدَّمة ؟ لكن كيف يقارنها

بتأثرها الحقيقي ما دامت خارج المتناول ولم يكن له بهسا علم أبداً ؟ وقصارى ما هناك ان يستطيع ان يحكم ان التفسير التحليلي النفسي لحالة هو فرض محتمل ، يستمد احباله من عدد المسالك التي يفسرها . فهو إذن بالنسبة الى هذا التفسير في وضع الطرف الثالث ، وضع المحلّل النفسي بعينه ، وليس له مركز ممتاز . وإذا كان يعتقد في احبالية الفرض التحليلي النفسي ، فإن هذا الاعتقاد البسيط الذي يبقى داخل حدود شعوره يمكن ان يجسر الى قطع السدود التي تحجز الميول اللاشعورية . والمحلّل النفساني عنده من غير شك الصورة الغامضة لتطابق مفاجيء بن الشعور واللاشعور . لكنه جر فسه من الوسائل لتصور هذا التطابق إيجابياً .

ومع ذلك فإن إشراق الشخص واقعة مشاهدة . إن ها هنا عياناً مصحوباً ببيئة . وهذا الشخص الذي اقتاده المحلّل النفساني ، يعمل أكثر وأحسن من ان يعطي موافقته لفرض : إنه يلمس ، ويرى من هو . وهذا لا يكون مفهوماً حمّاً إلا إذا كان الشخص لم يكف أبداً عن ان يكون على وعي بميوله العميقة ، بل إلا إذا كانت هذه الميول لا تتميّر من شعوره نفسه . وفي هذه الحالة ، كما شاهدنا من قبل ، فإن التفسي النفسي لا يجعله يشعر بمن هو : إنه يجعله يشعر به. وإذن فقد وكل الى التحليل النفسي الوجودي ان يطالب بأن يكون

وهذه المقارنة تمكننا من زيادة فهم ماذا ينبغي ان يكون عليه التحليل النفسي الوجودي ، إذا كان ينبغي ان يكون في وسعه ان يوجد . انه منهج تقصد به الى إيضاح الاختيار اللااتي - على شكل موضوعي باللاقة - الاختيار اللااتي اللي به كل شخص يجعل نفسه شخصاً ، اي يعمل على ان يعلن لنفسه من هو . ولما كان ما يبحث عنه اختياراً الموجود وفي نفس الوقت هو وجود ، فيجب ان يرد السلوكات الفرديسة الى

علاقات (إضافات) أساسية ، لا لجنسية أو إرادة قوة ، بل لوجود يعبّر عن نفسه في هذه السلوكات . فهو مقود منذ البداية الى فهــــم للوجود ، وبجب ألا يحدد لنفسه غرضاً غير ان يجد الوجود وطريقة وجود الوجود في مواجهة هذا الوجود . وقبل بلوغ هسذا الغرض ، ممنوع عليه ان يتوقف . ويستخدم فهم الوجود الذي يميّز الباحث من حيث هو نفسه آنية ، ولما كان يبحث عن استخلاص الوجود من تعبيراته الرمزية ، فيجب عليه ان يخترع من جديد في كل مرة ، على أساس دراسة مقارنة السلوكات ، راموزاً تقصد به الى فك رموزها . ومعيار النجاح سيكون بالنسبة الى هذا المنهج هو عدد الوقائع الذي يمكن الذي وصل اليه . والى هذا المعيار ينضاف ، في جميع الأحوال التي يكون فيها هذا ممكناً ، الشهادة الحاسمة للشخص . والنتائج المتحصلة هكذا _ أعنى الغايات الأخيرة للفرد _ ممكن إذن أن تكون موضوع تصنيف، وعلى أساس مقارنة هذه النتائج نستطيع ان نضع اعتبارات عامــة عن التحليل النفسي لن تقتصر على الأحلام ، والأفعال المخفقة ، والوساوس والعُصابات ، بل تشمل ايضاً وعلى وجــه التخصيص أفكار اليقظة ، والأفعال الناجحة والملاثمة ، والأسلوب ، الخ . وهذا التحليل النفسي لم بجد بعد ُ فرویده الحاص به ، وقصاری الأمر أننا بمكن ان نجـــد إرهاصاً به في بعض تراجم الحياة المتقنة جـــداً . ونأمل ان يكون في مقدورنا ان نحاول تقديم شاهدين عليه في مكان آخر ، عناسبة فلوبعر ودوستويفسكي . لكن لا يهمنا كثيراً ، هنا ، ان يكون موجوداً : بل المهم عندنا هو ان يكون ممكناً .

الفعل والمبلك: الامتلاك

والمعلومات التي بمكن الانطولوجيا ان تحصل عليهـــا عن السلوكات وعن الرغبــة (الشهوة) ينبغي ان تفيد كمبادىء للتحليــل النفسي الوجودي . ومعنى هذا ليس انه توجد ، قبل كل تنويع ، رغبات مجردة ومشتركة بنن كل الناس : بل ان الرغبات العينية لها تراكيب ترجع الى دراسة الانطولوجيا ، لأن كل رغبة ، سواء أكانت الرغبسة في الأكل والنوم او الرغبة في إبداع عمل فنَّى ، تعبَّر عن الآنية كلها (الوجود الإنساني كله) . وكما بيَّنا في موضع آخر ١ ان معرفــة الانسان ينبغي ان تكون شمولية ، اما المعارف التجربية والجزئية فإنها ، في هذا المجال ، عارية عن المعنى . وسنكون قد فرغنا من مهمتنا اذا استخدمنا المعارف التي اكتسبناها حتى الآن، لإرساء قواعد التحليل النفسي الوجودي . وهنـــا ، في الواقع ، بجب ان تتوقف الانطولوجيـــا : هذا ، من الضروري ان يكون ثم منهج ، لأن الموضوع مختلف. فماذا تعلمنا الانطولوجيا عن الرغبة ، من حيث ان الرغبة هي وجود الآنية؟ ان الرغبة نقص في الوجود ، كما رأينا . ومهذه الصفة ، فإنها تحمل مباشرة على الوجود الذي هي نقص فيه . وقد شاهدنا ان هذا الوجود ، هو ما هو " في " ذاته " لذاته ، والشعور وقسد صار جوهراً : والجوهر وقد صار علة ذاته ، والإنسان " الله . وهكذا نجد ان وجود الآنية ، هو أصلاً ليس حوهراً بل رابطة "ساعه . وحدود

⁽١) ي عبل نظرية ظاهرياتية في الانفمالات » ، عند الناشر هرمن سنة ١٩٣٩ .

هذه الرابطة هي ما أن ي ذاته الأصلي ، المتحجر في إمكانه العرضي ووقائعيته . وخاصيته الجوهرية هي أنه موجود ، وأنه يوجد ، ومن ناحية أخرى ، ما في أنه تالله أو القيمة ، الذي هو بمثابة المثل الأعلى لما هو أن أن أنه ألمكن ، ويتميز بوصفه من وراء كل إمكان وكل وجود . والإنسان ليس هذا الوجود أو ذاك ، لأنه ليس يكون : إنه ما ليس يكون ، وليس هو ما يكونه ، انه إعدام ما أن أنه المكن من حيث ان ذات هذا الإعدام هي هربه الى ما أن أنه المحكن من حيث ان ذات هذا الإعدام هي هربه الى الأمام في اتجاه ما أن أن أن أنه العدام ليصد خالص ليصد الانسان الله ، دون ان يكون ثم أي موضوع معطى تحت هذا المحمد ، والرغبة تعبر عن الجهد ، ودون ان يكون ثم شيء يسعى هذا السعي . والرغبة تعبر عن هذا الجهد .

ومع ذلك ، فإن الرغبة لا تتحدد فقط بالنسبة إلى ما - في - ذاته علة ذاته . إنها ايضاً نسبية الى موجود خام وعيني "يسمى عادة "باسم موضوع الرغبة . وهذا الموضوع سيكون احياناً قطعة خبز ، واحياناً سيارة ، واحياناً أمرأة ، وأحياناً شيئاً لم يتحقق بعد ومع ذلك هسو علمود : مثلاً يرغب الفنان في ان نخلق عملا فنياً . وهكذا تعبر الرغبة ، بواسطة تركيبها نفسه ، عن علاقة الانسان بشيء او اكثر في العالم ، إنها أحد أوجه الوجود - في العالم . ومن وجهة النظر هذه ، يبدو أولا أن هذه العلاقة ليست من نحط واحسد وحيد . وإنما من باب الاختصار فقط نتحدث عن و الرغبة في شيء ما » . والواقع أن آلاف الاختصار فقط نتحدث عن و الرغبة في شيء ما » . والواقع أن آلاف الأمثلة التجربية تدل على اننا نرغب في امتلاك هذا الكائن أو ذاك ، أو ان نكون هذا الكائن أو ذاك ، أو رعبت في هده اللوسة ، فمنى هذا أنني أرغب في شرائها ، لامتلاكها. وإذا رغبت في كتابة كتاب ، أو ان أتريتض ، فعنى هذا انني أريد فعل هذا الكتاب ، فعل هذه الرياضية . وإذا تزيتت ، فذلك لاننى فعل هذا الكتاب ، فعل هذه الرياضية . وإذا تزيتت ، فذلك لاننى

أرغب في أن أكون جميلاً ، وأنتقف الأكون عالماً ، الخ . وهكذا ، من أول ضربة ، فإن المقولات الكبرى الثلاث الوجود الإنساني الميني تظهر لنا في علاقاتها الأصلية : الفعل ، الملك ، الوجود .

ومن السهل ان نرى ، مع ذلك ، أن الرغبة في الفعل ليست غير قابلة للرد . فالإنسان يفعل الشِّيء ليكون لديه نوع ٌ من العلاقة . وهذَّه العلاقة الجديدة بمكن ان ترد مباشرة إلى و الملك ، . فثلا ، أنا أقطع عصا من قرع شجرة (أنا و أفعل ، (أَصَنع) عصا من غصن) كي أملك هذه العصا . و د الفعل ، يرتد الى وسيلة للملك . وهـــذه هي الحالة الأكثر شيوعاً . لكن قسد محدث أيضاً ان نشاطي لا يظهر فجأة على انه غير قابل للرد. ويمكن انَّ يبدو مجانياً كما في حالة البحث العلمي ، والألعاب الرياضية ، والخكاش الجالي . ومع ذلك ، فإنه في هذه الأحوال المختلفة ، ليس الفعل هو الآخر غير قابل للرد . فإنى اذا ابتدعت لوحة فنية او مسرحية أو لحناً ، فذلك حنى أكون عسلى منشأ وجود عيني . وهذا الوجود لا يهمني الا بالقدر الذي به رابطة الإبداع التي أقررها بينه وبيني تعطيني عليه حق الملكية الخاصة . ولا يتعلق الأمر فقط بأن لوحة ما ، عندي فكرة عنها ، توجد ، بل لا بد ايضاً ان توجد بواسطي . والمثل الأعلى سيكون إذن بمعنى من المعاني أن أسندها في الوجود بنوع من الحكثق المستمر ، وعلى هذا النحو يكون لي كصدور متجدَّد باستمرار . وبمعنى آخر ، لا بد ان يتميز جلرياً مُنَّى ، حَيُّ تكون لي ولا تكون أنا (إياي) ، والحطر سيكون هنا، كما في النظرية الديكارتية للجوهر ، أن وجودها سيُمتص في وجودي لنقص في الاستقلال والموضوعية ، وهكذا مجب ايضاً ان توجد في ذاتها، أعني ان تجدَّد باستمرار وجودها **من ذاتهاً** . ومن هنا يبدو عملي كخلق مستمر ، بيد انه متحجر في ما هو - في - ذاته ، وهو محمل الى غير نهاية « علامني ، ، أعني أنه فكري أنا بغير حدود . وكل عمل

فني هو و فكرة ، وخصائصه روحية بوضوح بالقدر الذي به هو ليس الا دلالة ومعنى . ومن ناحية اخرى ، فان هذه الدلالة ، وهذه الفكرة ، التي هي ، بمعنى ما ، بالفعل باستمرار ، وكأنني كونتها باستمرار ، وكما لو كان عقل قد تصورها بدون انقطاع ــ عقل سيكون عقلي ــ فإن هذه الفكرة تسند نفسها بنفسها في الوجود ، ولا تكفُّ عن أن تكون بالفعل حين لا أفكر فيها بالفعل . فأنـــا معها إذن في العلاقة المزدوجة للشعور الذي يتصورها ، والشعور الذي يلقاها . وهذه العلاقة المزدوجة هي التي أعبر عنها حين أقول إنها علاقي . وسنرى معناها ، بعد ان نكون قد حددنا معنى مقولة ، الملك ، . ومن اجل التركيب لذاتي وللا [—] ذاتي (الأنس ، شفافية الفكر ، الإعتام ، استواء ما هو في - ذاته) هو الذي أقصده وهسو الذي سيجعل من العمل مِلْكَيْ . وَسِدًا المَّعَى ، فليس فقط الأعمال الفنية هي التي أتملكها بهذه الطريقة ، بل هذه العصا التي اقتطعها من غصن ، ستنتسب إلى مرتن: أولاً ، كشيء للاستعال هو تحت تصرأني وأمتلكه كما أمتلك ملابسي او كتبي ، وثانياً بوصفها من عملي . وهكذا أولئك الذين يفضلون ان محيطوا أنفسهم بأشياء معتادة للاستعال صنعوها هم بأنفسهم يتفننون في التملك . فهم يجمعون في شيء واحد وتركيب واحد الامتلاك بالاستمتاع والامتلاك بالابداع . ونجد وحدة نفس المشروع منذ حالة الخلق الفي حتى حالة السيجارة ﴿ الَّنَّى تَكُونَ امتع حين يلفها المرء بنفسه ﴾. وسنجد عما قليل هذا المشروع بمناسبة نمط من المُلكية الحاصة هي بمثابة انحطاط لها ويسمى باسم « التَّرف ، le luxe ، إذ النَّرف ، كما سنرى ، لا يدل" على صفة الموضوع المملوك ، بل على صفة للامتلاك .

مجهود للامتلاك . والحقيقة المكتشفة ، مثل العمل الفني ، هي معرفتي، إنها نوثيها الفكرة لا تنكشف الاحن أكون الفكر ، ومهذا تظهر على نحو معيّن بوصفها مسنودة بواسطي في الوجود . وبواسطي ينكشف وجَّه من وجوه العالم ، انه ينكشف لي . وبهذا المعنى انا خالق ومالك . لا لأنني أعد كامتثال خالص وجه الوجود الذي أكتشفه ، بل بالعكس لأن هذا الوجه الذي لا ينكشَّف الا بواسطتي كاثن بعمق وحقاً . واستطيع أن أقول إنني أظْهيره ، بالمعنى الذي به يقول لنا أندريه جيد ١ إن من واجبنا أن نظهر دائماً ، . لكنبي أجد استقلالاً مشاجاً لاستقلال العمل الفي في طابع حقيقة فكرتي ، أعني في موضوعيته . وهذه الفكرة الي أكوُّنها والتي تستمد مني وجودها ، تلاحـــق في نفس الوقت بنفسها وجودها بالقدر الذي هي به فكرة الحميع . إنها أنا مرتبن لأنهـــا هي العالم وهو ينكشف لي ، وهي أنا للنى الاخرين ، وأنا مكوناً فكرتى مع عقل الغبر ، ومرتبن مغلقاً ضدِّي لأنها هي الوجود الذي ليس هو إياي (من حيث ينكشف لي) ولأنه فكرة الجميع ، منذ ظهورها ، وهي فكرة مقضي ً عليها بأنها بلا اسم . وهذا اللَّركيب لأناي وللا ¬ أنايُّ بمكن ان يُعبِّر عنه هنا ايضاً بوأسطة اللفظ : ﴿ لِي ﴾ . وفضلاً عن هذا ، فإنه في فكرة الاكتشاف والكشف نفسها ، تندرج فكرة الاستمتاع الامتلاكي . ان النظر استمتاع ، والنظـــر ا**فتضاض** . وإذا فحصنا عَن المقارنات المستخدمة عادة " للتعبير عن علاقة العارف بالمعروف، فإننا نشاهد ان كثيراً منها يتبدى كنوع من الفسق بالنظو . والشيء غير

⁽١) و التولايا : المنى الموضوعي المعرفة القصدية ، وخاصية المنى كما هو موضوع بطريقة خاصة . وكما هدو معلى او مقصود خاويساً بطريقة خاصة . وكما بعد المعمرفة القصدية – التولسيس – يناظره بعد التوليا. وهذا في ملحب الظاهريات عند همر ل . والتولسيس هو التيار في مجرى الشعور الذي خاصيته الجوهرية هي الاحالة او القصد ، من حيث انه يحيل او يشير الى مرضوع خارج ذاته ٤ . (المترجم)

المعروف يعطى بوصفه بكراً ، شبيهاً بالبياض . إنــه لم و يُغض ، بسره بعدُّ ، والإنسان لم « ينتزعه » منه بعد . وكل الصور تلح ً في توكيد جهل الشيء بالانحاث والآلات التي تستهدفه : إنه غير شاعر بأنه يُعرف ، وينكب على أعماله دون أن يَفطن الى النظرة التي تترصده كامرأة يفاجئها عابر وهي في حمَّامها . وصور أشد خرساً وأكثر دقة مثل صورة (الأعماق غير الموطوءة ، inviolées للطبيعة ، تثير الوطء في الذهن بصورة أوضح . والانسان يهتك حُبُّب الطبيعة ، ويرفع عنها النقاب (قارن ﴿ نقاب صا الحجر ﴾ ، لشلر) ؛ وكل محث يتضمن دائماً فكرة ُعري يوضع في الهواء بابعاد العقبات التي تغطيه ، كما ينحى أكتيون الأغصان ليرى ديَّانا أوضح وهي في الحيام.والمعرفة، من ناحية اخرى، صيد وطرد . وبيكون يسميها صيد بان Pan . والعالم صيّاد يباغت عرباً أبيض ويهتك سرّه (ويفسق به) بنظرته. ولهذا فإن مجموع هذه الصور يكشف لنسا عن شيء سنطلق عليه اسم ، عقدة اكتيون ، . وباتخاذ فكرة الصيد هذه خيطاً حادياً نهتدي به ، فإننا نكتشف رمزاً آخر للامتلاك ، ربما كان أشد سذاجة وفطرية : لأن الانسان يصطاد ليأكل . وحب الاستطلاع عند الحيوان هــو دائماً جنسي sexuel أو غذائي . وأن يعرف هو ان يأكل بعينيه ١ . ونستطيع ان نلاحظ هنا، فها يتعلق بالمعرفة بواسطة الحواس ، عملية عكسية لتلك التي انكشفت عناسبة العمل الغني . فقد لاحظنا ، بالنسبة الى العمل الفني ، علاقته بالصدور المتحجر في العقل . والعقل ينتجه باستمرار ، ومع ذلك فانه يبقى هو وحده وكأنه في استواء بالنسبة الى هذا الانتاج. وهذه العلاقة توجد هكذا في فعل المعرفة . لكنها لا تستبعد عكسها : ففي المعرفة ، الشعور بجـــذب اليه موضوعه وبمتصه ؛ ان المعرفة تمثُّل وامتصاص ،

⁽١) وبالنسبة الى الطفل: ان يعرف هو ان يأكل قعلا ، أنه يريد ان يذوق ما يرى .

وكتب نظرية المعرفة (فلسفة العلوم) بالفرنسية تعج بمجـــازات غذائية (الامتصاص ، الحضم ، التمثيل) . وهكذا توجد حركة انحلال تذهب من الموضوع إلى الذات العسارفة . والمعروف يتحول إلى الله ، ويصبر فكرتى ، وبهذا نفسه يقبل ان يتلقى وجوده مني انـــا وحدي . لكن حركة الانحلال هذه تتحجر بسبب ان المعروف يظل في نفس المكان ، ممتصاً بغير نهاية ، مأكولاً وسلبهاً باستمرار ، مهضوماً كله ومع ذلك فكله في الحـــارج ، غير مهضوم مثل الحصى . وُتلاحظ أهمية رمز و المهضوم غير المهضوم ، في التخيلات الساذجة ، الحصاة في معدة النعامة ، يونس في بطن الحوت : إن هذا الرمز يدل على تحلم تمثيل غير هدَّام . والمصيبة ـ كما لاحظ هيجل ــ ان الرغبة تحطم موضوعها . (وقد قال في هذا المعنى إن الرغبة رغبة في الأكل). وكرد فعل ضد هذه الضرورة الديالكتيكية فإن مسا هو - لذاته يحلم بموضوع أنا أتمثله كله ، وسيكون اياي ، دون ان ينحلُّ في ۗ ، محتفظاً بتركيبه في ٦ ذاته ، لأن ما أرغب فيه حقماً ، هو هذا الموضوع ، وإذا أكلته ، فإني لا أملكه بعد ُ ، ولا القي بعد ُ إلا نفسي . وهذا التأليف المستحيل بِنَ التمثيل والسلامة المحفوظــة للشيء الْملتَمثَّل ، يتحد ، في جذوره الأعمق ، مع الميول الأساسية للجنسيَّة . و فالامتلاك ، الجسَّدي يقدم الينا الصورة المهيجة والمغرية لجسم مملوك دائها وجديد دائها ، لا يترك عليه الامتلاك أي أثر . وهذا ما ترمز اليه بعمق صفة ا اعسم ، و «مصقول» . فما هو ناعم بمكن ان مُعسَك به ومُجَّسَس، ويُتَحسس، ويظل مع ذلك غير قابل للنفوذ فيه ، ويهرب تحت اللمسات الامتلاكية، مثل الماء . ولهذا يلح الإنسان مراراً ، في الأوصاف الشهوانية ، عملى البياض الناعم لجسم المرأة . ناعم : أي يستعيد هيئته تحت اللمسة ، كما يستعيد الماء هيئته عند مرور الحجر الذي خرقـه . وفي نفس الوقت ، كما رأينا ، يكون ُحلم العاشق هو ان يتأحَّد مع الموضوع المحبوب مع

محافظته لــه على شخصيته وفرديته : فليكن الآخر أنا ، دون ان يكف ً عن ان يكون الآخر . وهذا فعلا ما نلقاه في البحث (التحقيق) العلمي : فالشيء المعروف ، مثل الحصاة في بطن النعامة ، كله في داخلي انا ، مُتَمَثَّلاً متحولاً إلى ذاتــه ، وهو كله انا ؛ وفي نفس الوقت هو لا يقبل النفوذ فيــه ، ولا يقبل التحويل ، وناعم كله ، وفي عراء ، لا مكترث ، عراء لجسم محبوب عبشاً يُلمَس ويراّبت عليه . إنه يبقى في الخارج ، وان يعرفَ هو ان يأكل في الخارج دون ان يَستَهلك. وهنا تُشاهد التيارات الجنسية والغذائية التي يذوب بعضها في بعض، وينفذ بعضها في بعض من أجل تكوين عقدة أكتبون وعقدة يونس [النبي]، وُتشاهد الجذور الهضمية والشهوانية التي تتجمع لتوكُّد شهوة المعرفة. وَالْمُعرِفَةُ هِي فِي نَفْسِ الوقتِ نَفُوذُ " وملامسة للسطح، هَضِم وتأمل من بعيد لموضوع غير قابل لتغيير شكله، وإنتاج لفكر بواسطة خلق مستمر ومشاهدة فكرنى بوصفها شيئاً. وهذا ما أرغب فيه بعمق حن أشرع في البحث: ان أُدرك فكرتي بوصفها شيئاً ، وان أدرك الشيء بوصف فكرتي . والعلاقة التلفيقية التي تذيب معاً هذه الميول المتضاوتة لا عكن ان تكُّون غير علاقة امتلاك . ولهذا فإن الرغبة في المعرفة ، مها بسدت نزيهة ، هي علاقسة امتلاك . وان يعرف هو أحد الأشكال التي بمكن ان يتخذها الملك .

بقي نمط من النشاط يصور على انه عجاني تماماً ، ألا وهو: نشاط الله على الله على ان نكتشف في الألعاب الله على الله على ان نكتشف في الألعاب الرياضية ميلاً إلى الامتلاك ؟ نعم ، ينبغي ان نلاحظ أولاً ان الله يسلب في مضادة الجد ، يلوح انه اقل المواقف ميلاً إلى الامتلاك ، إنه يسلب الواقع واقعيته . والجيد يوجد حين نبدأ من العالم وننسب إلى العالم واقعية وحقيقة أكثر مما ننسب إلى انفسنا ، وعلى الاقل حين يعزو المرء

إلى نفسه حقيقة بقدر ما ينتمي إلى العالم . وليس صدفة "أن المادية جادة وليس صدفة أنها تُستعاد دائماً وفي كُلُّ مكان بوصفها المذهب المختار الشوري" . ذلك ان الثوريين جادُّون . وهم يعرفون أنفسهم اولا" ابتداء من العالم الذي يرهقهم ويريدون تغيير هذا العالم الذي يرهقهم وفي هذا يتفقون مع خصومهم القدماء : المُلاَّك ، اللَّين يعرفون انفسهم هـــم ايضاً ويقدرون أنفسهم ابتداءً من موقفهم في العالم . وهكذا فإن كل فكرة جادة بجعلها العالم سميكة ، وتتجمد وتتخثر ؛ إنها استقالة مــن الآنية لصالح العالم . والرجل الجاد" ﴿ مَنَ العالم ﴾ ، وليس له في ذاته ايّ ملجاً ؛ ولا يدرك إمكان الحروج من العالم ، لأنه أعطى نفسه نمط وجود الصخرة ، والقوام ، والقصور الذاتي ، والعتمة التي للوجود 🦳 في - وسط - العالم . وثما لا يحتاج إلى برهان ان الانسان الجاد" يدفن في اعماق نفسه الشعور بحريته ، إنه ميىء النية ، وسوء نيته بهـــــف إلى تقديمه إلى عيونه على أنه نتيجة : وكل شيء نتيجة ، بالنسبة اليه، ولا يوجد ابداً مبدأ ؛ ولهذا فإنه تنبه الى نتائج أفعاله . وماركس قد وضع العقيدة الاولى للجيد حين أكدُّ اولوية المُوضوع على الذات ، والإنسان جاد" حن محسب نفسه موضوعاً .

واللعب ، شأنه شأن التهكم عند كبر كجور خلص الذاتية وعررها. فا هو اللعب ، اللهم إلا ان يكون نشاطاً الإنسان هو اصله الأول ، والإنسان بنفسه يضع مبادئه ، ولا يمكن ان تكون له نتائج إلا وفقسا للمبادىء الموضوعة . ومنى ما أدرك المرء نفسه حرا ويريد ان يستخدم حريته ، مها يكن قلقه ، فإنه يفلت من الطبيعة المطبوعة ، وهو نفسه يضع القيمة والقواعد لأفعاله ولا يوافق على ان يدفع إلا وفقاً للقواعد التي وصفها هو نفسه وحداها . ومن هنا ، يمنى ما ، وقلة حقيقة به العالم . فيلوح إذن ان الانسان الذي يلعب ، وهو منهمك في ان يكشف عن نفسه حرا في فعله ، لا يمكن ابداً ان يهم بأن عملك موجوداً في

العالم . وهدفه ، الذي يستهدفه من خلال الالعاب الرياضية او المحاكاة او الألعاب عمني الكلمة ، هو الوصول الى نفسه بنفسه بوصفه موجوداً معيناً ، هو الموجود الذي هو في تساؤل في وجوده. ومع ذلك فإن هذه الملاحظات ليس من شأنها ان تبن لنا ان الرغبة في الفعل لا مكن ردها، في اللعب . بل ، على العكس، تدلنا على ان الرغبة في الفعل تردّ فيه الى نوع من الرغبة في الوجود. والفعل ليس غاية نفسه ؛ كذلك ليست غايته الصريحة هي التي تمثل غايته ومعناه العميق ؛ لكن للفعـــل وظيفة إظهار واستحضار الحرية المطلقة التي هي وجود الشخص . وهذا النمط الخاص من المشروع الذي أساسه وغايته الحرية يستحق دراسة خاصّة . ويتميز جذرياً من سائر الانماط من حيث أنه يستهدف نمطاً من الوجود مختلفاً اختلافاً جدرياً . ولا بد ان نفسر بالتفصيل علاقاته مع مشروع ان يكون _ الله الذي بدا لنا أنه التركيب العميق للآنية . لكن هذه الدراسة لا يمكن القيام بها ها هنا : إنها من شأن علم الاخلاق ، وتفترض ان المرَّ قَدْ حَدَّدْ مُقدمًا طبيعة ودور التَّأمل المُطْهِّر (واوصافنــا لم تُهدف حتى الآن إلا الى التأمل و الشريك ،) ، ونفترض ايضاً اتخاذ موقف لا يمكن الا ان يكون ا**علاقياً** في مواجهة القيم التي تلاحق ما هو لذاته. ويبقّى حقاً مع ذلك أن الرغبة في اللعب هي اساساً رغبة في الوجود . وهكذا نجد أن المقولات الثسلاث : ﴿ الوجود ﴾ ﴿ الفعل ﴾ ، و الملك ، ، تُردُّ هنا كما في كل موضع إلى اثنتين : ف. و الفعل ، نقلي transitif (متعدي) محض . والرغبة لا يمكن ، في اعماقهما ، ان تكون غير رغبة في الوجود أو رغبة في المليك . ومن ناحية احرى، فن النادر أنَّ يكون اللعب خالصاً من كمل ميل إلى الامتلاك . وأدَّع جانباً الرغبة في تحقيق عمل رياضي راثع ، أو ضَّرب رقم قياسي ، مما مكن ان يكون باعثاً محمَّساً للألعاب الرياضية ؛ ولا اتكسلم حتى عن الرغبة في ان وأملك، جسماً جميلاً، وعضلات متناسبة مما هو من شأن

الرغبة في أن امتلك موضوعياً وجودي [—] للغير . إن هــذه الرغبات لا تتدخل دائماً وليست أساسية . لكن في الفعل الرياضي نفسه يوجد عنصر امتلاكي. ذلك ان الالعاب الرياضية تحويل حرَّ لوسط في العالم الى عنصر "سنَّد الفعل . ومن هنا فإنها،مثل الفن،خلاَّقة . فلنفترض حقَّل ثلوج او مرعىُّ في أعالي الجبال . إن رؤيته هو امتلاكه . وفي ذاته هو ُيدرَك بالرؤية كرمز على الوجودا. ويمثل الحارجية الحالصة، والمكانية الجذرية؛ وعدم تفاضله ً، ورتوبه ، وبياضه تكشف عــن العُمرى المطلق للجوهر (للمادة) ؛ إنه مـا في `` ذاته ، ووجوده الظاهرة الَّتي تتجلى فجأَّةٌ خارج كل ظاهرة . وفي نفس الوقت فإن ثباتــه الواسخ الصلب يعبّر عن الاستمرار والمقاومة الموضوعية لما في 🗕 ذاته ، وإعتامه وعدم قابليته للنفوذ . بيد ان هذه المتعة العيانية الاولية لا بمكن ان تكفيني . فهسذا الذي في 🖰 ذاته الخالص ، الشبيه بالملاء المطلق المعقول للامتداد الديكارتي يسحرني مثل الظهور الحالص للا[—]أنا ، وما اريده حينئذ ، هو ان هذا الذي أَ في حَ ذاته يكون بالنسبة إلي في علاقة صدور مع بقائه في ذاته وهذا هو معنى البَّاثيل البشرية من الثلج ، وكرات الثلج التي يصنعهــــا الاولاد : فالغرض هو و فعل شيء من هذا الثلج ۽ ، اي فرض شكل ٍ عليه يلتصق بعمق في المادة بحيث تبدو هذه أنها توجد من اجـل ذلكً الشكل . لكني إذاً اقتربت ، وإذا اردت تقرير اتصال امتلاكي عقل الثلج فإن كل شيء يتغيَّر ، وسُلَّم وجوده يتعدَّل ، ويوجـــــــ شراً شيراً بدلاً من ان يوجد مسافات كبيرة بمسافيات كبيرة ؛ وبُقع ، وأغصان دقيقة ، وشقوق تأتي لتفرُّد كل سنتيمتر مربح . وفي نفس الوقت تذوب صلابته فتصر ماءً : واغوص في الثلج حتى ركبتي ، وإذا امسكت بيدي ثلجاً ذاب وسال بين أناملي ، إنه يسيل ولا يبقى

⁽١) راجع 8 ٣ .

منه شيء : وما في - ذاته يتحول الى عدم . وحُلمي بامتسلاك الثلج يزول في نفس الوقت . ومن ناحية أخرى ، لا ادري ماذا افعل مهذا الثلج الذي أتيت لرؤيته عن كثب : إني لا استطيع الاستيلاء على الحقل، لنظراتي وانهار فجاءة وعلى نحو مزدوج . ومعنى التزحلق ليس فقــط تمكيني من الانتقالات السريعة واقتناء براعة فنية ، ولا ان ا**لعب** زائداً سرعتي كما اشاء أو صعوبات الشوط ؛ بل هو ايضاً تمكيني من امتلاك حقل الثلج هذا . والآن انا افعل به شيئًا (اصنع منه شئيًا) . ومعنى هذا أنه بنشاطي نفسه بوصفي متزحلقاً ، فإني أُغَيِّر في مادته ومعناه . ولكونه يبدو لي الآن ، في جريـي نفسه ، كإنحدار يطلب التزول فيه، يسترد استمراره ووحدته التي فقدها . لقــد صار الآن نسيجاً متصلاً . وهو مندرج بين حدَّين: إنه يوحَّد نقطة الابتداء مع نقطة الوصول ؛ وكما انني في النزول لا انظر اليه في نفسه ، شيراً شَبراً ، بــل أثبت دائماً نقطة ينبغي بلوغها ، وراء الوضع الذي أشغله ، فإنه لا ينهار الى ما لانهاية له من التفاصيل الجزئية الفردية ، بل هو يُجتاز الى النقطة التي أحدِّدها لنفسي . وهذا الاجتياز ليس فقط نشاطاً في الانتقال ، بل هو ايضاً،وعلى وجه التخصيص،نشاط تركيبي في التنظيم والربط : إني ابسط امامي حقل الترحلق بنفس الكيفية التي بها المهندس ، على حسد تعبير كنت ، لا يستطيع إدراك خط مستقيم إلا بجر"ه . ومسن ناحية اخرى فإن هذا التنظيم على الهامش وليس في البؤرة : فالحقل لا يوحَّد لنفسه وني نفسه ۽ وَالهدف الموضوع والمُدرَك بوضوح ، وموضوع انتباهي ، هو نقطة الوصول . والمكان ذو الثلج يتكتل مــن اسفل ، ضمنياً ؛ وتماسكه هو تماسك المكان الابيض المندرج في داخسل محيط ، مثلاً ، حن انظر الحط الاسود للدائرة دون ان انتبه صراحة " لسطحه . ولأنبى احتفظ به على الهامش ، ضمنياً ، فإنه يتكيف وإياي ، وأمسك به بىن

بديٌّ ، واتجاوزه الى غايته ، مثلما يتجاوز من يركّب السجَّاد المطرقة التي يستخدمها ، إلى هدفه وهو "مسمرة سجادة على الجدار . وليس ثم امتَّلاك اكمل من هذا الامتلاك الآلي ؛ والنشاط الْتركيبي للامتلاك هو هنا نشاط تكنيكي للاستعال . والثلج ينبثق كمادة فيعلي ؛ مثلها ان انبثاق المطرقة ملء خالص للطّرق (بالمطرقة) . وفي نفس الوقت انا اخترت وجهة نظر خاصة من إدراك هذا الانحـــدار ذي الثلج : ووجهة النظر هذه هي سرعة" معلومة ، تصدر عني" ، واستطيع زيادتهـــا او نقصها على هواي ، وتؤلف الحقل المجتاز على هيئة موضوع محدًّد ، متميّز تماماً مما عسى ان يكونه بسرعة اخرى . إن السرعة تنظم المجموعات على هواها ؛ وهذا الشيء يؤلف او لا يؤلف جزءاً من مجموعة خاصة، وفقاً لكوني قد اتبعت هذه السرعة او تلك (وليذكر المرء ، مثلاً ، اقليم البروفانص مشاهدًا ؛ عـلى الاقدام ، او ؛ في سيارة ، ، او و بالسكك الحديدية ، ، او ، على دراجة ،: إنه بتبدى بأوجه مختلفة وفقاً لكون قرية بزييه Bézters على مسافة ساعة ، او صباح ، او يومين من مدينة ناربون Narbonne ، أعنى وفقاً لكون ناربون تُنعزل وتقـوم بنفسها مع ما عيط بها ، او تكون مجموعة مماسكة مع بزييه وسبت Séte ، مثلاً . وفي هذه الحالة الاخيرة العلاقة بين البحر وناربون ميسورة مباشرة للعيان ؛ وفي الحالة الأولى ، هذه العلاقة 'تنفى ، ولا بمكن ان تكون موضوعاً إلا لتصور محض) . فأنا إذن الذي يُشكِّل حقَّل الثلج بالسرعة الحرة التي التزمها . وفي نفس الوقت أنا اؤثر في مادتي. والسرعة لا تقتصر على فرض شكل على مادة معطاة من جهة اخرى ؛ إنها تخلق مادة . والثلج الذي غاص تحت ثقلي حين مشيت ، وذاب الى ماء حين حاولت الإمساك به، يتجمد فجأة تحت تأثير سرعي؛ إنه بحملني . وليس ذلك لأنه قد غابت عن ذهني خيفته ، وعدم ــ جوهريته ، وزوالــه السيولة السرية هي التي تحملني ، أعني هي التي تتكاثف وتذوب كي تحملني . ذلك ان بيني وبين الثلج علاقة امتلاك خاصة هي : الانزلاق. وهذه العلاقة سندرسها فها بعد بالتفصيل . لكننا نستطيع منسذ الآن ان ندرك معناها . قد يقال : إني بانزلاقي أبقى سطحياً (أي مجرد على السطح) . لكن هذا غير صحيح ؛ أجل، انا امس السطح فقط ، وهذا المساس ، في ذاته ، يُستحق دراسة بأكملها . لكنني مَسع ذلك احقق تركيباً في الاعماق ؛ إني أشعر بأن طبقة الثلج تنتظم حيَّ أعمق اعماقها من اجل ان تحتملني ؛ والانزلاق فعل على البُعد ، ويُومِّن سيطرتي على المادة دون ان اكون في حاجة الى الغوص في هذه المـــادة وأنَّ والجلر نصف متمثل بالارض التي تغذيه ، إنه تعين حيّ للارض ؛ ولا يستطيع ان يستخدم الارض إلا بأن بجعل نفسه أرضاً ، أعنى ، معنى ما ، ان تخضع نفسه للمادة التي يريد استخدامها . اما الانزلاق ، فعلى العكس ، محقق وحدة مادية في العمق ، دون ان ينفذ الى أبعد من السطح : إنه يشبه المعلّم الموهوب الذي لا محتاج الى الالحاح أو رفع الصوت كي يُطاع . ويا لها من صورة رائعة للقوة ! ومن هنا النصيحة المشهورة : و انزلقوا ، أيها الفانون ، ولا تستندوا ، ــ وليس معناها : و ابقوا سطحين ، ولا تتعمقوا ۽ ، بل علي العكس ، معناها هو : وحققوا تراكيب في العمق ، لكن دون ان تتورطوا ۽ . والانزلاق امتلاك، لأن تركيب السُّند المتحقق بالسرعة لا يصلح إلا بالنسبة الى المنزلق وفي نفس الوقت الذي ينزلق فيه ِ وصلابة الثلج لا تصلح إلا بالنسبة إلي ، وليست محسوسة إلا بالنسبة إلي ، إنه سر لا تفضي به إلا إلي وحدي وليس بعد ُ صادقاً ، من خلفي . وهذا الانزلاق يحقق إذن علاقةفردية تمامــــاً

 ⁽۱) و تدبق به من باب طم : لصنق په قلم یفارقه و کذا تدبق په » .

مع المادة، علاقة تاريخية؛ إنها تتجمع وتتجمد لتحملني ثم تسقط لاهثة، في تشتتها ، من خلفي . وهكـــذاً حققت لنفسي الأمر الوحيد وذلك بواسطة مروري . والمثل الاعسلي للانزلاق سيكون اذن انزلاقاً لا يترك اثراً : إنه الانزلاق على الماء (قارب ، زورق بخساري ، وخصوصاً الانزلاق على الماء الذي يمثل ، وإن جاء متأخراً ، ما يشبه الحد الذي اليه تتوجه ، من وجهة النظر هذه ، الرياضات البحرية) . والانزلاق على الثلج اقلُّ كهالاً ؛ إن وراثي أثراً ، وانا ورطت نفسي ، مها يكن هذا التورط خفيفًا . والانزلاق على الثلج ، الذي يخط على الثلج خطوطاً وبجد مادة منظمة من قبل، هو من نوع منحط جداً ، وإذا انقذ نفسه بالرغم من كل شيء ، فذلك لأسباب أخرى . ومن هنا خيبة الامـــل الحفيفة التي تصيبنا دائماً حين ننظر من خلفنا الى الآثار السبي تركتها انزلاقاتنا على الثلج: لكم كان الاحسن ان يستعيد الثلج شكله بعد مرورنا! ومن ناحية اخرى فإننا حين ندع انفسنا تنزلق عسلي المنحدر ، يسكننا وهم ألا نثرك علامة ، ونطلب إلى الثلج ان يتصرف مثل هذا الماءالذي هو الثلج سر"ياً . وهكذا يظهر الانزلاق انه مشابه لحلق مستمر : انَّ السرعة ، وممكن ان تقارن بالشعور وترمز إلى الشعور' ، تولُّد ، طالما السرعة ، ونوعاً من التجميع الذي يتغلب على خارجية السوية الحاصة به، ويتفكك مشــل الخدمة ورآء المتحرك المنزلق . توحيد مُشكِّل وتكثيف تركيبي لحقل الثلج يتجمع على شكل تنظيم أرادي" ، يُستخدم ، مثل المطرقة او السندان ويتكيف مذعناً للفعل الذي يقوم تحته وبملأه ، وفعل مستمر خلاق في مادة الثلج نفسها، وتجميد للكتلة الثلجية بواسطة الانزلاق، وتشبيه للثلج بالماء الذي يحمل ، مطيعاً وبدون ذاكرة ، الى جسم المرأة

 ⁽١) وقد رأينا في القسم الثالث العلاقة بين الحركة وبين و ما هو لذاته ».

الماري ، الذي يدعه اللمس سلياً ومضطرياً حتى أعاقه -- ذلك هو فعل المتزحلتي على الواقع . وفي نفس الوقت يظل الثلج غير قابل النفوذ فيه وخارج المتناول ؛ وبمعنى من المعاني ، فإن فعل المتزحلتي لا يفعل الآوان ينمي قواه ، وبجعله يبدل ما يستطيع ان يبذل ؛ والمادة المتجانسة والراسخة لا تعطيه الصلابة والتجانس إلا بالفعل الرياضي ، لكن هذه الصلابة وهذا التجانس يبقيان خواص متفتحة في المادة . وهذا التأليف بين الأنا واللا أنا الذي محققه هنا الفعل الرياضي يعبر عنه مثلاً في حالة المعرفة النظرية والعمل الفي تتوكيد حق المتزحلق على الثلج. إنه حقلي: لقد اخترقته مثات المرات ، ومثات المرات ولدت فيه بسرعتي قدوة التكاثف والاستناد ؛ إنه لي .

وإلى هذا الوجه للامتلاك الرياضي ينبغي ان نضيف هـذا الوجه الآخر : الصعوبة المتغلّب عليها . وهذا الوجه مفهوم أكثر بوجه عام ، فلسنا في حاجة إلى مزيد من القول فيه . إن هـذا المنحدر الجليدي ، قبل النزول عليه ، كان من القروري ان أصعده . وهذا الصعود قدّم إلى وجها آخر المثلج : المقاومة . وقد شعرت بهذه المقاومة مع تعبي ، واستطعت في كل لحظة ان أقدر تقدم انتصاري . وهنا الثلج يُشبّه بالغير ؛ والتعبيرات المتادة : « تغلب على » ، « كبح جاح » ، بالغير على » ، الخ تدل بوضوح على ان الأمر يتعلق بتقدير علاقمة السيد بالعبد ، فيا بين الأنا والنلج . وسنجد وجه الامتلاك في الصعود ، وفي السباحة ، وفي سباق الحواجز ، الخ ، الخ . والقمة التي عُرز فيها علم علم قد تعليكها من غرز فيها العكم . وهكذا ، فدإن الوجه الرئيسي علم عزو هذه الكتل الهائلة من الماء ، والتراب ، والهواء التي تبدو قبلياً غير قابلة للكبح ولا للافادة منها ؛ وفي كل حالة يتعلق الامر بامتلاك غير قابلة للكبح ولا للافادة منها ؛ وفي كل حالة يتعلق الامر بامتلاك غير قابلة للكبح ولا للافادة منها ؛ وفي كل حالة يتعلق الامر بامتلاك عد نفسه لذاته ، بل نمط الوجود في ذاته الذي يعبر عن نفسه لا العنصر لذاته ، بل نمط الوجود في ذاته الذي يعبر عن نفسه لا العنصر لذاته ، بل نمط الوجود في ذاته الذي يعبر عن نفسه المناه المناه المناه المناه الله عليه النه النه النه عد عن نفسه المناه المعرف المناه المناه

بواسطة هذا العنصر : فتجانس الجوهر هـو المراد امتلاكه تحت انواع الثلج ؛ وعدم قابلية نفوذ ما في تذاته وثباته اللازماني هما اللذان يُراد المتلاكها تحت انواع الارض او الصخر ، الخ . والفن ، والعـلم ، واللعب ألوان من النشاط الامتلاكي ، إما كلياً ، أو جزئياً ومـا تريد امتلاكه ، وراء الموضوع العيني لبحثها ، هـو الوجود نفسه ، الوجود المطلق لما هو في تذاته .

وهكذا فإن الانطولوجيا تعلمنا ان الرغبة هي أصلاً رغبة في الوجود وأنها تتميز بأنها النقص الحر في الوجود. لكن الانطولوجيا تعلمنا أيضاً ان الرغبة علاقة مع الموجود العيبي في وسط العالم ، وان هذا الموجود أيتصور على نمط ما في تذاته ؛ وتعلمنا ان العلاقة بين ما تذاته وبين ما في ضمرة تحديد وبين ما في خاته هذا هي علاقة امتلاك. فنحن إذن في حضرة تحديد من الوجود هو ما في ذاته تتحدد كرغبة في ان يكون نوعاً معيناً من الوجود هو ما في ذاته المنابية العظمى للاحوال ، كعلاقة تعين ؟ وهل هاتسان الخاصتان تتفقان فيا بينها ؟ إن التحليل النفسي تعين ؟ وهل هاتسان الخاصتان تتفقان فيا بينها ؟ إن التحليل النفسي الموجودي لا ممكن ان يتأكد من مبادثه إلا إذا حددت الانطولوجيا سابقاً العلاقة بين هذين الموجودين : مسا في ذاته العيني الممكن ، أو موضوع الرغبة ، وما في ذاته الله الأعلى للرغبة ، وولا إذا وضمحت العلاقة الجامعة بين الامتلاك ، كنمط للعلاقة مع ما في ذاته ، وبين الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في ذاته ، وبين الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في ذاته ، وبين الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في ذاته ، وبين الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في ذاته ، وبين الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في ذاته ، وبين الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في ذاته ، وبين الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في تفاته و ذاته ، وبين الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في تفي تفيد و في المنابقة المحتودين الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في تفيد في تفيد المنابقة المحتودين الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في تفيد الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في تفيد الوجود نفسه ، كنمط للعلاقة مع ما في تفيد الوجود نفسه ، كنما للعلاقة مع ما في تفيد الوجود نفسه ، كنما للعلاقة مع ما في تفيد الوجود نفسه ، كنما للعلاقة مع ما في تفيد الوجود نفسه ، كنما للعلاقة مع ما في قديد الوجود نفسه ، كنما للعلاقة مع ما في قديد الوجود نفسه ، كنما العلاقة المحتود الوجود نفسه المعتود المحتود الوجود نفسه المحتود المحتود الوجود نفسه العدود الوجود نفسه المحتود الوجود نفسه العدود الوجود نفسه المحتود الوجود نفسه العدود الوجود الوجود نفسه العدود الوجود الوجود نفسه العدود الوجود الوجود نفسه الوجود الوجود نفسه الوجود الوجود نفسه ال

 ⁽١) اللهم الا في الحالة الخاصة التي هي فيها مجرد و رغبة في الوجود » : الرغبة في ان يكون سيداً ، او ان يكون قوياً ، الخ .

⁽٢) (نستممل المشترع، بمعنى : لديه مشروع في ... projeter ...

ذاته " لذاته . وهذا ما ينبغي ان نقوم به الآن .

ما معنى الامتلاك ، أو إذا فضلنا ماذا يقصد حين يقسال : بملك شيئاً بوجه عام ؟ لقد رأينا إمكان رد مقولة الفعل ، التي تبين حيناً عن الوجود ، وحيناً آخر عن الميلك ؟ فهل الأمر كذلك بالنسبة إلى مقولة الميلك ؟

إني أرى ، في كثير من الأحوال ، ان امتلاك شيء معناه القدرة على الانتفاع به . ومع ذلك فإني لا أرضى عن هذا التعريف : فأنا ، في هذا المقهى ، أنتفع بهذا الصحن وبهذه الكوبة ؛ ومع ذلك فهما ليسا ملكي ؛ وأنا لا أستطيع ان ﴿ أنتفع ﴾ بهذه اللوحة المعلقة على الحائط، ومع ذلك فإنها ملكي . كذلك لا يهم انسه ، في بعض الأحوال ، لي الحتى في تحظيم ما املك ؛ وسيكون من التجريد ان نعرف الملكية لهذا الحق ، من التحطيم ، ثم إنه في المجتمع الذي يكون فيـــه الاقتصاد وموجِّها، ، فإن صاحب المصنع بمكن ان يكون مالكاً له دون ان يكون من حقه ان يُغليقه؛وفي روما الامبراطورية، كان السيَّد بملك العبد لكن لم يكن من حقه ان يقتله . ومن ناحية اخرى ، مـــا معنى الحق في ان يحطم ، والحق في ان ينتفع ؟ إني أرى ان هذا الحق يحيلني إلى سا هو اجْمَاعي وان الخاصية يبدو انها تتحدد في إطار الحياة في المجتمع . لكني أرى أيضاً ان الحق سلبي" خالص ويقتصر على منع الغير من تحطيم مـــا هو ملكي او ان ينتفع به ويستعمله . ولا شك آن ثم محاولة لتعريف الملكية بأنها وظيفة اجمّاعية . لكن يلاحظ أولاً انه لا ينتج عن كون المجتمع بمنع حق الملكية ، وفقاً لمبادىء معينة ، انه نخلق علاقة الملكية . وقصارى ما في الأمر ان مجعلها شرعية . بل بالعكس ، لكي يمكن رفع الملكية ألى مرتبة ما له حرمة sacrée فلا بد أولاً ان توجد كعلاقــة مقررة تلقائياً بن ما لذاته وبن ما - في - ذاتــه العيني . وإذا استطعنا ان نقر"ر للمستقبل تنظياً جاعيًا أكثر عدالة فيه الملكية الفردية لا تحمى ولا

إني إذا تأملت في الشيء الذي أملكه ، فإني أرى ان صفة و أنه مملوك ع لا تحدده، كتسمية خارجية محضة تدل على علاقة الحارجية التي له معها بل بالعكس ، هذه الصفة تحدده بعمن ، وتظهر لي وتظهر للآخرين بوصفها تكون جزءاً من وجوده . إلى حدد ان مسن الممكن تعريف بعض الناس، في الجاعات البدائية ، بأن نقول إنهم ومملوكون، وهم في أنفسهم يعطون بوصفهم و منسوبين إلى ... ع . وتدل على هذا أيضا المراسم الجنائزية البدائية ، حيث يُدفَن الموتى مع الأشياء التي لم . والتفسير العقلي : و كي يمكنهم استعالها ع هو تفسير جاء متأخراً . بل الاحرى هو انه في العصر الذي ظهر فيسه هذا النوع من العادات تلقائياً ، لم يبدأ من الضروري التساؤل عن السبب في هدادا .

كلاً واحداً ، ولم يخطر بالبال دفن المتوفي بدون أشيائه المعتادة كما لم نخطر بالبال مثلاً دفنه بدون احدى ساقيه . والجئة ، والكأس التي كان يشرب منها ، والسكين التي كان يستعملها كلها جميعــــاً **تؤلف ميّـتاً** واحداً . وعادة إحراق الأرامل على ساحل ملبار (في الهند) بمكن ان تفهم تماماً من حيث المبدأ الذي تقوم عليه : إن الزوجة كانت مملوكة لزوجها ؛ فالزوج الميت بجر"ها معه إذن في موته ، إسما ماتت من حيث القانون ؛ فلم يبق إلا ان نساعدها على الانتقال مـن هذا الموت القانوني إلى الموت الفعلي . أما الأشياء التي لا يمكن دفنهــــا معه فهي مسكونة يسكنها شبحه . والشبح ليس شيئاً آخر غير التعيين المسادي ه للوجود - مملوكاً ، (ان - يكون - مملوكاً) ، الحاص بالمنزل والأثاث . فالقول بأن البيت مسكون ، هو القول بـأنه لا المــال ولا المشقة ماحيتان للواقعة الميتافيزيقية المطلقة لامتلاكه بواسطة أول شاغل له. صحيح ان الاشباح الى تسكن البيوت القديمة هم آلهة بيوت العاملين البيوت القديمة الم انحطُّوا . لكن آلحة البيوت ، مَن هم إن لم يكونوا طبقات من الامتلاك ترسبت الواحدة تلو الاخرى على جدران وأثاثات البيت ؟ والتعبير نفسه الذي يدل على العلاقة بين الشيء ومالكه يعبر بوضوح عن النفوذ العميق للامتلاك : ان يكون مملوكاً هو ان يكون لـ ... être à... ومعنى هذا ان الشيء المملوك يُصاب (يُوصل اليه) في وجوده. وقد رأينـــا ان تحطيم المالك يجر" إلى تحطيم حق المملوك ، وبالعكس ، بقساء المملوك يجر" إلى بقاء حق المالك . ورابطة الامتلاك رابطة باطنة للوجود . إنني القى المالك في وبواسطة الشيء الذي علكه . وهـــذا هـــو تفسر أهمية

⁽١) وعند الرومان كان يوجد نوع من الآطـة او الجن الذين يحرسون البيت او الأسرة او القبيلة . وكانت تمسائيلهم توضع في زوايا البيت ، وبينهم تمثــــال كلب ، رمزاً المصلق والاخلاص » . « المترجم »

البقايا ؛ reliques ؛ ولا نقصد فقط البقايا ذوات الصفة الدينية ، بل أيضاً وخصوصاً مجموع ممتلكات رجل شهير (متحف فكتور هيجو ، و الأشياء التي كانت ملكاً ، للبلزاك ، لفلوبير ، النخ) ، نحاول فيها ان نجدهم ؛ و و تذكارات ، شخص متوفى يبدو انهما و تخلد ، ذكراه .

وهذه العلاقة الباطنة والانطولوجية بن المملوك والمالك (التي حاولت عادات مثل الوسم ان تجعلها مادية) لا مكن ان تفسَّر بنظرية «واقعية» في الامتلاك . فإذا صح ان الواقعية تعرف بأنها المذهب الذي بجعل من الذات والموضوع جوهرين مستقلين لمها الوجود لذاته وبذاته، فإنه لا ممكن تصور الامتلاك كما لا يمكن تصور المعرفة ، التي هي ضرب منسه ؛ وكلاهما تبقى علاقات خارجية توجد لزمن ما بين الذات والموضوع . لكننا رأينا ان الوجود الجوهري بجب ان يَعزى إلى الموضوع المعروف . والامر كذلك بالنسبة الى الخاصية بوجه عام : فالموضوع المملوك هـــو الذي يوجد في ذاته ، ويتحدد بواسطة الاستمرار ، واللازمانية بوجــه عام ، وكفاية الوجود ، وبالجملة الجوهرية . فإذن مــن ناحية الذات المالكة ينبغي وضع عدم الاستقلال بالذات. والجوهر لا يمكن ان عتلك جوهراً آخر، وإذا ادركنا في الاشياء صفة معينة لـ ﴿ المملوكينِ ﴾ ، فذلك ان العلاقة الباطنة - في الاصل ــ بين ما هو ــ للـاته وما هـــو في " ذاته التي هي خاصيتها تستمد أصلها من عدم كفاية وجود مسا هو " لذاته . ومن المحقق أن الشيء المملوك لا يتأثر فعلا" بفعل الامتلاك كها ان الموضوع المعروف لا يتأثر بالمعرفة : بل يظل غير ممسوس(اللهم إلا في الحالة التي فيها المملوك هو موجود انساني ، عبد ، او مومس،

 ⁽١) وأي ما يتبقى عن الأولياء من أجزاء جسم او اثنياء كانوا يستعملونها في العادة مثل السبحة او الثوب 6 الغ » . * المترجم »

الخ) . لكن صفة المملوك يؤثر فيه مع ذلك مثالياً في معناه: وبالجملة، فإن معناه هو ان يعكس على ما هو الفاته هذا الامتلاك .

فإن كان المالك والمملوك متحدين بعلاقة باطنة مؤسسة على عدم كفاية وجود ما هو — لذاته ، فإن السؤال المعروض هو تحديد طبيعة ومعنى الزوج الذي يكونانه . إذ لما كانت العلاقة الباطنة تركيبية ، فإنها تقوم بالتوحيد بين المالك والمملوك . ومعنى هذا ان المالك والمملوك يكونسان مثالياً حقيقة وحيدة . فأن يملك هو ان يتحسد مع الشيء المملوك تحت راية الامتلاك ؛ وان يريد أن يملك ، هو أن يريد ان يتحد بموضوع بواسطة هذه العلاقة . وهكذا فإن الرغبة في شيء خاص ليس مجرد رغبة في هذا الشيء ، بل هي الرغبة في ان يتحد بالموضوع بواسطة علاقة باطنة ، عيث يكون معه الوحدة : « مالك مملوك » . والرغبة في الملك هي باطنة ، عيث غرق معينة من الوجود .

ولتحديد هذه العلاقة ، ستكون الملاحظات السابقة عن مسالك العالم والفنان والرجل الرياضي ذات فائدة بُجلَّى . لقد اكتشفنا ، في كل سلوك من هذه المسالك ، موقفاً امتلاكياً معيناً . والامتسلاك في كل حالة تحد يكون الموضوع قد بدا لنا في وقت واحد انه في علاقة خارجية لا مبالية معنا . فما هو لي قد بدا إذن كعلاقة وجود وسطى بين البطون المطلق للأنا وبين الحارجية المطلقة للا أنا . ففي نفس التلفيق قسد صار الأنا لا أنا ، واللا أنا صار ، أنا . لكن ينبغي ان نصف هذه العلاقة على نحو أفضل . في مشروع الامتلاك ، نلقى ما هو مهذه العلاقة على نحو أفضل . في مشروع الامتلاك ، نلقى ما هو وهذا الإمكان إلمكان لامتلاك الموضوع . ونلقى بالإضافة الى ذلك قيمة تلاحق ما هو المحت ما هو المات المات هو المات ما هو المات ما هو المات ما هو المات ما هو المات المات هو عمل الإشارة المثالية للوجود الشامل الذي يوعمنه ، يتحقق بواسطة الاتحاد في هوية الممكن مع ما الذاته الذي هو ممكنه،

أعني هنا الوجود الذي سيتحقق لو كنت في الوحدة غير القابلة للانفصام التي لما هو في حالة هوية ، أنا وما أملك . وهكذا فإن الإمتالاك سيكون علاقة وجود بين ما لذاته وما هو في تذاته العيني ؛ وهده العلاقة ستُلاحقها الإشارة المثالية لهوية بين هذا الوجود تلذاته وبين ما قي تذاته المملوك .

فأن أملك هو ان يكون في ، أعني ان يكون الغاية الحاصة بوجود الشيء . فإذا كان الامتلاك معطى كله عينياً ، فإن المالك هو سبب وجود الشيء المملوك . أنا أملك هذا القلم الحبر ، معنى هذا : هــذا القلم يوجد من اجلي، وقد صنع من أجلي. وفي الأصل، أنا الذي أصنع من أجلي الشيء الذي أريد ان أملكه . فقوسي ، وسهامي ، معنى هذا هو الأشياء التي صنعتها من أجلي . وتقسيم العمل يوهن من هذه الرابطة الأولى لكنه لا يزيلها . والترفُّ انحطاط لُّما ، فأنا أملك ، في الشكل الأولي للترف ، شيئاً أمرت بعمله من أجلي ، بواسطة ناس هم ملكي (عبيد ، خسدم مولودون في البيت) . فالترف إذن شكل الملكية الأقرب الى الملكية البدائية ، وهو الذي يوضح ، بعدها علاقة الخلق الَّتي تكون أصلا ً الامتلاك . وهذه العلاقة ، في مجتمع فيه تقسم العمل يَدْفَعَ الى أَقْصَى حَدُودُهُ ، مُحْجَوِبَةً ، وَلَكُنْهَا لَمْ تُلْغَ : فَالشِّيءُ الذِّي أملكُه قد اشتُري بواسطتي . والنقود تمثل قوتي ، وليست في ذاتهــــا امتلاكاً بقدر ما هي وسيلة للامتلاك. ولهذا، اللَّهُم الا في الحالة الخاصة جداً للبخل، تنمحيُّ النقود أمام إمكانية الشراء ؛ إنَّها زائلة ، وقد صنعت من أجل رفع الحجاب عن الشيء ، عن الشيء العيني ، وليس للنقود شيئاً ، هذا فعل رمزي يفيد تي خلق الشيء . ولهذا فإن النقود مرادفة للقوة ، ليس فقط لأنها قادرة على ان تزودنا بما نرغب فيه ، ولكن خصوصاً لأنها تمثل فعالية رغبني بما هي كذلك. ولأنها تُتنَجاوز (يعلى

عليها) الى الشيء وتُتَضمَّن فقط ، فإنها تمثل علاقي السحرية مسع الموضوع . والنقود تقضي على العلاقــة التكنيكية بن الذات والموضوع وتجعل الرغبة فعالة مباشرة مثل الأماني في الأساطير . تتوقف عند واجهة محل ، وفي جيبك نقود : وإذا بالأشياء المعروضة تكون نصف مملوكة لك . وهكذا تتقرر علاقة امتلاك بواسطة النقود بن هو ما $^{-}$ لذاته وبين المجموع الشامل للأشياء في العالم . وبواسطتها تكون الرغبة ، بمــــا هي كذلك ، خالقة ومُشكِّلة . وهكذا ، من خلال الانحطاط المستمر ، تبقى علاقة الحلق بين الذات والموضوع . وان يملك هو أولاً ان يخلق. وعلاقة الملكية التي تتقرر حينئذ هي علاقة خلق متواصـــل : فالشيء المملوك أنا أولجه في الشكل الشامل لمحيطي ، ووجوده يتحدد بموقفي وباندماجي في هذا الموقف نفسه . فصباحي ليس فقط تلك الزجاجــة الكهربائية ، وهذا المهدّىء للنور ، وهذا الحامل المصنوع من الحديسد المشغول : بل هو نوع من التفرقة الضوئية في عملي الليلي ، على ارتباط بعاداتي في القراءة او الكتابة في الليل ، إنه مُنعش ، مُلوَّن ، متحدد باستعالي له ، إنه هذا الاستعال ولا يوجـــد إلا بهذا . ولو ُعزل عن مكتبي ، وعملي ، ووضع ضمن مجموعة من الأشياء على أرض قاعــة المبيعات ، ﴿ لَانطَفَأَ ﴾ جَذَرياً ، ولم يعدُ بعدُ مصباحي أنا ، بل ولم يعُد مصباحاً بوجه عام ، انما عاد ألى ماديتـــه الأصليَّة . وهكذا أنا مسئول عن الوجود في الترتيب الإنساني لممتلكاتي . وبالملكية أسمو بهما الى نمط خاص من الوجود الوظيفي ، وحياتي البسيطة تظهر لي خلاقة، لأنها باستمرارها ، تؤبُّد صفة المملوك في كل واحد من الأشياء التي في ملكي : إني أجر ً معي الى الوجود مجموع محيطي . فإذا انتزعهــــا مني منتزع ، تموت ، كما يموت ذراعي لو خلعه أحدٌ مني .

لكن العلاقة الأصلية والجذرية للخلق علاقــة صدور . والصعوبات التي صادفتها النظرية الديكارتية في الجوهر ماثلة هناك كي تكشف لنا

عن هذه العلاقة . وما أخلقه — إذا فهمت من الحلق : ان آتي الى الوجود بالمادة والصورة — هو أنا . ودراما الخالق المطلق ، لو وجد ، ستكون استحالة الحروج من الذات ، لأن علوقاته لا يمكن ان تكون غير ذاته : وإلا فن أين تستخلص موضوعيتها واستقلالها ما دامت صورتها ومادتها هي منتي ؟ إن نوعاً من التصور الذاتي هو وحده الذي يمكن ان يغلفها من جديد في وجهي ، لكن حتى يمكن مثل هذا التصور الذاتي نفسه ان يعمل ، فلا بد ان أسندها في الوجود بواسطة خلق مستمر . وهكذا ، فبالقدر الذي به أتبدى لنفسي خالقاً للأشياء بواسطة علاقة الامتلاك وحدها ، فإن هذه الأشياء هي أنا . والقلم الحبر والبية ، والثوب ، والمكتب ، والبيت هي أنا . وجموع ممتلكاتي يعكس جموع وجودي وإنا ما الملك . وما ألمسه على هذا الفنجان وهذه الآنية هو أنا . وجموع ممتلكاتي المعد ، وحين وهذا الجبل الذي أصعده هو أنا بالمقدار الذي به أنا أتغلب عليه ، وحين أكون على قمته ، التي و اخترتها » بفضل جهودي ، هداه النظرة أكون على قمته ، التي و اخترتها » بفضل جهودي ، هداه النظرة الواسعة الى الوادي والقدم المحيطة ، أنا هذه النظرة . والمنظر هو أنا منشراً حتى الأفق ، لأنه لا يوجد إلا بواسطتي ، ومن أجلي .

لكن الحلق تصور زائل لا يمكن ان يوجد بواسطة حركته . إنسا لو وقفناه ، لا يختفى . وعند الأطراف القصوى لقبوله ، ينعلم، فاما الا أجد غير ذاتيني الحاصة ، أو أجد مادية عارية غير مكترثة ليست لها بعد أية علاقة بيي. إن الحلق لا يمكن ان يُتصور ويبقى إلا كانتقال مستمر من حد الى آخر . ولا بعد ، في نفس الانبثاق ، ان يكون الموضوع هو أنا بأسره ، وان يكون بأسره مستقلاً عني . وهاذا ما نعتقد أنسا نحققه في الامتلاك . فالشيء المملوك ، مسن حيث هو معلوك ، هو خلق مستمر ، لكنه مع ذلك يبقى هناك ، انه يوجد بلداته ، إنه في ذلت السبب ، وإذا صرفت وجهي عنه ، فإنه يمثلني في يتوقف عن الوجود لهذا السبب ، وإذا سرت ومضيت ، فإنه عثلني في يتوقف عن الوجود لهذا السبب ، وإذا سرت ومضيت ، فإنه عثلني في

مكتبي ، في غرفتي ، وفي هذا المكان من العالم . ومنذ البداية ، وهو غير قابل للنفوذ فيه . إن هذا القلم الحبر كله أنا ، إلى حد أنني لا أُميَّزُه من فعل الكتابة ، الذي هو فعلي . ومسع ذلك ، فهو سلم ، وملكيتي له لا يغيّر منه ، إنما لبست إلا علاقة مثالية (صورة) بيني وبينه . وبمعنى ما ، فإني لا أستمتع بملكيتي إذا تجاوزتها الى الاستعال ، لكنبي لو أردت تأملها ، تنحمي رابطة الامتلاك ، ولا أفهم بعد معنى الامتلاك . إن البيبة هناك ، على المنضدة ، مستقلة ، غير مكترثــة . آخذها بين يدي "، وأتحسسها ، وأتأملها لتحقيق هذا الامتلاك ، لكن لأن هذه الحركات يقصد بها الى إعطائي الاستمتاع بهدا الامتلاك ، الجامد الهامد . وفقط حين أتجاوز أشياثي الى هدف ، وحين أستخدمها أستطيع الاستمتاع بامتلاكها . وهكذا فإن علاقة الحلق المستمر تشمل في داخلها على نوع من تناقض لها ضمني هو الاستقلال المطلق وفي ذاته أملكها ، لكن في الخارج ، في مواجهي ، وأخلقهـــا مستقلة عني ، وما أملكه ، هو أنا خارج ذاتي ، خارج كل ذاتيــة ، كأمر في ذاته يفلت مني في كل آن وأنا أأبِّد خلعه في كل آن . لكــن لأنني دائماً خارج ذاتي في مكان آخر ، كناقص يعمل على الإعسلان عن وجوده بما ليس هو إياه ، فإني حين أمتلك ، فإني أستلب نفسي لصالح الشيء المملوك . وفي علاقة الامتلاك ، الحد القوي ٌ هو الشيء المملوك، ولست أنا شيئًا خارجًا عنه اللهم إلا عدمًا يملك ، ولست غير امتلاك خالص بسيط ، وناقص ، وغير كاف ، وكفايته وتمامه هما في هــذا الشيء هناك . وفي الامتلاك ، أكون أنا أساسي نفسي من حيث أنني أوجد في ذاتي : فن حيث ان الامتسلاك خلق مستمر ، فإني أدرك الموضوع المملوك بوصفه مؤسَّسًا في وجوده بواسطتي ، لكن من حيث

ان الحلق صدور وانبعاث ، فإن هذا الشيء مُتص في ، انسه ليس الا إباي ، ومن حيث انه من ناحية أُخرَى هُو أَصلاً في - ذاته ، فإنه ليس [—] أنا ؛ إنه أنا في مواجهة ذاتي ، وموضوعي ، وفي ذاته، ومستمر ، وغير قابل النفوذ فيه ، وموجود بالنسبة إلى في علاقـــة الخارجية وعدم الاكتراث (الاستواء) . وهكذا أنا أساس لذاتي من حيث أنني أوجد بوصفي غير مكترث وفي ذاتي بالنسبة الى ذاتي . وهذا هو مشروع ما " في " ذاته " لذاته . لأن هذا الوجود المثالي يتحدد بأنه في - ذاته ، سيكون ، من حيث هو - لذاته ، أساس نفسه ، أو مثل لذاته مشروعه الأصلي لن يكون كيفية وجود ، بل وجوداً ، هو الوجود 🗀 في 🦳 ذاته الذي هو . وهكذا نرى ان الامتلاك ليس شيئاً آخر غىر رمز المثل الأعلى لما هو - لذاته او القيمة . والزوج : لذاته - مالكًا ، وفي - ذاتــه - مملوكاً يصلح للوجود الذي يكون ليملك نفسه ، وامتلاكه هو خلقه ، أعني الله . وهكذا ، المالك بهدف الى الاستمتاع بوجوده في 🏲 ذاته ، ووجوده 🦰 في الحارج . وبواسطة الامتلاك أسترد" وجوداً - موضوعاً يمكن تشبيهه بوجودي - للغير . والغير تبعًا لهذا ، لا يمكن ان يفاجئني ويدهشني : والوجود الذي يريد تفجيره وهو أنا 🗀 للغير ، أنا أملكه بالفعل ،وأستمتع به . وهكذا فإن الامتلاك ، هو ايضاً نهبي (منع) ضله الغير وما لي هو أنا بوصفي غير ⁻⁻ ذاتي ، ومن حيثُ أنني الأساس الحرَّ فيه .

ومع ذلك ، فلا يمكن ان نلح في توكيد هذه الواقعة وهي ان هذه العلاقة ومزية ومثالية . وانا لا أرضي رغبتي الأصليسة في ان أكون الأساس لذاتي ، بواسطة الامتلاك ، كما ان المريض عنسد فرويد لا يرضي عقدة أوديب عنده حين محلم ان جندياً يقتل القيصر (أعني أباه). ولهذا فإن الملكية تبدو في نفس الوقت للمالك معطاة دفعة واحدة ، في الأبدية ، وبوصفها تقتضي لانهائية الزمان لتتحقق . ولا توجد بادرة

استفادة تحقق الاستمتاع الامتلاكي ؛ لكنها تحيل الى بوادر أخرى امتلاكية ليس لكل منها غبر قيمة سحرية . فامتلاك دراجة هو القدرة أولاً على النظر اليها ، ثم لمسها . لكن اللمس يتجلى بنفسه انـــه غير كاف ؛ وما ينبغي هو الاقتدار على الركوب عليها للقيام بنزهة . لكن هذه ألترهة المجانية هي نفسها غير كافية ؛ بل لا بد من استخسدام الدراجة للقيام بمشاوير وهذا محيلنا الى استخدامات أطول ، وأكمل، ورحلات أطول خلال فرنسا . لكن هذه الرحـــلات نفسها تنحل ً الى آلاف السلوكات الامتلاكية التي يحيل كل منها الى الأخرى . وأخبراً، وكما بمكن التنبؤ بذلك مقدماً ، يكفي تقديم ورقة مصرفية حتى تصبح الدراجة ملكي ، لكن لا بد من حياتي كلها من أجل تحقيق هــــــــاً الامتلاك ، وَّهذا ما أشعر به وأنا أقتضيّ الشيء : إن الامتلاك مغامرة (عمل) بجعلها الموت ناقصة . وهـا نحن أولاء ذ درك معنى هذا ، الآن : ذلك انه من المستحيل تحقيق العلاقة المرموز اليها بالامتسلاك . والامتلاك ، في ذاته ، ليس فيه شيء عيني . انه ليس نشاطاً حقيقياً (مثل الأكل والشراب والنوم ، الغ) يصلح ، بالاضافة ، ان يكون رمزاً لرغبة خاصة . إنه لا يوجد : على العكس ، إلا بصفة رمز ، ورمزه هو الذي يعطيم معناه ، وتماسكه ، ووجوده . ولا بمكن ان نجد فيه استمتاعاً إيجابياً خارج قيمته الرمزية ، انه ليس إلا الإشارة الى استمتاع أعظم (هو استمتاع الوجود الذي سيكون أساساً لذاتــه) ، الذي هو دائماً وراء كل السلوكات الامتلاكية المقصود بهــا تحقيقه . والاعتراف باستحالة وجود موضوع للامتلاك هو الذي يجر بالنسبة الى ما هو "" لذاته رغبة عارمة في تحطيمه . والتحطيم هو الامتصاص في الأنا ، وهو تعهد علاقة عميقة مع الوجود " في " ذاته الموضوع المحطم ، كما في الحلق . فاللهب الذي يحرق المزرعة التي أشتعلت فيها النار محقق شيئاً فشيئاً امتزاج المزرعة بسي: وهي إذ تنعدم تتحول إليَّ أنا .

وبهذا فإني أسترد علاقة الوجود مع الحلق ، لكن مقلوبة : فأنا أساس الجرن اللَّذي محرَّق ؛ وأنا هذا الجرن ، لأني أحطم وجوده . والتحطيم محقق ــ رعاً بطريقة أدق من الحلق ــ الامتلاك ، لأن الشيء المحطُّمُ لَّيس هناك لَّيبدو غير قابل للنفوذ فيه. إن له عدم قابلية النفوذ وكفاية وجود ما في -- ذاته الذَّي قد كافه ، وفي نفس الوقت له عـــدم قابلية ان يرى وشفافية العدم الذي هو أنا ، لأنه ليس بعد موجوداً . فهــــذا الكوب الذي حطمته و « كان » على هذه المنضدة ، لا يزال عليها ، لكن كشفافية مطلقة ؛ إني أرى كل الكائنات عن ُعرُض ، وهذا هو ما حاول رجال السينها ان يعبَّروا عنه بواسطة الطبع الفوقي : إنه يشبه شعوراً ، بالرغم من أن له صفة مـــا لا يمكن تلافيه مثل ما في -ذاته . وفي نفس الوقت ، هـــو لي إيجابياً ، لانه فقط كوني على ً ان أكون ما قد كنته بمنع الشيء المحطم من ان يتحطم : وأنا أعيد خلقه بإعادة خلقى لنفسي ، وهكذا ، فسإن التحطيم هو إعادة الخلق باتخــاذي لنفسي بوصفي وحدي مسئولاً عن وجود مـــا وجد اللجميع . فالتحطيم إذن ينبغي ان يوضع من بدين السلوكات الامتلاكية . ومن ناحية أخرى ، فإن كثيراً من السلوكات الامتلاكية لها تركيب التحطيم ، من بين تراكيبها الاخرى : فان يستعمل ، هو ان يستهلك . وباستعالي للدَّاجِّي ، أنا أستهلكها ، أي ان الحلق المستمرّ لأسباب نفعية خالصة ، لكنه في معظم الاحوال ، يسبب فرحة خَفية، وما يشبه المتعة : لانه صاهر "عنا ، فنحن الذين نستهلك . ويلاحظ كيف أن هذه العبارة ، الاستهلاك ، تدل في آن واحد على التحطيم الامتلاكي والاستمتاع الغذائي . فأن يستهلك هو انَّ يُهلِّكِ وان يأكل ؛ هو ان عطم بأن يدرج في داخل نفسه . فإذا ركبت دراجي ، فقسد أتضايق من استهلاك إطارها المطاط ، لان من الصعوبة الحصول على غيره ، لكن صورة الاستمتاع التي أداعب بها جسمي هي صورة امتلاك

"محطّم ، و دخلق " تحطيم » . والدراجة بانزلاقهما وهي تحملي ، وعركتها : "تخلق وتصر لي " ، لكن هذا الحلق ينطبع بعمق في الشيء بواسطة الاستهلاك الحفيف المستمر" الذي بثه فيها والذي هو "مثابة وسم بالحديد الأحمر (المتقد) على جسد العبد . إن الشيء لي ، لأني أنا الذي استهلكته ، واستهلاك مالي ، هو الوجه الآخر لحياتي ا .

وهذه الملاحظات تمكننا من زيادة فهـــم معنى بعض العواطف أو السلوكات التي تعد عادة عر قابلة للرد ، مثل السخاء . ذلك ان الهبة (العطاء) شَكل أولي للتحطّيم . ونحن نعلم مثلاً ان البوتلاتش يقتضي تحطم كميات هائلة من السِّلُك . وهذه التحطيات هي ممثابة تحدُّ للغير، إنها تقيُّد . وعلى هذا المستوى ، يستوي ان يحطُّم الشيء او يُعطى للغبر : فعلى كلا الحالتين يكون البوتلاتش تحطيماً وتقييداً للغبر . وأنا أحطم الشيء سواء وهبته أو أعدمته ، إذ أقضى على صفة أنه لي ، هذه الصفة التي كونته بعمق في وجوده ، وأنتزعه من نظري ، وأجعله ــ بالنسبة الى منضدتي ، وغرفتي ــ **غائبا**ً ، وأنا وحدي أحتفظ له بالوجود الشبحى الشفافُّ للأشياء الماضية ، لأنني من به الموجودات تتابع وجوداً شرفياً بعد اندثارها . وهكذا فسإن السخاء هسو قبل كل شيء وظيفة محطمة . ونوبة الإعطاء التي تنتاب بعض الناس في بعض الأحيان هي قبل كل شيء نوبة تحطيم ، وتشبه موقف اليائس ، و « الحب ، المُصحوب بفتاتٌ من الأشياءُ. لكن نوبة التدمير الكامنة في أعماق السخاء ليست شيئاً آخر غير نوبة الامتلاك . فكل ما اتخلى عنه؛ وكل ما أهبه، أنا استمتع به على نحو أسمى بواسطة الحبة التي أعطيها ؛ إن الهبة متعة خشنة موجزة ، تكساد ان تكون جنسية : فسأن بهب هو ان يستمتع

 ⁽١) كانت الأناقة لبرومل هي ألا يلبس أبدأ إلا ثياباً مستهلكة يعض الشيء . وكان يفزع
 من الجديد : فإ هو جديد يضفي مظهر و النعمة المحدثة » لأنه ليس لأحد .

امتلاكياً بالشيء الذي يهبه ، إنسه اتصال عمَّطم - ممتلك . لكن في نفس الوقت ، الهبة تسَّحر من أيوهبَها ، وتلزمه بإعبادةً خلق الوجود والمحافظة عليه بواسطة خلق مستمر لهذا الأنا الذي لا أريده بعد ، والذي امتلكته حتى التدمير ، والذي لم يبق منـــه اخيراً غير صورته . فأن يعطى هو ان يستعبد . وهذا المظهر للإعطاء لا سهمنا هنما ، لأنه يتعلق خصوصاً بالعلاقات مع الغير . وما أردنا بيانه ، هو ان السخاء ليس امراً غير قابل للرد : فــأن يعطى هو ان يمثلك بالتحطيم وذلك باستخدام هذا التحطيم من أجل استعباد الغير لشخصه هو . فالسَّخاء إذن عاطفة مركبة بواسطة وجود الغير، وتدل على تفضيل للامتلاك بالتحطيم. وبهذا يقودنا السخاء الى عدم اكثر نما يقودنا إلى ما في - ذاته (والأمر يتعلق بعدم لما " في " ذاته هو هو نفسه في " ذاته ، لكنه بوصفه التحليل النفسي الوجودي دليلاً على سخاء الشخص ، فعليه ان يبحث أعمق من هذا في مشروعه الأصلي وان يتساءل لماذا اختار الشخص ان يمتلك بالتحطيم أولى من ان يمثلك بالخلق . والجواب عن هذا السؤال سيكشف عن العلاقة الأصلية مع الوجود التي تكون الشخص موضوع الدراسة .

وهــذه الملاحظات لم "هدف الا الى ايضاح الطابــع المثاني للعلاقة الامتلاكية والوظيفة الرمزية لكل سلوك امتلاكي . وينبغي ان نضيف ان الرمز لا يمكن ان يحل بالشخص نفسه . وهذا لا ينشأ بسبب ان الترميز قد أُعـد" في اللاشعور ، بل بسبب تركيب الوجود " في " العالم . وقد شاهدنا في الفصل الذي خصصناه للعلو ، ان ترتيب الأدوات في العالم كان هو الصورة المشرعة فيا هو في " ذاته لإمكانياتي ، أي لما أنا اكونه ، لكن لم استطع أبداً فك رموز هذه الصورة العالمية (نسبة إلى العالم) لأنها قامت بالشق التأملي كي أكون بالنسبة الى ذاتي صورة اجالية العالم) لأنها قامت بالشق التأملي كي أكون بالنسبة الى ذاتي صورة اجالية

للشيء . وهكذا فإنه لما كانت دائرة الهوهوية غير وضعية ، وتبعاً لذلك فإنَّ الاعلان عما أنا يبقى غير ايضاعي ، فإن هَذَا ﴿ الْوَجُودِ ۖ فِي ۗ ذاته ، لذاتي الذي عيله إلي العالم لا عكن ان تُعجب عن معرفي . ولا أملك الَّا ان أكبَّف نفسي معه في وبواسطة الفعل التقريبي الــــذي يولَّده ، حَيى إن المِلْكُ لا يعني أبداً ان يعرف المرء أنسه مع الشيء المملوك في علاقة محققة للهوية في الحلق ــ التحطيم ، بل أن يكون على هذه العلاقة ، او ان يكون هذه العلاقة . والموضُّوع المملوك لـــه في نظرنا صفة تدرك مباشرة "وتحو"له كلّه ـ صفة ان يكون لي ـ لكن هذه الصفة هي في ذائها بالدقة غير قابلة الفك والحل ؛ انها تنكشف في وبواسطة الفعل ، وهي تكشف عن ان لها معنى خاصاً ، لكنها تزول دون ان تكشف عن تركيبها العميق ومعناها ما ان نريد ان نتخذ مسافة بالنسبة الى الموضوع وتأمله . وهذا التراجع (لاتخاذ المسافة) هو بذائه مدمّر للعلاقة الامتلاكية : وفي اللحظة السابقة ، كنت اخوض في شمول مثالي ، ولأنى كنت أخوض في وجودي ، فإني لم استطيع ان أعرفه، وفي اللحظة التاليــة ، تحطم الشمول ولا أستطيع أن اكتشف معناه في القطع الممزقة التي كونته ، كما هو ظاهر في تلك التجربة التأملية التي يقوم بها بعض المرضى ، رغماً عنهم ، والتي تسمى فقدان الشخصية . فنحن مضطرون إذن إلى اللجوء الى التحليل النفسي الوجودي لنكشف لأنفسنا في كل حالة خاصة عن معنى ذلك التركيب الامتلاكي السلي حددنا معناه العام المجرد بواسطة الانطولوجيا .

بقي أن نحدد على وجه العموم معنى الشيء المملوك. وهذا البحث عب ان يكمل معارفنا عن المشروع الامتلاكي. فماذا نبحث عن أمتلاكه ؟

من السهل ان نرى من ناحية وفي المجرد اننا نقصد أصلاً ان نمتلك لاطريقة وجود الموضوع بقدر ما نبحث عن الوجود نفسه لهذا الموضوع.

ذلك انه بصفة ممثل عيني للوجود – في – ذاته نريد ان نمتلكه ، أعنى أن نحسك بأنفسنا كأساس لوجوده من حيث أنه هو أنفسنا مثالياً ، ومن ناحية اخرى تجربياً الموضوع المملوك لا يصلح وحده ، ولا من أجـــل استعاله الفردي وليس لأي امتلاك فردي معنى خارج امتداداته اللامائية، فالقلم الحبر الذي املكه ، يصلح بالنسبة الى كل اقلام الحبر ، انه صنف أقلام الحبر التي املكها في شخصه . وفضلاً عن ذلك ، فـــان إمكان الكتابة ، ورسم ملامح عــلى شكل معين وبلون معيّن (لأني أُعدي الأداة نفسها وألحبر الَّذي أستعمله) ، الذي أملكه فيه : وهذه الملامح ، وألوانها ، ومعناها تتكثَّف فيه وكذلك الورق ، ومقاومتـــه الخاصة، وراثحته، الخ. ويم بالنسبة إلى كل ملكك التركيب التبلوري اللمي وصفه استاندال بمناسبة حالة الحب وحدها . وكل شيء مملوك ، ويعرز على أساس/لعالم، 'يظهـر العالم كله، مثلما تظهر المرأة المحبوبة الساء والشاطيء، والبحر التي تحيط بها حين تبدت . وامتلاك هذا الشيء هو إذن امتلاك العالم رمزياً . وكل انسان يمكنه ان يتعرف ذلك بالرجوع الى تجربته ، وفياً يتعلق بسي ، فإني سأذكر مثالاً شخصياً ، لا من اجل الاثبات ، بل من أجل توجيه عث القارىء .

منذ بضع سنوات ، دعاني داع الى ان اقرر ألا أدخن بعد ُ.وكانت الممركة مع هذا الامتناع شاقة ، وفي الحق لم اهم بطعم النبغ الذي أفقده بقدر اهمامي بمعنى فعل التدخين . وثم تبلور : فكنت أدخن في المسارح ، وفي الصباح وانا اشتغل ، وفي المساء بعد تناول طعام العشاء، وكان يبدو أنني بالكف عن التدخين فاني سأنتزع من المسارح تشويقها ، ومن طعام العشاء طعمه، ومن عمل الصباح نضارته الحية. ومها يكن من شأن الحادث غير المنتظر الذي يلفت انتباهي ، بدا لي انه كان يفتقر أساساً، منذ ان لم يعد في وسعي ان أتلقاه وأنا ادخن. أن أكون تقابلا الميات الصفة العينية التي النب المنتفر العنية التي النباك كانت الصفة العينية التي

انتشرت كُلُيّاً على الأشياء . ولاح لي انني سأنتزعها منها ، وانه في وسط هـــذا الإفقار الكلي قلّـت قيمة الحيّاة في نظري . والتلخين رد فعل امتلاكي مدمِّر . والتبغ رمز ٌ للوجود ﴿ المملوك ﴾ ، لأنسه يتحطم عملى ايقاع انفاسي بنوع من « التحطيم المستمر ، ، يبعثه في نفسي، وتغيره في نفسي يتجلى رمزياً بتحويل الصلُّب المستهلك إلى دخان. وارتباط المنظر المنظور اليه وأنا أدخن سهذه التضحية الاحراقية ، كان عيث ان هذه كانت رمزاً للمنظر . ومعنى هذا اذن ان رد فعل الامتلاك المحطم للتبغ يصلح رمزياً لتحطيم امتلاكي للعالم كله . ومن خلال التبغ الذي كنت أدخنه ، كان العالم هو الذي محترق ، وهو الذي يدخّن ، ويتحول الى نخار ليدخل في ً أنا . وكان على من اجل المحافظة عـــلى قراري ، ان احقق نوعاً من تفكيك التبلور ، أي أن أحو"ل ، دون وعي كبير بذلك ، التبغ الى الا يكون شيئاً آخر غير ذاتــــه : عشباً عَبْرُق ؛ وقطعت علاقة الرمزية بالعالم ، وأقنعت نفسي انني لن انتزع شيئًا من المسرحية ، والنظر ، والكتاب الـــــــنـي كنت أقرأه ، إذًا نظرت اليها بدون بيبتي ؛ أي انبي ارتددت الى ألوان اخرى من امتلاك هذه الأشياء غير هذا المرسم للتضحية . ومنذ ان اقتنعت بذلك ، تقلُّص أسفى إلى شيء تافه ضئيل : لقد أسفت على اني لم يعد لي ان استروح راثحة الدخان ، وحرارة الفرن بين أصابعي ، الخ . لكن بهذا جُرُّد اسفى من سلاحه وصار محتملاً .

وهكذا فإن ما نريد ، أساساً ، ان نمتلكه ، في شيء مسا ، هو وجوده وهو العالم . وهاتان الغايتان للامتلاك هما امر واحد في الحقيقة. إني أبحث وراء الظاهرة عن امتلاك وجود الظاهرة . لكن هذا الوجود المختلف تماماً ، كما رأينا ، عن ظاهرة الوجود ، هو الوجود – في – ذاته ، وليس فقط وجود هذا الشيء الجزئي أو ذاك ، لا لأن ها هنا انتقالاً إلى الكلي ، بل بالأحرى الوجود المعتبر في عريسه العيني يصبر

بهذا هو وجود الشمول . وهكذا تتجلى لنا رابطة الملكية بكل وضوح : فالامتلاك هو ارادة امتلاك العالم من خلال شيء معين جزئي . ولما كان الامتلاك يتحدد بأنه الجهد لإدراك الذات بصفة أساس لوجود من حيث أنة هو نحن مثالياً ، فإن كل مشروع امتلاكي بهدف الى تكوين ما هو " لذاته كأساس للعالم او كشمول عيني" لما في " ذاته من حيث ان هذا الشمول هو ، كشمول ، ما هو " لذاته هو نفسه موجوداً على نحو ما " في " ذاته . وأنَّ يكون " في " العالم ، هـــو ان يشترع projeter ان عملك العالم ، أعني ان يدرك العالم الشامل بوصفه مسا ينقص ما هو ألذاته الذي يصبره في أذاته الذاته ؛ إنه الانخراط في شمول ، هو المثل الأعلى ، أو القيمة ، او الشمول المشمَّلtotalite totaltsée والذي سيتكون مثالياً بواسطة انصهار ما " لذاته ، بوصفه شمولاً معرى من الشمول عليه ان يكون ما هو ، انصهاره مع العالم ، كشمول لما في ذاته الذي هو ما هو . وينبغي ان نفهم أن ما هو للداته ليس مشروعه ان يؤسس وجوداً عقلياً ، أي وجوداً يتصوره بالعقل أولا ـ صورة ومادة ـ ليعطيه الوجود بعد ذلك : فمثل هذا الوجود سيكون مجرداً خالصاً وكلياً ؛ وتصوره لا ممكن ان يكون سابقاً على الوجود – في " العالم ، بل يفترضه على العكس ، كما يفترض الفهم السابق على الانطولوجيا لموجود عيني في المقام الأول وحاضراً اولاً وهو الـ «هناك» في و الوجود - هناك ، الأول لما هو - لذاته ، أعني وجود العالم ، وما هو - لذاته ليس للتفكير اولاً في الكلى وليتحدد تبعاً لتصورات : انه اختيار نفسه ، واختياره لا يمكن ان يكون مجرداً ، والا فان وجود ما هو [—] لذاته سيكون مجرداً . ووجود ما هو [—] لذاته مغامرة فردية، والاختيار ينبغي ان يكون اختياراً فردياً لموجود عيني . وهذا يصلح ، كها رأينا ، بالنسبة الى ا**لموقف** بوجه عسام . واختيار ما هو [—] للـاته يكون دائماً اختياراً للموقف العيني في فرديته المنقطعة النظير . لكن هذا

يصلح ايضاً بالنسبة الى المعنى الانطولوجي لهذا الاختيار .. وحين نقول ان ما هو 🖰 لذاته مشروع وجود ، فإنه لا يتصور الوجود 🦳 في 🗝 ذاته الذي يشترع ١ ان يكونه كتركيب مشترك بين جميع الموجودات الِّي من نمط معيَّن : ومشروعه ليس تصوراً ، كَمَا رأيناً . وما يشترع ان يكونه يظهر له كشمول عيني في المقام الأول : انه هذا الوجود. ولا شك ان من الممكن ان نتبيَّن مقدماً في هذا المشروع امكانيات نمو واهب الكلية ، لكن ذلك على نحو ما نقول عن عاشق انه يعشق كل النساء او كل امرأة في أمرأة . وهذا الوجود العيني الــــذي يشترع ان يكون الأساس فيه لما كان من غير الممكن تصوره ، كما شاهدنا ، لأنه عيني ، فانه لا يمكن ايضاً ان رُيتخيل ، لأن الحيالي عدم ، وهسلنا الوجود وجود من الطراز الأول . انه لا بد ان يوجد ، أعنى ان يلتقى به ، لكن لا بد للقائه ان يكون هو بعينه الاختيار الذي يقوم به ما هو [—] لذاته . وما هو [—] لذاته لقاء [—] اختيار ، اعني انه يتحدد كاختيار تأسيس الوجود الذي هو لقاء له . ومعنى هذا ان ما هو " لذاته ، كمغامرة ^٢ فردية هو اختيار لهذا العالم، للوجود كشمول فردي ، وهو لا يتجاوزه الى كلية منطقية بل الى وحالة ۽ جديدة عينية لنفس العالم ؛ فيها سيكون الوجود في - ذاته مؤسساً بالوجود - لذاته ، أعنى انه يتجاوز الى وجود " عيني " وراء " الوجود " العيني " الموجود . وهكذا فإن الوجود " في " العالم هو مشروع امتلاك لهذا العالم ، والقيمة الَّتي تلاحق ما $^-$ لذاتــه هي إشارة عينية لموجود فردي متكون بواسطة الوظيفة التركيبية لهذا الوجود " لذاته ولهذا العالم . والوجود أيَّها كان، ومن اين أتي، وعلى اي نحو تصورناه، وسواء كان في " ذاته او لذاته

⁽١) ﴿ أَيْ يَعْمَ مُشْرُوعًا فَيْهِ ٤ .

⁽٢) و المفامرة : يقصد جا مجرد القيام بعمل جلل ٥ .

أو المثل الأعلى المستحيل لما في [—] ذاته [—] للماته ، هو في امكانه العرضي الأول ، مقامرة فردية .

وهكذا نستطيع ان نحدد العلاقات التي تربط بنن مقولة الوجود ومقولة الملك . لقد رأينا أن الرغبة عكن أن تكون في الأصل رغبة في الوجود، او رغبة في الملك . لكن الرغبة في الملك ليست غـــر قابلة للرد . وبينًا الرغبة في الوجود تتعلق مباشرة بما هو ^ لذاته وتشرّع ان تهبه بدون وسيط مكانة ما - في - ذاته - لذاته ، فــإن الرغبة في الملك تستهدف ما هو 🖰 لذاته على وفي ومن خلال العالم . فبامتلاك العــــالم يستهدف مشروع الملك تحقيق نفس القيمة مثل الرغبة في الوجود . ولهذا فإن هذه الرغبات ، التي يمكن تمييزها بالتحليل ، ليست منفصلة في الواقع الحقيقي : ولا نجد رغبة في الوجود لا تزدوج برغبة في الملك، والعكس بالعكس ، والأمر في الواقع يتعلق باتجاهن للانتباه عناسبة نفس الغرض ، أو إذا شئنا ، يتفسرين لنفس الموقف الاساسي ، أحدهما ينحو نحو منح الوجود إلى ما هو [—] لذاته بغير التواء ، والآخر يقرر دائرة الهوهوية ، أعني يولج العالم بين ما هو 🗖 لذاته ووجوده . أما الموقف الأصلي فهو النقص في الوجود الذي هو أنا ، أعنى انبي أعمل نقصاً ، هو فردي وعيني بالدقة : انه الوجود السذي يوجد فعلاً وفي وسطه أنا أنبثق بوصفي نقصه . وهكذا فان العدم نفسه الذي هسو انا فردي عيني ، بوصفه ذلك الإعدام وليس إعداماً آخر .

بالاحرى كليها معاً . وهكذا فان حربتي هي اختيار ان اكون الله ، وكل أفعالي ، وكل مشروعاتي ، تعبّر عن هـــذا الاختيار وتعكسه بآلاف الطرق ، لأنه ما لا نهاية لــه من طــرائق الوجود وطراثق الملك . والغرض من التحليل النفسي الوجودي هو ان يعثر من جديد ، خلال هذه المشروعات التجربية العينية ، على الطريقة الأصلية التي لدى كلِّ لاختيار وجوده . بقي ان نفسّر ــ هكذا قد يقال لنا ـــ لماذا اختار ان امتلك العالم من خلال هذا او ذاك الجزئي الخــاص . ونستطيع ان نفسه لا بمكن ان يكون غبر قابل للرد . ونحن نستهدف فيه وجوده خلال طريقة وجوده ، او صفته . والصفة ـ خصوصاً الصفة المادية : سيولة الماء ، كثافة الحجر ، الخ ــ لما كانت كيفية للوجود فإنهـــا لا تفعل الا ان تستحضر الوجود على نحو خاص . وما نختاره هو اذن حالة خاصة بها ينكشف الوجود وبمثلك . والأصفر والأحمر ، وطعم الطاطم او البَّازلاء المكسرة ، والحشُّن والرقيق ــ ليست ابداً بالنسبة اليناً معطيات لا تقبل الرد" : إنها تترجم رمزياً في نظرنا عن طريقة خاصة لدى الوجود يتبدى عليها ، ونحن نرد فعلها بواسطة الاشمئزاز او الرغبة، وفقاً لكوننا نرى الوجود يستوى على نحو أو آخر على سطحها . والتحليل النفسي الوجودي ينبغي عليه ان يستخلص المعنى الانطولوجي للصفات . وهكذا فقط ـــ لا باعتبارات تتعلق بالجنسية ــ تفسَّر مثلاً بعض الثوابت الخاصة ؛ بالتخيلات ، الشعرية (؛ الجيولوجي ، عند ربنو Rimbaud وسيولة الماء عند بو Poe) او مجرد ذوق كلِّ ، هذه الأذواق المشهورة التي يقال عنها انه لا ينبغي المشاحة فيها والمناقشة ، دون ان يدرك انها ترمز على طريقتها الى و نظرة في العالم ، ، واختيار للوجود كامل ، وأنه من هنا تأتي بيّنتها في نظر من جعلها لــه . فيخلق بنا اذن ان نرسم هنا هذه المهمة الخاصة للتحليل النفسي الوجودي ، بصفة امحاء

وحضّ على أبحاث تالية . لأن الاختيار الحر ليس يقبل الرد الى مستوى الذوق بالنسبة إلى الحلو او المر " ، الخ ، بل الى مستوى اختيار وجـــه الوجود الذي ينكشف خلال وبواسطة ما هو حلو او مر " ، الخ .

٣

الكيفية بوصفها كاشفة للوجود

قصدنا هنا هو ان نحاول القيام بتحليل نفسي للأشياء . وهذا ما حاوله باشلار Bachelard بكثير من الحذق في كتابه الاخير: والماء والاحلام، إن في هذا الكتاب وعوداً عظيمة ؛ خصوصاً وإنه لاكتشاف حقيقي ، اكتشاف و التخيل المادي » . والحق ان هذا اللفظ : تخيل (خيال) لا يناسبنا هنا ، وكذلك لا تناسبنا تلك المحاولة للبحث وراء الاشياء ومادتها المكلمية (الجلاتينية) — او الصلبة او السائلة — عن و الصور » التي نشترعها فيها . والإدراك كما بيتنا في كتاب آخرا لا شأن له بالتخيل إنه يستبعده بالدقة ، والتخيل يستبعد الإدراك في الترابطية ، ينبغي استبعادها مع إحساسات: فهذه النظرية ، المنحدرة عن مذهب الترابطية ، ينبغي استبعادها أيمانيا ، وتبعاً لذلك فليس من مهمة التحليل النفسي البحث عن الصور ، بل ايضاح المعاني التي تنتمي حقاً الى الاشياء . وليس من شك في ان المعنى الينساني » للزج علايوى لا تنتسب اليه هي الاخرى ، كما رأينا ، هو في آذاته . لكن القوى لا تنتسب اليه هي الاخرى ، كما رأينا ، ومع ذلك فهي التي تكوّن العالم . والمعاني المادية ، والمعنى الإنساني لإبر ومع ذلك فهي التي تكوّن العالم . والمعاني المادية ، والمعنى الإنساني لإبر ومع ذلك فهي التي تكوّن العالم . والمعاني المادية ، والمعنى الإنساني لإبر

^{(«}الخيالي » ، عند الناشر . N.R.F . سنة ١٩٣٩ .

الثلج ، والمحبَّب ، والمكوَّم ، والدُّهني ، الخ هي معان حقيقية مشـل العالم ، لا اكثر ولا اقل ، والمجيء إلى العالم هو الانبثاق في وسط هذه المعاني . لكن الأمر يتعلق من غير شك بمجرد اختلاف في الاصطلاح ؛ ويلوح ان الاستاذ باشلار اكثر جسارة ، وانه يفضي بأعماق فكره حين يتكلم في محاضراته عن التحليل النفسي النباتات أو حين يعنون احد كتبه بعنوان : ١ التحليل النفسي للنار ۽ . والامر يتعلق في الواقع بتطبيق منهج الاكتناه الموضوعي الذي لا يفترض اية احالة سابقة الى الشخصـــ تطبيقه على الاشياء ، لا على الشخص . فحن اريسد مثلاً أن احد د المعنى الموضوعي للثلج فإني ارى مثلاً أنه يذُوب في درجـة حرارة معينة وان هذا الذوبان للثلج هو موته . والامر هنا مجرد مشاهدة موضوعية . وحين اريد تحديد معنى هذا الذوبان ، فينبغي ان اشبهه بموضوعــات اخرى موجودة في مناطق اخرى من الوجود ، لكنها هي ايضــــــ موضوعية ، وعالية ، وافكار ، وصداقات ، واشخاص ، واستطيع ان اقول عنها أيضاً إنها تلوب (النقود تلوب بن يدي ؟ انا اسبح ، وأذوب في الماء ؛ وبعض الافكار _ بمعنى المدَّلولات الاجبَّاعية الموضوعية _ تكوُّن ۱۵ کرات من الثلح ، وبعضها الاخرى تذوب ۱ ، آه کم نحف ، کم ذاب !) ؛ ولا شك في أنني بهذا سأحصل على نوع من الرابطة التي تربط بنن بعض أشكال الوجود والبعض الآخر . والمقارنة بسين الثلج الذائب وبعض انواع الذوبان الاخرى الاشد غموضاً (مثلما ورد في بعض الاساطىر القديمة : الحياط في حكايات جيرم Grimm يمسك بقطعــة ُجِن في يده ، ويوهم انها حجر ، ويعصرها بشدة حتى يقطر منهـــا اللَّىنَ الذَّائْبِ ؛ والمشاهدون يتوهمون أنه جعل الحجر يقطر ماءً ، وعصر ما فيه من سائل) ـ نقول إن هذه المقارنة بمكن ان تخرنا عن السيولة

⁽١) ليتذكر القارى، و العملة الذائبة " في مهد وزارة دلادييه .

السرّية اللجوامد ؛ بالمعنى الذي به أوديبرتي Audiberti في نوبة إلهام ، تحدث عن السواد السرّي للّن . وهذه السيولة التي ينبغي ان تقسارن بعصير الفاكهة ودم الانسان ــ وهو ايضاً شيء مثل سيولتنا السر"يـــة الحيوية - تحيلنا الى امكان ثابت لمُلتنك تحبُّب (يدل على نوع من كيفية وجود ما هو في -- ّذاته آلحالص) ان يتحول الى سيولة متجانسة وغير متفاضلة (وهذه كيفية وجود اخرى لما هو في ــ ذاته الخالص). ونحن ندرك هنا منذ الأصل وبكل معناها الانطولوجي نقيضة المتصل والمنفصل ، والاقطاب الانثوية والاقطاب الذكرية للعالم ، التي سنرى فيها بعدُ نمو ها الديالكتيكي حتى نظرية الكهام quanta والميكانيكا التموجية. وهكذا نستطيع الوصول الى اكتناه المعنى السرَّي للثلج ، وهـــو معنى انطولوجي . وفي كل هذا ، اين الرابطة بما هـو ذاتي ؟ وبالتخيل ؟ إننا لم نفعل إلا ً ان قارناً بين تراكيب موضوعية بالدقة، و ُصغنا الفرض الذي يستطيع ان يوحَّد هذه التراكيب ويجمع بينها . ولهذا فإن التحليل النفسي يتعلق هنا بالاشياء نفسها ، لا بالناس . ولهذا فإني استريب ، اكثر من الاستاذ باشلار ، عند هذا المستوى ، في اللجوء الى التخيلات المادية الشعراء ، حتى لو كانوا لوتريامون أو رنبو او بـو . صحيح ان من الشائق البحث عن و البهيمي عند لوتريامون ۽ . لکننا لو عدنا في هذا البحث الى ما هو ذاتي ، فإننا لن نصل الى نتاثج ذوات معنى حقاً إلا أذا عددنا لوتريامون بمثابة تفضيل أصلي محض للحيوانية وحددنا أولا المعنى الموضوعي للحيوانية . فإن كان لوتريامون هو مَا يُفضِّل، فينبغي اولاً ان نعرف طبيعة ما يفضُّله . ونحن نعرف حقًّا أنه و يضع ، في

⁽١) و اي متكانف متاسك بعضه في بعض compact . •

 ⁽۲) لنوع من الحيوانية ، وهو ما يسميه ماكس شيلر باسم و القيم الحيوية » •

الحيوانية شيئاً آخر واكثر ممــا اضعه انا فيها . لكن هذه الاغناءات الذاتبة التي تخبرنا عن لوتريامون تستقطب بالتركيب الموضوعي للحيوانية. ولهذا فإن التحليل النفسي الوجودي للوتريامون يفترض اولاً اكتناهاً للمعنى الموضوعي للحيوان . وبالمثل ، فإنى افكر منذ زمن طويسل في تقرير الحجريّ عند رنبو . لكن اي معنى سيكون له ، إن لم نقرر مقدمـــــاً معنى الجيولوجي بوجه عام ؟ لكن قد يقال إن المعنى يفترض الانسان. ونحن لا نقول شيئاً آخر غر هذا . لكن الانسان لما كان علواً فإنـــه يقرر ذا المعنى بواسطة انبثاقه نفسه. وذو المعنى (الدال) بسبب تركيب العلو نفسه هو إحالة الى عالين آخرين بمكن ان تكتنه دون التجاء الى الذاتية التي قررتها . والطاقة بالقسوة لجسم ما هي كيفية (صفة) موضوعية لهذا الجسم بجب ان تحسب موضوعياً بأن نحسب حساباً فقط للظروف الموضوعية . ومع ذلك فإن هذه الطاقة لا يمكّن ان تأتى لتسكن جسماً إلاً في عالم ظهور ًه متضايف مع ظهور ما هو [—] لذاته . وبالمثل، يُكتشف بتحليل نفسي موضوعي بالدقة قوى اعمق خوضاً في مادة الاشياء ، وتبقى كلها عالية ، وإن كانت تناظر اختياراً اكثر اساسية ً للآنية ، اختيار للوجود .

وهذا يقودنا إلى تحديد النقطة الثانية التي تختلف فيها مع الأستاذ باشلار . من المحقق ان كل تحليل نفسي ينبغى ان تكون له مبادئه القبلية . وخصوصاً بجب عليه ان يعرف ما يبحث عنه ، وإلا فكيف بحده ؟ لكن لما كان المدف من بحثه لا يمكن ان يتقرر هو نفسه بواسطة التحليل النفسي ، خوفاً من الوقوع في دور فاسد ، فلا بد ان يكون موضوعاً لمصادرة الله ال أيتطلب من التجربسة او ان يُقرر و

بواسطة علم آخر . واللبيدو¹ Hbldo الفرويدي هسو مجسرد مصادرة ، كما هو بيّن ؛ وإرادة القوة عنــد أدلر Adler تبدو تعميهاً بغير منهج لمعطيات تجربية ــ ولا بد ان تكون بغير منهج ، لأنها هي التي تمكّن من إرساء قواعد منهج التحليل النفسي . والأستاذ باشلار يبدو أنه يستند إلى أسلافه ؛ ومصادرة الغريزة الجنسة يبدو الها تسيطر على انحاثه ؟ وفي أحيان أخرى مُتحال إلى الموت ، وإلى جروح الميلاد ، وإلى إرادة القوة ؛ وبالجملة فإن تحليله النفسى يبدو اكثر ثقة بمنهجه منه عبادئه ، ولا شك في انه يعتمد على نتائجه مــن اجل إنارته الطريق له في السر إلى الهدف المحدّد لبحثه . لكن هذا عثابة وضع المحراث أمام الثران؛ والنتائج لن تسمح أبداً بتقرير المبادىء ، كما ان جمع الأحوال المتناهية لن ممكِّن من إدراك الجوهر . فيبدو لنا إذن انه ينبغي ان نتخلي هنسا عن هذه المبادىء التجربية او هذه المصادرات التي تجعل من الإنسان ، قبلياً ، غريزة جنسية او إرادة قوة ، ومخلق بنا ان نقرر بالدقة الهدف من التحليل النفسي ابتداءً من الانطولوجيا . وهذا ما حاولناه في الفقرة السابقة . إذ رأينا ان الآنية ، قبل ان يمكن وصفها بأنهـــا و لبيدو ، أو إرادة قوة ، هي اختيار للوجود ، سواءٌ بطريق مباشر او بامتلاك العالم . وقد رأينــا ــ حين يتعلق الاختيـار بالامتلاك ــ ان كل شيء مُختار في نهاية التحليل ، لا مسن حيث قوته الجنسية ، لكن كنتيجة للطريقة التي بها يعبر عن الوجود ، والكيفية التي بها الوجود يستوي على سطحه . والتحليل النفسى للأشياء ولمادُّها ينبغي إذن ان يعني قبل كل شيء بتقرير الكيفية التي بهـا كل شيء هـــو الرمز الموضوعي للوجود

 ⁽١) و له عدة ممان : (١) بالمنى الدقيق هو ألبحث من الاشباع الجنسي ؛ (٢) الطاقة الخاصة بفرائز الحياة ، والتي تتوزع بين الأنا والحبيد النرجسي * والاشياء او الاشخاص و اللبيدو ذو الموضوع » ؛ (٣) وعند يونج هو الطاقة النفسية أياً كان موضوعها . »

وعلاقة الآنية بهذا الوجود . ونحن لا ننكر انه ينبغي ان نكتشف ، بعد ذلك ، رمزية جنسية في الطبيعة ، ولكنها طبقة ثانوية قابلة للرد تفترض أولا تحليلا نفسياً للتراكيب السابقة على الجنسية . وهكذا فإنشا نعد دراسة الأستاذ باشلار عن الماء ، وهي حافلة بالنظرات اللوذعية العميقة، عثابة مجموعة من الإمحاءات، وتحفة ثمينة من المواد التي ينبغي ان تستعمل الآن بواسطة التحليل النفسي الشاعر عبادئه .

وما تستطيع الانطولوجيا ان تلقنه التحليل النفسي هـــو أولاً الأصل الحقيقي لمعساني الأشياء وعلاقاتها الحقيقية - بالآنية . فهي وحدها التي تستطيع ان تضع نفسها على مستوى العلو وان تدرك بنظرة واحسدة الوجود " في " العالم بحدَّيه، لأنها وحدها تضع نفسها أصلاً في منظور الكوجيتو . وفكرة الوقائعية وفكرة الموقف هما اللتان تمكناننا من فهم الرمزية الوجودية للأشياء. وقد شاهدنا ان من الممكن نظرياً ومن المستحيل عملياً تمييز الوقائعية من المشروع الذي يكو ّنها على هيئة موقف . وهذه المشاهدة ينبغي ان تفيدنا هنا : وينبغي ألا نعتقد ، كما رأينـــا ، ان الـ ﴿ هَذَا ﴾ في خارجية استواء وجودها ومستقلة عن انبثاق ما هو ^ للماته ـ له دلالة ما . صحيح ان صفته كها رأينا ليست شيئاً آخر غير وجوده . وقد قلنا : إن أصفرة الليمون ليست حالة ذاتية لإدراك الليمون: إنها هي الليمون نفسه . وقد بيّنا أيضاً \ ان الليمون كله عمد خلال صفاته وان كل كيفية من كيفياته عتد خلال سائرها ، وهذا ما سميناه بالـ و هذا ، . وكل كيفية للوجود هي كل الوجود ؛ إنهـــا حضور إمكانه المطلق ، وهي عدم قابليته للرد في الاستواء . ومع ذلك ، فمنذ القسم الثاني، وقد ألحنا على عدم قابلية الانفصال ، في الكيفية نفسها ، بين المشروع وبين الوقائعية . وقلنا : ١ ولكي تكون ثم ّ كيفية ، لا بد

⁽١) القسم الثاني ، الفصل الثالث ، ٣٨

ان يكون هاهنا وجود بالنسبة إلى عدم هو بطبعه ليس الوجود ... إن الكيفية هي الوجود كله وهو ينكشف بن حدود الهاهنا ۽ . وهكذا ، فمنذ البداية ، ونحن لم نستطيع وضع معنى الكيفيسة لحساب الوجـود في ذاته ، إذ لا بد سابقاً من و الهاهنا ، il ya ، أعنى التوسط المعدم لما هو " لذاته ، حتى توجد كيفيات . لكننا نفهم بسهولة ابتداءً من هذه الملاحظات ان معنى الكيفية يدل بدوره على شيء هو تمشابة تقوية لله و هاهنا ، لأننا نتخذ نقطة ارتكازنا عليه من أجل تجاوز و الهاهنا ، إلى الوجود كما هو مطلقاً وفي ذاته . وفي كل إدراك للكيفية ، يوجد، بهذا المعنى ، جهد ميتافيزيقي للإفلات من حالتنا ، ابتغاء خرق يراع العدم الخاص بال و هاهنا ، والنفوذ حتى الـ وما ت في تذاته ، الحالص . لكننا لا نستطيع كما هو بيّن ان ندرك الكيفية كرمز لوجود يفلت منا تماماً ، وإن كان بكله هناك ، أمامنا ، أعنى بالجملة ان نجعل تركيباً جديداً لله « هاهنا » يتكون ، وهو الطبقة الدالة ، وإن كانت هذه الطبقة تنكشف في الوحدة المطلقة لنفس المشروع الأساسي . وهذا ما سنسميه القوام الميتافيزيقي لكل كشف عياني للوجود ؛ وهذا تماماً هو ما ينبغى الوصول اليه والكشف عنه بواسطة التحليل النفسي. فما هو القوام الميتافيزيَّتي للأصفر ، والأحمر ، والأملس ، والخشن ؟ وَما هو ... وهو سؤال سنضعه بعد هذه الأسئلة الأولية ــ المعاميل الميتافيزيقي لليمون ، ان يحلُّها إذا أراد ان يفهم يوماً ما لماذا يحب بطرس البرتقال ويفزعُ من ألماء ، ولماذا يلذ له انْ يأكل الطاطم ويرفض ان يـأكل الفول ، ولماذا يتقاياً إذا ُالزم بابتلاع أم الخلول أو البيض النبيء .

لكننا بيّنا أيضاً ما هنالك من خطأ، مثلاً ، في اعتقاد أننا ونوجّه، اتجاهاتنا التأثرية على الشيء ، لإيضاجه او تلوينه . ولقد رأينا أولاً منذ

وقت طويل ان العاطفة ليست اتجاها disposition باطناً ، بسل علاقة مُمَوضعة وعالية ، تعرف حقيقــة نفسها بالنسبة إلى موضوعها . لكن هذا ليس كل ما في الأمر : وإن مثلاً ليبيّن لنا ان التفسر بالاسقاط projection (وهذا هو معنى العبارة المشهورة جداً : 1 المنظر حسالة للنفس ،) هو بمثابة مصادرة على المطلوب الأول . فلتكن ، مثلاً ، هذه الكيفية الحاصة التي تسمى الدابق visqueux . من المحقق ان معناها بالنسبة إلى البالغ الاوربى ينطوي على مجموعة مسن الحصائص الانسانية والاخلاقية التي يمكن بسهولة ان تُنرَدُّ إلى علاقات وجود . فقبضة اليد تكون دابقة ، والابتسامة دابقة ، والفكرة والعاطفة عكن ان تكسبونا دابقتن . والرأي الشائع يقول إنه كانت لدي " أُولا " تجربة بعض السلوكات وبعض المواقف الاخلاقية التي لا تروق لي والستي أبسيلها ؛ ومن ناحية أخرى ، عندي عيـــان حسيـي" بالدابق . وبعـــد لأي أقرر علاقة بن هذه العواطف والدَّبتَ viscosité ، والدابق يقوم بدور الرمز لطَّاتْفة بأسرها من العواطف والمواقف الإنسانيـة . وسأكونُ إذن قد أغنيت الدابق بأن القي عليه معرفتي المتعلقة بهذه الطائفة الإنسانية افترضنا اننا أدركنا اولا العواطف كصفات (كيفيات) نفسية خالصة، فكيف نستطيع ان ندرك علاقتهما مع الدابق ؟ والعماطفة المدركة في صفائها الكيفي لا عكن ان تنكشف إلا كاتجاه غر ممتد ، عكن القدح فيه بالنسبة إلى بعض القيم وبعض النتائج ؛ لكنه بأي حال من الاحوال، لن « يكو "ن صورة » إذا لم تكن الصورة معطاة اولا" . ومن نساحية أخرى ، إذا لم يكن السدابق محملا في الاصل بمعنى تأثري ، وإذا لم يتبدُّ إلا كنوع من الكيفية المادية ، فلسنا نــرى كيف بمكن ان يتخذ ممثلا رمزياً لوحدات نفسية معيّنة . وبالجملة ، فإنه من أجل ان نقرر عن وعي وبوضوح علاقة رمزية بين الدُّبُّقَ والحقارة اللزجة لبعض الناس،

ينبغي ان ندرك أولا الحقارة في الدبق ، والدبق في بعض أنواع الحقارة . فينتج عن هذا إذن ان التفسر بالاسقاط لا بفسر شيئاً ، لأنه يفترض ما ينبغى تفسيره . وحتى لو أفلت من هذا الاعتراض الموجه من حيث المبدأ ، فإنه سيصادف اعتراضاً آخر ، مستمداً من التجربة ولا يقل خطورة: التفسير بالاسقاط يتضمن أن الشخص السقيط قد وصل بالتجربة والتحليل إلى نوع من معرفة التركيب ونتاثج المواقف التي ينعتها بأنهسا دابقة . وفي هذه النظرة ، الاهابة بالدبق لا تغني أبــداً ، كمعرفة ، تجربتنا بالحقارة الانسانية ؛ واقصى مسا تستطيع هو ان تفيـــــــ كوحدة ايضاعية ، وباب تصويري لمعارف مقتناة من قبل . ومن ناحية أخرى فإن الدبق بالمعنى الصحيح ومنظوراً اليه على حدة ، يمكن ان يظهر لنا عملياً أنه مضّر (لان المواد الدابقة تلتصق باليد ، والملابس ، لانهما تحدث 'بقعاً) ، لكنه ليس منتِّفراً . ولا نستطيع ان نفسر النفور الذي يشره ، إلا بعدوى هذه الكيفية الفزياثية مع بعض الكيفيات المعنويـة . فينبغي ان يوجد ما يشبه تعلم القيمة الرمزية للدابق. لكن الملاحظة تعلمنا ان اصغر الاطفال يبدون عن نفور في حضرة مسا هـو دابق ، وكأنه مُعديٌّ بما هو نفسي؛ وتعلمنا أيضاً انهم يفهمون ، حين يعرفون النطق، قيمة الكلمات : ورخو، ، وحقير، ،النع حين تطبق على وصف العواطف . والامر كله مجري كما لوكنا ننبثق في كون فيه العواطف والافعال محملة كلها بالمادية،ولها نسيج مادي ، وهي فعلاً وحقاً رخوة، مسطحة،دابقة، منحطة ، سامية ، الخ ، وفيها الجواهر المادية لها في الأصل معنى نفسى بِمِعلها منفر"ة ، ومروعة ، وجذابة ، الخ . ولا يمكن قبول أي تفسير بالاسقاط او قياس النظير هنا . ولنلخص ما نريد ان نقوله فنقول إنه من المستحيل ان نستخلص قيمة الرمز النفسي للدابق من الكيفية الحسامة لله و هذا ، ، كما نسقط هذا المعنى على اله و هذا ، ابتداء من معرفة الكلي الهائل الذي يُعبِّر عنه ينفورنا، وكراهياتنا ، وتعاطفنا ، وانجذابنا الأشياء ، ماديتها ينبغي ، من حيث المبدأ ، ان تبقى بغير ذات دلالة ؟ للتقدم في هذه الدراسة ، لا بد من التخلي عن طائفة من المصادرات , وخصوصاً ، ينبغي ان نصادر قبلياً على ان نسبة الدبق إلى هـذه العاطفة او تلك ليست غير صورة، لا معرفة ـ وينبغي أيضاً ان نرفض الاقرار، قبل مزيد من المعلومات _ بأن النفسي هو الذي يمكن مـن ان يشكل رمزياً المادة الفزيائية وان ثم اسبقية لتجربتنا للخساسة (المقارة) الإنسانية على إدراك « الدابق » بوصفه ذا دلالة .

ولنعد الى المشروع الاصلي . إنه مشروع امتلاك . وهو يرغم إذن ما هو دابق على الكشف عن وجوده؛ وانبثاق ما هو 🖰 لذاته في الوجود لما كان امتلاكياً ، فإن الدابق المدرك هو و دابق للامتلاك ، ، أعنى ان الرابطة الاصلية بين الانا والدابق هي انني اشترع ان اكسون أساساً لوجوده ، من حيث أنه هو أنا مثالياً . فنذ الأصل إذن، يبدو كممكن على ان اؤسسه ؛ ومنذ الاصل ، هــو محول الى نفسي psychisé . وهذا لا يعني ابدأ انبي ازوده بنفس ، على طريقة النزعة البدائية القائلة بأن لكل شيء نفساً animisme ، ولا بقوى ميتافيزيقية بـل فقط ان ماديته نفسها تنكشف لي بوصفها ذات العني نفسي ــ وهذه الدلالــة النفسية هي هي القيمة الرمزية التي له بالنسبة إلى الوجود – في – ذاته. وهذه الطريقة الامتلاكية لجعل الدابق يؤدي كل هذه المعاني ، عكن ان تعدُّ امراً قبلياً صورياً ، وإن كان مشروعاً حراً ويتأحَّد مَع وجود ما هو لذاته هو نفسه؛ ذلك أنها لا تتوقف اصلاً على طريقة وجود الدابق؛ بل فقط على وجوده - هناك الحام ، وعلى وجوده المصادّف الحالص؛ وستكون مشامة بالنسبة الى اي لقاء آخر مــن حيث هي مجرد مشروع للامتلاك ، ومن حيث انها لا تتميّز من الله ﴿ هــا هنا ؛ الحالص ، وانها ، بحسب ما ننظر إليها على نحو أو آخر ، حرية خالصة او عدم خالص . لكن في إمكان هذا المشروع الامتلاكي ينكشف الدابق وينميّي دَّبَكَه . وهذا الدبق هو إذن ــ منذ الظهور الاول للدابق ــ جـــواب عن سؤال ، وبدلُ للدات ؛ والدابق يظهر كأنه مخطط انصهار العسالم في ؟ وما نخرني عن نفسه ، وطابعه كمحجمة ventouse تستنشقني، هو رد على سؤال عيني ؛ إنــه مجيب بوجوده نفسه ، وبطريقته في الوجود ، وبكل مادته . والجواب الذي يقدمه هو في آن واحد متلائم مع السؤال تماماً وفي نفس الوقت معتم وغير قابل للاكتناه لانــّـه غني بكل ماديته التي لا توصف . إنه واضح من حيث انه يتلاءم تماماً مع الجواب : والدابق يدرك من حيث انه ما يعوزني ، ويمكن ان يتلمُّس بواسطة بحث امتلاكي ؛ وهو يكشف عن دبقه لهذا المخطط للامتلاك . إنه معتم ، لأنه إذا كان الشكل الدال" يوقظ في الدابق بواسطة ما هو لذاته ، فإنه بكل دبقه يأتي ليملأه . إنه يحيل إلينا إذن معسى مليثاً كثيفاً ، وهذا المُّمنى أيسلم الينا الوجود - في - ذاته ، من حيث ان الدابق هو حالياً ما يكشفُ عن العالم، ومخطط انفسنا ، مـن حيث ان الامتلاك يخطط شيئاً مثل فعل مؤسّس للدابق . وما يعود إلينا حينئذ ، ككيفية موضوعية ، هو طبيعةً جديدة ليست مادية (وفزيائية) ، ولا نفسية ، لكنها تعلو على التقابل بـــين النفسي والغزياثي ، بأن تنكشف لنا كتعبير انطولوجي عن العالم كله ، اي تُتجلى كباب لتضيف كل و الهاذات ، في العالم ، سواء تعلمت الامر بتنظيات مآدية او بعلو ّات معلوّة . ومعنى هذا أن ادراك الدابق عا هو كذَّلك قد خلق ، سهذا ، طريقة خاصة لما في - ذاته الذي في العالم كي يتبدى عليها ، إنه ير ،ز الى الوجود على طريقته ، اعني انه ، طالما يُستمر الاتصال بالدابس ، فكل شيء بجري بالنسبة إلينا كما لو كان الدبق هو معنى العالم كله ، أعنى الضَربُ الوحيد لوجود الوجود - في - ذاته، على غرار ما تكون، بالنسبة الى البدائين في قبيلة السحلية ، كل الاشياء سحالى . فاذا مكن ان يكون ، في المثل المختار ، ضرب الوجود المرموز إليه بالدابـــق ؟

إني ارى اولا انه التجانس ومحاكساة السيولة . والمادة الدابقة ، مثل القطران ، سائل شارد . إنها تظهر لنا اولا أنها تظهر الوجود هراباً في كل مكان ودائماً شبيهاً بنفسه، ويفلت من كل ناحية ، وعكن مع ذلك الطفو عليه ، إنه الوجود بغير خطر وغير ذاكرة الذي يتحول دائماً الى ذاته ، وعليه لا يمكن نقش أية علامة ، وهو ايضاً لا بمكن ان يعلمُ علينا ، انه ينزلق ، ونحــن ننزلق عليه ، وممكن ان ُمتلك بالانزلاق (الزورق ، الزورق البخاري ، الانزلاق على الماء ، الخ) ، ولا مملك أبداً ، لأنه يدور علينا ، الوجود الذي هو سرمدية وزمانية لامتناهية ، المركب المؤلف من السرمدية والزمانية ، الى الامتزاح الممكن بن ما هو - لذاته بوصفه زمانية محضة ، وبن ما هو - في - ذاته بوصفه سرمدية محضة. لكن الدابق سرعان ما ينكشف جوهريا أنه مشبوه louche لأن السيولة توجد فيه بطيئة ؛ إنه عجن للسيولة ، أعني انسه عمثل في ذاته انتصاراً ناشئاً للصلب على السائل ، اعني ميلا لما هو لذاتــه في الاستواء الذي عثله الصلب الحالص ؛ ميلا الى تجميد السيولة ، اعنى امتصاص ما هو - لذاته الذي كان عليه ان يؤسسه . إن الدابق سكرة موت الماء ؛ ويتبدَّى كظاهرة في صيرورة، وليس له الدوام في تغير اللون من عدم استقرار المتجمد للدابق يؤيس من الامتلاك . والماء أشد" هروباً ، لكن يمكن امتلاكه في فراره نفسه ، من حيث هو فرَّار . والدابق مهرب هروباً سميكاً يشبه هروب الماء ، كما أن الطيران الثقيل للدجاجة وعلى مدى قريب من الارض يشبه طبران الباشق.وهذا الفرار نفسه لا مكن ان مُتلك ، لأنه ينكر نفسه من حيث هو فرار . إنه تقريباً دوام صلب. ولا شيء ادَّل على صفة الاشتباه هذه louche التي اللمادة بن حالتين ، من البطء الذي به الدابق يذوب في نفسه : فالقطرة التي

تمسُّ سطح طبقة من الماء تتحول فوراً إلى طبقة ماء ؛ ونحن لا ندرك العملية كامتصاص شبه فمي القطرة بواسطة الطبقـة ، بل بالاحرى كاسترواح وتعر" عن الفردية لموجود مفرد ينحل من تلقاء نفسه في الكل الكبر الذي ينبثق منه . ورمز طبقة الماء nappe d'eau يلوح أنه يلعب دورًا خطيرًا جداً في تكوين الاسكبات الحلولية (القائلة بوحدة الوجود والحلول) ؛ وهذا الرمز يكشف عن نمط خاص من العلاقة بن الوجود والوجود . لكننا إذا اعتبرنا الدابق ، فإننا نشاهد (وان كان قد حافظ سراً على كل السيولة ، في بطء ؛ وينبغي ألا نخلط بينه وبن الهرائس الَّى فيها السيولة ، في صورة اولية ، تعانى تكسرات مفاجئة، وتوقعات مفاجئة ، وفيها المادة بعد صورة اولية من الجريان ، تتماسك فجأة ً) أنه يمثل التخلف (هوسترسيس الله hysteresis الثابت في ظاهرة التحول إلى الذات: فالعسل الذي يسيل من الملعقة على العسل الموجود في البرطمان يأخذ في نحت السطح ، وينفصل عنه في بروز ، وانصهاره مع الكل تبدى كهبوط وانحطاط يظهر في نفس الوقت كزوال للانتفاخ (فلنتذكر أهمية و الانبوبة" ، التي ينفخ فيها مثل الزجاجـة ثم يزول انتفاخها يمطلقة نواحاً ألهاً) ومثل انسطاح و « تبطط » النهود الناضجة لامرأة

 ⁽١) و اتخاذ صلة الروح ».

⁽٣) و ظاهرة فزيائية ثالمة نلقاها خصوصاً في مرونة الاجسام ومتناطيسيتها . فإنسا اذا المضمنا جسماً لشد (او توتر) متزايد ، ثم متناقص ، نلاحظ ان التشويه الناتج يتزايد مسع الشد ثم يتنافص في نفس الوقت مسع الشد ، لكن مع تأخر (تحفف) الهي انه بالنسبة الى تهية معينة من الشد يكون التشويه (تغير الشكل) اكبر في اللحظة التي يتناقص فيها الشد منه في المحظة التي فيها يتدا التخلف المحلة المناقبة عن العلم هذا التخلف . » و المرجم »

 ⁽٣) و الانبوبة هي الجزء من المعي التليظ او الأعور تي الثيران والتي يمكن نفخها مل شكل و انبوبة » كرة القدم » .

تتمدد على ظهرها . وفي هذا الدابق الذي يذوب في نفسه ، مقساومة ظاهرة مثل رفض الانسان الذي لا يريد ان يفني في كل الوجود ، وفي نفس الوقت ، توجد رخاوة " تُتلفع الى اقصى نتائجهـــا : لأن الرخو (الطري") ليس شيئاً آخر غير إعسدام (إفناء) يتوقف في منتصف الطريق ؛ والرخو هو خير ما يحيل إلينا صورة قوتنا المدمِّرة وحدودها. وبطء زوال القطرة الدابقة في داخل الكل يؤخذ اولاً من حيث الوخاوة، الرخاوة تمضي الى النهاية : فالقطرة تسوخ في طبقة الدابق . ومن هذه الظاهرة تتولد خصائص عديدة للدابق : اولا " أنــه وخو لدى المس " . ارم ماءً على الارض : فإنه يسيل . وارم مادة دابقة : فإنها تتمدُّد وتنتشر وتنسطح ، إنها رخوة ؛ المس الدابق ، تجده لا يفر منك : بل يستسلم . وإن في عدم قابلية الماء للإمساك صلابة ً لاترحم تهبه نوعاً من المعنى المستسر " المعدن: وفي النهاية لا يمكن عصره مثل الصلب. اما الدابق فيمكن عصره . ويعطى اولاً انطباع موجود يمكن امتلاكه . وعلى نحو مزدوج : فإن دَّبقَّه ، والتصاقه بذاته يمنعه من الفرار ، فأستطيع إذن أن أمسك به بين يدي ، وإن افصل كمية معينة من العسل أو القطران عن باقى البرطان ، ومهذا ، أمحلق شيئاً فردياً بواسطة الحَلق المستمر ؛ وفي نفس الوقت فإن رخاوة هذه المادة ، التي تنسحق بين يديّ ، تعطيي الانطباع انني أحطُّم باستمرار . وفي هذا صورة تحطيم ^ خلق . إن الدابق مطواع . لكنه في نفس اللحظة التي فيها أعتقد انبي امتلكته ، طابعه الجوهري : إن رخاوته تكوّن مــا يشبه المحجمة ventouse . والشيء الذي امسك به في يدي ، إذا كـان صلباً ؛ فإني استطيع ان اتركه حين اريد ؛ وقصوره الذاتي يرمز عندي الى قوتي الكاملة ؛ إني أرُّوسسه ، لكنه لا يؤسسني ؛ وهو ما $^-$ لذاته الذي يجمع في نفسه ما

في [—] ذاته ويرفعه الى مرتبة ما في [—] ذاتـــه دون ان يتور["]ط ، مع بقائه دائماً قوة ممتصة خلاّقة ؛ إن ما هو [—] لذا<u>ـــت</u>ه ممتص ما هو 🗕 بذاته . وبعبارة اخرى ، الامتلاك يؤكداولوية مـــا 🦳 لذاته في الوجود التركيبي : و في " ذاته " لذاته ۽ . لكن هــــا هو ذا الدابق يقلب الحسدود : لقد تورط ما " لذاتسه فجأة" . أبعد يدي" ، واريد ان اسيب الدابق ولكنه يلتصق بسي ، ويضخني ويستنشقني ؛ وضرب وجود ليس القصور الذاتي المطُّمئن الخاص عا هو صلب ، ولا ديناميكية مثل ثلك التي للهاء الذي يستنفد قو ته في الفرار منى : بل هو نشاط رخو ، راثل baveuse، مؤنث للاستنشاق ، ويعيش بغموض تحت اناملي واشعر بنوع من الدُّوار ، وبجذبني إليه مثل قساع مسيطراً على وقف عملية الامتلاك . إنها مستمرة . ويمعني ما ، إنه بمثابة طاعة تامة للمملوك ، وإخلاص الكلب الذي يبذل ففسه ، حتى أو لم يرده الإنسان ؛ وبمعنى آخر ، تحت هذه الطاعة ، امتلاك ماكر للمالك من جانب المملوك . وهنا نشاهد الرمز الذي ينكشف فجأة " : إن ها هنا ممتلكات سامّة ؛ وها هنا إمكان أن ما في $\overline{}$ ذاته معتص ما لذاته ؛ أعني ان الوجود يتكون على خلاف ﴿ مَا ۖ فِي ۗ ذَاتُه ۗ لَذَاتُه ﴾ ، حيث ما " في " ذاته بجتذب ما " لذاته في إمكانه العرضي ، وفي فجأةً أحبولة الدابق : إنها سيولة تمسك بـي وتحتجزني وتورطني ، ولا استطيع الانزلاق على هذا الدابق، وكل محاجمه تحتجزني ؛ ولا يستطيع الانزلاق علي : بل يتشبث بسي مثل العكتى. ومع ذلك فالانزلاق ليس فقط منكوراً مثلها يتم بواسطة الصلب ، بل هو ينحط : والدابق يلوح انه يعاون في هذا ، وهو يدعوني اليه ، لأن طبقة من الدابق في حالة سكون لا تتميز تميُّزاً محسوساً من طبقة سائل كثيف جداً ؛ لكن هذه

احبولة : فالانزلاق ُيمَصُ بواسطة المادة المتزلقة ، وُنخلَف على آثاراً والدابق يظهر كسائل مرثتي في كابوس ، وكل خواصّة تنتعشّ بنوع من الحياة وتنقلب ضدًى . ان الدابق هو عوَّض ما في ۖذاته . عوَّضٌ رقيق مؤنث يُرمَز اليه على مستوى آخر بصفة الْحُلُو . ولهذا فإن الحلو مثل العذوبة في الطعم ـــ العذوبة البــاقية ، التى تبقى باستمرار في الفم وتبقى بعد الابتلاع ــ تكمل تماماً ماهية الدابق . إن الدابق الحلو هو المثل الأعلى للدابق ؛ إنه يرمز إلى الموث الحلو لما هو - لذاته (الزنبور الذي يغوص في اكْلرَبُّ ي ويغرق فيه) . وفي نفس الوقت الدابق هو انا ، لأننى حاولت امتلاكاً للإدة الدابقة . وهذا الارتشاق للدابق الذي أشعر به على يدي يرسم ما يشبه الاتصال بن المسادة الدابقة وبيني . وهذه الأعمدة الطويلة الرخوة من المادة التي تساقط ميي حتى الطبقــة الدابقة (مثلاً ، حين انتزع يدي بعد ان غرزتها فيها) تمثل نوعاً من الجريان مني نحو الدابق. والتخلف hystérésis الذي أشاهده في انصهار أساس هذه الأعمدة ، مع الطبقة ، يمثل مقاومة وجودي ضد امتصاص ما في " ذاته . إني إذا غصت في الماء ، وتركت نفسي أنغمر فيه ، لا أشعر بأي مضايقة ، لأني لا أخشى أبداً أن أذوب فيه ؛ بل أبقى صلباً في سيولته . وإذا غصت في الدابق ، أحس أني سأضيع فيــه ، أي أني سأذوب في الدابق، لان الدابق بسبيل التصلب. والنَّلدُّن pâteux (العجيبي) يكشف عن نفس الوجه مثل الدابق ، من وجهـــة النظر هذه ، لكنه لا يسحر ، ولا يُورَرِّط ، لانــه ساكن . بــل إن في إدراك الدابق نفسه ، وهو مادة لاصقة ، مُورَّطة وبدون اتزان ، ما يشبه ملاحقة التحويل . فلمس الدابق هو مجــازفة باللـوبان في الدَّبـَـق . وهذا الذوبان ، بنفسه ، مخيف ، لانه امتصاص ما - في - ذاته ــــا أَ لَدَاتُه مثل امتصاص ورق النشاف للحرر . وفضلا عــن ذلك ، فإنه غيف ، إذ قد يتم التحول إلى شيء ، ويكون هو فعلاً تحولا إلى

دابق . وحتى لو استطعت تصور تحويلي الى سائل ، أعني تحويــــلاً لوجودي الى ماء ، فإن هذا لا يؤثر في فوق الحد ، لأن الماء رمز على الشعور : وحركته ، وسيولته ، وتضامنه غير المتضامن مع وجوده ، وهروبه المستمر ، الخ كل شيء فيه يذكّرني بما هو - لذاته ، حتى أن علماء النفس الأوائل الذين أكدوا طابع المدة dureé في الشعور (وليم جيمس وبرجسون) كثيراً جداً ما شبَّهوه بالنهر . فالنهر يذكر على خير نحو بصورة النفوذ المتداخل المستمر لأجزاء الكل وانفصالها المستمر وكونه رَّهن المشيئة disponibilité . لكن الدابق يقدم صورة مروعة: فمن المروع في ذاته للشعور ان يصبر دابقاً . ذلك ان وجود الدابق هو التصاق رخو ، وبمحاجم في كل أجزائه ، هو تضامن واشتراك ماكر لكل واحدة مع كل واحدة ، ومجهود غامض ورخو لكل واحدة تنفرد، ويتلوه سقوط ، في انسطاح خاو ٍ من الفرديـــة ، ممتَّص " (مرتشف) من كل ناحية بواسطة المادة . والشعور الذي يصير دابقاً يتحول إذن بواسطة التلدُّن لأفكاره . وهي عندنا منذ انبثاقنا في العالم ، تلك الملاحقة لشعور يريد ان يقذف بنفسه الى المستقبل : نحو مشروع للذات ويستشعر نفسه في نفس اللحظة ، التي يكون لديه فيها شعور بالوصول الى هناك، وقد احتجز نخبث واستتار بواسطة ارتشاف الماضي وعليـــه ان يشهد ذوبانه البطيء في ذلك الماضي الذي يهرب منه ، وأن يشهد غزو مشروعه الحسال الرهيبــة يعطينا وطـــران الفكر ، الذي لعُصابات التأثـــر psychoses d'influence خير صورة . لكن عم ٌ يعبر هذا الخوف: على المستوى الانطولوجي ، إن لم يكن عن فرار ما 🦳 للماته أمام ما في 🦳 ذاته الخاص بالوقائعية ، أعني التزمُّن ؟ ! إن الفزع من الدابق هو الفزع من ان يصبر الزمان دابقـــا ، وان تستمر الوقائعية في تقدُّمهـــا

باستمرار على نحو غير محسوس ، وتبتلع ما هو للذاته الذي يوجده ا. إنه خوف لا من الموت ، ولا مما في ذاته المحض ، ولا من العدم، ولكن من نمط خاص من الوجود ، لا يوجد كما لا يوجد ما في ذاته للذاته بل فقط عمثله الدابق . إن الموجود المثالي الذي ألوم عليه بكل قواي ويلاحقني مثل القيمة يلاحقني في وجودي : وجود مثالي فيه ما في ذاته غير المؤسس له الأولوية على ما للذاته ، وسنسميه باسم « القيمة المضادة » antivaleur .

وهكذا ، في المشروع الامتلاكي اللدابق ، الدّبق ينكشف فجاة كرمز لقيمة مضادة ، أعني لنمط من الوجود غير متحقق ، لكنه مهدد ويلاحق دائماً الشعور مثل الحطر المستمر الذي سرب منه ، وسهدا ، عول فجأة مشروع الامتلاك الى مشروع هروب . لقد بسدا شيء لا ينتج عن أية تجربة سابقة ، بل فقط عن القهم السابق على الانطولوجيا لما في خاته ولما هو للناته ، وهو حقاً معنى الدابق . وعمى ما هذه تجربة ، لأن الدبق اكتشاف عياني ، وعمى آخر ، هذه مثل اختراع مغامرة للوجود . وابتداء من هنا يظهر لدى ما لذاته نوع من الحطر الجديد ، وضرب من الوجود المهدد الذي ينبغي تجنبه ، ومقولة عينية سيجدها في كل مكان . إن الدابق لا يرمز الى أي سلوك نفسي، قبلياً : وهو يظهر نوعاً من العلاقة بين الموجود ونفسه ، وهذه العلاقة قي في الأصلل مزودة بنفس psychisée لأني اكتشفتها في محاولة هي في الأسلل ولأن الدّبق رد إلى صورتي . وهكذا ، اغتنيت ، مثل المبلاك ولأن الدّبق رد إلى ما باسكم انطولوجي صالح ، وراء التميز بين النفسي وبين اللا نفسي ، من أجل تفسير معنى الوجود التميز بين النفسي وبين اللا نفسي ، من أجل تفسير معنى الوجود التميز بين النفسي وبين اللا نفسي ، من أجل تفسير معنى الوجود التميد بين النفسي وبين اللا نفسي ، من أجل تفسير معنى الوجود التميد بين النفسي وبين اللا نفسي ، من أجل تفسير معنى الوجود التميا باللاح ولأن اللا نفسي ، من أجل تفسير معنى الوجود التميا باللاح ولأن اللا تفسي ، من أجل تفسير معنى الوجود التميا المناولة المناولة المناولة المناولة المناولة المناولة المناولة المناولة المناولة النفسي وبين اللا تفسي ، من أجل تفسير معنى الوجود المناولة المناول

⁽۱) و عملي متعدي ه .

 ⁽٢) و منستعمل كلمة لزج ولزوجة – إلى جانب دابق وديق ، بنفس المعنى ها هنا ، وأن
 كان هناك بعض الفارق الفشيل بينها » . و المترجم » .

لكل الموجودات التي من طائفة معينة ، وهذه الطائفة انبثقت كإطار خاو قبل تجربة مختلف أنواع اللزج (الدابق) . لقد ألقيت بهـــا في العالم ُّ بواسطة مشروعي الأصلي في مواجهة اللزج ، وهي تركيب موضوعي للعالم وفي نفس الوقت قيمة مضادة ، أعني آنها تحدد قطاعاً تثرتب فيه الأُشَياء اللزجة (الدابقة) . ومن هنا ، ففي كل مرة يُظهر لي شيءٌ علاقة الوجود هذه ، سواء تعلق الأمر بقبضّة يد ، او بابتسامة ، او بفكرة ، فإنه سيدرك ، من حيث التعريف ، بوصفه لزجـــا ، أعني انه ، وراء تركيبه الظاهري ، سيظهر لي بوصفه يكوَّن ، في وحدة مع القطران ، والصمغ ، والعسل ، الخ ، القطاع ً الانطولوجي الكبير أريد امتلاكه ، يمثل العالم كله ، فان اللزج ، منذ أول اتصالي العياني به ، يظهر ني غنياً بكثير من المعاني الغامضة والاحالات الّي تتجاوزه . إن اللزج ينكشف من تلقاء نفسه بوصفه ﴿ أَكْثَرَ جَدًّا مِنَ اللزجِ ﴾ ؟ ومنذ ظهوره يتجاوز كل التمييزات بين النفسي والفزياثي ، بين الموجود الخام وبين معاني العالم : انه معنى ممكن للوجود . وأول تجربـــة للزج عند الطفل تغنيه إذن نفسانياً وأخلاقياً : فلن يحتاج الى بلوغ سن الرجال ليكتشف الحقارة اللصَّاقة الَّتي تسمى مجازاً باسم و اللزوجة ۽ : إذ ها هي ذي ، بالقرب منه ، في لزوجة العسل او الدُّبق . وما نقوله عن اللزج ينطبق على كل الأشياء الي تحيط بالطفل : ومجرد انكشاف مادتها عمد في أفقه حتى أقصى نهايات الوجود ويزوده بطائفة من المقاتبح من أجل فلك رموز وجود كل الوقائع الأنسانية . وليس معنى هذا أنـــه يعرف منذ البداية « قبائح » الحياة ، و « الطباع » ، او بالعكس « محاسن » الوجود . بل فقط هو يمتلك كل معاني الوجود التي لن الجنسية ، المخ غير شواهد جزئية عليها . فالدابق ، واللدن (العجيني)

والبخاري vaporeux ، الخ ، وشقوق الرمل والأض ، والكهوف، والنور ، والليل ، الخ ، تكشف له عن ضروب من الوجود سابقة على النفسية ، سابقة على الجنسية ، وسيقضي حياته بعد ذلك في إيضاحها . لا يوجد طفل (بريء) . وخصوصاً نحن نقر" عن طيبة خاطر ، مع أنصار فرويد ، بالعلاقات اللامتناهية التي لبعض المواد وبعض الأشكالَ غريزة جنسية ، متكو"نة من قبل ، قد حملتها بمعان جنسية . بل يبدو لنا ، على العكس ، ان هذه الموادوهذه الأشكالُ تُدَّرُّ لُكُ لذاتُها ؛ وانها تكشف للطفل عن ضروب من الوجود وعلاقات مع وجود ما هو لذاته، ستوضح وتشكل (غريزته) الجنسية . وللاستشهاد بمثال واحد ، نقول ان كثيراً من المحللين النفسانيين قد لفت انتباههم ما تحدثه كل أنواع الثقوبُ من اجتذاب للأطفال (ثقوب في الرمل ، شقوق في الأرض ، مغارات ، كهوف ، تجاويف) ، وقد فسَّروا هذا الاجتذاب إمَّــــا بالطابع الشرجي للغريزة الجنسية عند الطفل ، أو بالصدمة السابقة على الولادة ، او حتى بإرهاص العملية الجنسية بالمعنى الدقيـــق . لكننا لا و جراحات الولادة ، تفسر خيالي جداً . والتفسر الذي يشبه الثقب بالعضو الجنسي النسوي يفترض ان لدى الطفل تجرّبة لا بمكن ان تكون عنده او شعوراً سابقاً لا يمكن تبريره . أما الجنسية ، الشرجية ، عند الطفل ، فنحن لا ننكرها ، لكن لكي تُتوضّح وتملأ بانرموز الثقوب التي يلقاها في مجال الرؤية لا بد ان يكون الطفل يدرك شرجه على انه ثقب ، بل أكثر من هـــذا ، مجب ان يكون إدراك ماهية الثقب ، والفوهة ، يناظر الإحساس الذي لديه بشرجه . لكننا بيّنا مراراً الطابع الذاتي و للجسم بالنسبة إلي" ، ، ثما يتبن معه استحالة ان يدرك الطفل جزءاً ما من جسمه على انه تركيب موضوعي للكون والعالم . ان الشرج

يبدو فتحة فقط في نظر الغبر . ولا بمكن ان يُعاش على هذه الصفة، بل أن التنظيفات الخصوصية التي تقوم ما الأم لطفلها لا عكسن أن تكشف عن الشرج من هذه الناحية ، الأن الشرج ، وهو منطقة مولدة الشهوة ، ومنطقة ألم ، ليس مزوداً بأطراف عصبية لمسية . بل الأمر طريق الكالمات التي تستخدمها الأم للدلالة على جسم الطفل. فإذن الطبيعة الموضوعية للثقب الشاهد في العالم هو الذي يوضع له التركيب الموضوعي و يوجَّدها ۽ ١ . لكن الثقب ، في نفسه ، رمز ٌ لضرب من الوجود ينبغي على التحليل النفسي الوجودي ان يوضحه . ولا نستطيع التوقف عندٌ هذه النقطة ها هنا . وسيرى فوراً ، مع ذلك ، ان الثقب يتبدى في الأصل كعدم « ينبغي ملؤه » بجسمي أنا . ولهذا لا علك الطفل الا ان يضم أصبعه او ذراعه كله في الثقب . فهو يقدم لي إذن الصورة الحاوية لذاتي ، وما على إلا ان أصب نفسي فيها حتى أجعل نفسي أوجد في العالم الذي ينتظرني . والمثل الأعلى الثقب هو إذن الحفرة التَّى توافق تماماً قالب حسدي ، محيث أنني بشد" نفسي وتكُّيفي بالدقة أسهم في العمل على امجاد ملاء الوجود في العالم . وهكذا ، فإن سدّ الثقب، هو في الأصل التضحية بجسمي من أجل ان يوجد ملاء الوجود ، أعنى معاناة عذاب ما هو - لذاته لتشكيل شمول ما - في - ذاته واتمامه وإنقاذه ٢ . ونحن ندرك ها هنا ، في أصله ، أحد الميول الأساسية جداً

و۱۱ و قمل متمدي . .

[«]٢٥ وينبني أن تلاحظ أيضاً أهمية الميل المكسى ، أعني الميل الى ثقب ثقوب ، وهو ميل يحتاج هو وحده الى تحليل وجودي .

في الآنية : الميل الى الملء . وسنعثر على هذا الميل عند المراهق والبالغ، وشطر كبير من حياته ينقضي في سد ثقوب ، وملء فراغات ، وتحقيق الملاء رمزياً وتأسيسه . والطفل يقر " ، ابتداء " من تجاربه الأولى ، بأنسه هو نفسه مثقوب . فحين يضع إصبعه في فمه : إنمـــا محاول ان يسد الثقوب التي في وجهه ، وينتظر حتى يذوب الاصبع مع الشفتين والحلق ويسد فتحة الفم ، كما نسد بالاسمنت شقاً في الجـــدار ، ويبحث عن الكثافة ، والامتلاء الرتيب ، الكروي للوجود كما تصوره پرمنيدس ، وإذا مص إصبعه ، فذلك لكي يذيبه ، ويحوله الى عجينة لاصقة تسد فتحة فمه . وهذا الميل هو قطعاً أحد الميول الأساسية جداً من بن تلك الِّي تعمل كأساس لفعل الأكل: والغذاء هو « الملاط » (او المعجون) mastic اللي يسد الفم ، وان يأكل هو ، من بن أشياء أخرى ، ان يسد نفسه . وفقط ابتداء من هذا عكن ان ننتقل الى (الغريزة) الجنسية : ففحش عضو المرأة هو فحش كُل شيء مفتوح ، انه ثداء الى الوجود ، شأنه شأن كل الثقوب ، والمرأة في ذائهــــا ، تدعو جسداً أجنبياً ينبغي عليه ان يحولها الى امتلاء وجود بواسطة الدخول والذوبان وبالعكس ، المرأة تشعر بحالها بوصفها نداءً ، لأنها ﴿ مثقوبة ﴾ . وهذا هو الأصل الحقيقي في العقدة الأولوية . وليس من شك في ان عضو المرأة فم ، فم نهم يبتلع عضو الذكر ــ وهذا هو ما قد يستدعي فكرة الخصاء : فالعمليه الجنسية خصاء للرجل - لكن عضو المرأة ثقب قبل كل شيء . فالامر هنا أمر علاقة سابقة على الجنس ستكون إحدى عناصر الجنسية كموقف إنساني تجربـي معقد ، لكنه لا يستمد أصله من الوجود - ذي الجنس ، بـل لا شأن له بالجنسية الاساسية التي فسرنا طبيعتها في الكتاب (القسم) الثالث. لكن يبقى حقاً مع ذلك ان تجربة الثقب ، حين يرى الطفل الحقيقة الواقعة ، تشمل الاستشعار الانطولوجي السابق بالتجربة الجنسية بوجه عــام . ان الطفل يسد الثقب بلحمه ، والثقب ، قبل كل تنويع جنسي ، هو انتظار (توقــع) فاحش ، ونداء الى الجسد .

وهكذا تتجلى أهمية إيضاح هذه المقولات الوجوديـــة ، المباشرة ، العينية ، أهميتها بالنسبة الى التحليل النفسي الوجودي . وابتداء من هذا ندرك مشروعات عامة جداً للآنية (للحقيقة الإنسانية) . لكن ما يهم المحلل النفساني في المقام الاول ، هو تحديد المشروع الحر للشخص المفرد ابتداءً من العلاقة الفردية التي تربطه بهذه الرموز المختلفة للوجود . قد أحب الاتصالات اللزجة ؛ وقد أفزع من الثقوب ، الخ . لكن معى هذا اللزج والدُّ هني ، والثقب ، الخ قد فقدت عندي مدلولها الانطولوجي العام ، بل بالعكس ، أنا ، بسبب هذه الدلالة ، أحدد نفسى بالنسبة اليها على هذا النحو او ذاك . فإن كان اللزج هو رمز وجود فيه ما · لذاته يشربه ما في ذاته ، فن أنا إذن ، أنا الذي أحب اللزج ، في مواجهة الآخرين ؟ والى أي مشروع أساسي لذاتي أحال إذا أردت إيضاح هذا الحب لما هو - في - ذاته غامساً ومريباً ؟ وهكذا الطعوم (الآذواق) لا تبقى معطيات لا تقبل الرد ، وإذا عرف المرء كيف يستجوبها ، فإنها تكشف له عن المشروعات الاساسية للشخص . وحتى لو شاء ان یفکر ان کل طعم (ذوق) یتبد*ی* ، لا کمعطی محسال ينبغي ان نغفر له ، بل كقيمة واضحة . فإذا كنت أحب طعم الثوم، فإنه يبدو لي من غير المعقول ألا يحبه آخرون. إن الأكل هو الامتلاك بالاستهلاك والتحطيم ، وهو في الوقت نفسه ان يسد نفسه بوجود ما . وهذا الوجود يُعطَّى كَثركيب للحرارة ، والكثافة والطعم بالمعنى الحقيقي، وبالجملة فإن هذا التركيب يدل على فوع **من الوجود** ، وحين نأكل ً لا نقتصر ، باللموق على معرفة بعض صفات هذا الوجود ، بَل بتذوقهــا نحن نتملكها . إن الذوق تمثيل assimilation ، والسن تكشف ،

بعملية الطحن نفسها ، عن كثافة الجسم الذي تحوله الى لقمة غذائية ، وبهذا فإن العيان التركيبي للغذاء هو في ذاته تحطيم تمثيلي . إنه يكشف لي عن الوجود الذي سأصنع منه لحمي . ومن هنا ، فإن ما أقبله او أرفضه باشمئزاز هو وجود هذا الموجود نفسه ، أو إذا فضلنا ، شمول الغذاء يقترح لي ضربًا معيّنًا من وجود الوجود الذي أقبله أو أرفضه . وهذا الشمول ينتظم كشكل ، فيه صفات الكثافة والحرارة ، وهي أقل جلاء ، تنمحي وراء الطعم الحقيقي الذي يعبِّر عنها . فالحلو مثلاً يعبّر عن اللزج ، حين نأكل ملعقة من العسل او الغسل الأسود (الميلاس)، كها ان الدالة الرياضية التحليلية تعبّر عن منحن هندسي . ومعنى هذا ان كل الصفات التي ليست الطعم بالمعنى الصحيح ، لو مجمعت وأذيبت وأولجت في الطعم ، فإنها تمثل ما يشبه هيولى (مادة) الطعم . (فهذا البسكوت بالشوكولاتة الذي يقاوم أولاً تحت الأسنان ، ثم يستسلم فجأة ويتفتت ، مقاومته ثم تفتته هما الشوكولاته) . وهذه الصفات تتحد في بعض الحصائص الزمانية للطعم ، أعني في حال تزمُّنه . وبعض الطعوم تعطى دفعة واحدة ، وبعضها الآخر هي مثل السواريخ ذوات التأخير، وبعضها الثالث تستسلم درجة فدرجة : والبعض الرابع تخف ببطء حتى تختفي وتزول ، والبعض الحامس تزول في نفس اللَّحظة الَّتي فيها يظن المرءُ انه امتلكها فيها . وهذه الصفات تنتظم مع الكثافة والحرارة ، وهي تعبر ، الى جانب ذلك ، في مستوى آخر ، عن الجانب البصري في الطُّعام . فإذا أكلت فطيرة وردية اللون ، فإن طعمها يكون وردياً ، والعطر الخفيف المسكر ودهنية القشدة « الكرعة ۽ هما اللون الوردي . وهكذا آكل وردياً كما أرى 'سكرياً . ومن هنا نفهم كيف ان الطعم يتخذ بناءً معقداً ومادة متنوعة ، وهذه المادة المركبة (ذات التراكيب) ــ الَّتي تقدم أمامنا نمطاً من الوجود فريداً ــ هي الَّتي نستطيع ان نمثلها ان نحب أم الخلول أو الكابوريا ، الحلازن أو الجمعري ، ما دمنا نستطيع أن نمير المعنى الوجودي لهذه المأكولات . وعلى وجه العموم ، لا يوجد اي طعم (او ذوق) أو ميل لا يمكن رده . فكلها تمثل نوعاً من الاختيار الامتلاكي للوجود . وعلى التحليل النفسي الوجودي ان يقارن بينها ويصنفها . وهنا تتركنا الانطولوجيا : لقد مكنتنا فقط من تحديد الغايات النهائية للآنية ، وإمكانياتها الأساسية والقيمة التي تلاحقها . وكل آنية هي في نفس الوقت مشروع مباشر لتحويل ما هو تلااته الحاص به الى ما هو في ذاته ، بصفة كيفية أساسية . وكل آنية عذاب ، من للوجود في ذاته ، بصفة كيفية أساسية . وكل آنية عذاب ، من حيث انها تشرع ان تضيع نفسها ابتغاء تأسيس الوجود وتكوين ما في حيث انها تشرع ان تضيع نفسها ابتغاء تأسيس الوجود وتكوين ما في أللي هو علة ذاته ، أي الله في الأديان . وهكذا عذاب الإنسان على عكس عذاب المسيح ، لأن الإنسان يضيع من حيث هو إنسان لأجل ان يولد الله . لكن فكرة الله فكرة متناقضة ونحن نفسيع أنفسنا عبئاً ،



الخاتمية

١

ما - في - ذاته وما هو - لذاته : نظرات ميتافيزيقية

وفي وسعنا الآن ان نحتم . لقد اكتشفنا ، منفذ المقدمة ، الشعور بوصفه نداء للوجود ، وبينا ان الكوجيتو يحيل مباشرة الى وجود تقل حائلة هو موضوع الشعور . لكن بعد وصف ما في حذاته وما هو خشبنا ان هو للناته ، بدا لنا من الصعب ان نقرر رابطة بينهها ، وخشبنا ان نقع في ثنوية لا يمكن التغلب عليها . وهذه الثنويسة كانت لا تزال تهددنا على نحو آخر : فبالقدر الذي به يمكن ان يقال عما هو حالاته انه قد كان ، وجدنا أنفسنا في مواجهة ضربين من الوجود مأيزين جلرياً ، وجود ما هو حلائلته الذي عليه ان يكون ما هو ، ووجود ما في حذاته الذي هو ما هو . هنالك تساءلنا هل اكتشاف هذين ما أفي حذاته الذي هو ما هو . هنالك تساءلنا هل اكتشاف هذين عامة تنتمي الى كل الموجودات ، الى منطقتين لا يمكن الاتصسال فيا بينهها ، وفي كل منهها فكرة الوجود ينبغي ان تؤخسد بمعني أصلي مفرد .

وقد مكنتنا أمحاثنا من الجواب عن السؤال الأول : فما هو – لذاته

وما هو في ~ ذاته يرتبطان برابطة تركيبية ليست شيئاً آخر غبر مــــا هو - لذاته هو نفسه . ذلك ان ما هو - لذاته ليس شيئاً آخر غير الإعدام المحض لما هو في - ذاته ، انه كثقب وجود في حضن الوجوّد (الكلَّى) . ونحن نعرف هذا الحرافة المضحكة التي اعتساد بعض المبسطين للعلوم ان يوضحوا بها مبدأ حفظ الطاقة : يقولون إنه لوحدث ان ذرة واحدة من الذرات الّي تكوّن الكون قد أعدمت فسينتج عن ذلك كارثة تشمل الكون كله ، وسيكون ذلك ، خصوصاً ، نهايسة الأرض ونظام الكواكب . وهذه الصورة يمكن ان تفيدنا هنا : فما هو لذاته يظهر كإعدام صغير يتخذ أصله في حضن الوجود (الكلي) ، ويكفي هذا الإعدام ليُحدثُ انقلاب كليّ للوجود في - ذاته . وهذا الانقلاب هو العالم . إن ما هو - لذاته ليست له حقيقة غير ان يكون إعدام الوجود . وصفته الوحيدة تأتيه من كونه إعدامـــــاً لمَّا هو في ¯ ذاته الفردي الجزئي ، لا لوجود بوجه عام . إن ما هو [—] لذاته ليس العدم بوجه عام ، بل هو سلب فردي ، انه يتكون على هيئة سلب خدا الوجود . فليس لنا إذن ان نتساءل عن الطريقة التي بها يمكن ما هو " لذاته ان يتحد مع ما في " ذاته ، لأن ما هو " لذاته ليس أبداً جوهراً مستقلاً بذاته . إنه من حيث هو إعدام : فإنه قــد كان كاثناً بواسطة ما هو في 🖰 ذاته ، ومن حيث هو سلب باطن ، فإنسه يعمل على الإعلان بواسطة ما في * ذاته عما ليس هو ، وتبعاً لذلك عليه ان يكونه . فإذا كان الكوجيتو يقود بالضرورة خارج الذات ، وإذا كان الشعور منحدراً منزهاً لا يمكن المكوث عليه دون ان يطرد المرء فوراً الى الوجود " في " ذاته ، فذلك لأن الشعور ليس له بذاته أية كفاية وجود كذاتية مطلقة ، انه يحيل أولاً الى الشيء . وليس ثم وجود بالنسبة الى الشعور خارجاً عن هـــذا الالتزام الدقيق بأن يكون عياناً كاشفاً لشيء ما . فما معنى هذا اللهم إلا ان الشعور هو والآخر، الافلاطوني ؟ إننا نعرف الاوصاف الجميلة التي وصف بها « الغريب » في محاورة « السوفسطائي » ذلك « الآخر » ، الذي لا يمكن ان يدرك الا « فيا يشبه الحُلُم » ، وليس له وجود الا وجوده ت غيراً ، أغني أنه لا يتمتع الا بوجود مستعار ، إذا نظر اليه في ذاته اختفى ، ولا يسترد وجوده الهامشي الا اذا ثبت المرء نظراته على الوجود ، ويستنفد نفسه في ان يكون بحلاف ما هو ، وغير الوجود .

ويبدو ايضاً ان افلاطون أدرك الطابع الديناميكي لغيرية الغير بالنسبة الى الذات ، لأنه في بعض النصوص ، يرى فيه الأصل في الحركة . لكن كان في وسعه ان يتقدم اكثر : هناك كان سيتبين له ان الغير او اللاوجود النسبي لا يمكن ان يكون له شبه وجود الا بصفة شعور . فأن يكون غير الوَّجود ، هو ان يكون شعوراً بذاته في وحدة التخارجات المزُّمَّنة . وماذا عسى ان تكون الغيرية ، اللهم إلا ألعوبـــة المنعكس العاكس التي وصفناها في داخل ما هو - لذاته ، لأن الكيفية الوحيدة التي بها يمكّن ان يوجد الغير بوصفه غيراً ، هو ان يكون شعوراً بأنه غير . ذلك أن الغيرية سلب باطن ، والشعور هو وحده الذي يمكن ان يتكوَّن على هيئة سلب باطن. وأي تصور آخر للغيرية سيعود الى وضعها كأمر في " ذاته ، أعني إلى تقرير علاقة خارجية بينها وبين الوجود، مما يقتضي بالضرورة حضور شاهد ليشهد على ان الغير هو غير ما هو __ في - ذاته . ومن ناحية اخرى ، فان الغير لا يمكن ان يوجد دون ان يصدر عن الوجود ، وفي هذا هو نسبي " آلى ما " في " ذاته ، لكن لا مكته ايضاً ان يكون غيراً دون ان يجعل نفسه غيرا ، والا لصارت غبريَّته معطاة وإذن وجوداً قابلاً لأن يُعد في 🗀 ذاته . والغير ، من حيث هو نسبي الى ما - في - ذاته ، مصاب بالوقائعية ، ومن حيث هو يصنع نفسه ، فإنه مطلق . وهذا ما بيَّناه حين قلنا ان ما هو 🦳 لذاته ليس أساساً لوجوده - كعدم - وجوده، بل هو يؤسس باستمرار

عدم - وجوده . وهكذا فإن ما هو - لذاته ، غير مستقل بذاته ، مطلق ، وهو ما سميناه مطلقاً غير جوهري . وحقيقته الواقعية استفهامية محضة . وإذا كان يقدر على وضع أسئلة ، فذلك لأنه هو نفسه دائماً موضوع تساؤل ، ووجوده ليس معطى ابداً، بل مسئول (من السؤال)، لأنه دائماً مفصول عن ذاته بالعدم الذي للغيرية ، ان ما هو $^{-}$ لذاته هو دائماً في حالة تعليق لأن وجوده تأجيل مستمر . ولو استطاع ابداً الوصول اليه ، فإن الغيرية تزول بهذا ، ومعها تزول الممكنات، والمعرفة ، والعالم . وهكذا نجد ان المشكلة الأنطولوجية للمعرفة مُحَلِّل بتوكيد الأولوية الانطولوجية لما " في " ذاته على ما " هو " لذاته . لكن هذا من اجل ان يتولد في الحال تساؤل ميتافيزيقي . وانبثاق ما هو - لذاته ابتداءً مما هو في " ذاته ليس في الواقع قابلاً لان يقارن بالتكوين الديالكتيكي للغير الأفلاطوني ابتداءً من الوجود. والوجود والغير هما في نظر افلاطون جنسان . لكننا رأينا ، على العكس ، أن الوجود معامرة فردية . وبالمثل، فإن ظهور ما هو لذاته هو الحادث المطلق الذي يأتي الى الوجود . فها هنا مجال إذن لمشكلة ميتافيزيقية مكن ان تصاغ على النحو التالي : لماذا ينبثق ما هو 🦳 لذاته ابتداءً من الوجود ؟ ونحن نطلق اسم الميتافيزيقا على دراسة العمليات الفردية التي أدَّت إلى ميلاد هذا العالم يوصفه شمولًا" عينياً مفرداً . وبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا بالنسبة الى الانطولوجيا مثل التاريخ بالنسبة الى علم الاجهاع . وقد شاهدنا أن من غير المعقول ان نتساءل لماذا كان الوجود غيراً ، وأن هذا السؤال لا عكن ان يكون له معنى الا داخل حدود ما هو - لذاته ، وانه يفترض ايضاً الأولوية الأنطولوجية للعدم على الوجود ، بينًا نحن برهنّا على أولوية الوجود على العدم ؛ ولا يمكن وضع هذا السؤال الاكتتيجة لعدوى من سؤال يشبهه في الظاهر ولكنه في الحقيقة مختلف عنه تمامـــاً : لمـــاذا كان ها هنا وجود ؟ بيد اننا نعرف الآن ان من الواجب ان نميَّز بعناية بين هذين السؤالين . إن السؤال الأول خلو من المعنى : فكل الله و لمساذات ، لاحقة على الوجود وتفترضه . إن الوجود موجود ، بغير سبب ولا علة ولا ضرورة ؛ وتعريف الوجود نفسه رُيسليم الينا إمكانه الأصلي . وعلى السؤال الثاني أجبنا من قبل ، لأنه سؤال لا يوضع في الميدان (المجال) الميتافيزيقي ، بل في ميدان الانطولوجيا : « هاهنا ۽ وجود لأن مسا هو ^ لذاته هو محيث هاهنا وجود . وطابع « الظـــاهرة » يأتي إلى الوجود بواسطة ما هو - لذاته . لكن إذا كانت الأسئلة المتعلقة بأصل الوجود ، أو أصل العالم خالية من المعنى او تتلقى الجواب منهـــا في قطاع الانطولوجيا نفسه ، فليس الأمر هكذا بالنسبة إلى السؤال عن أصل ما هو - لذاته ، لأن ما هو - لذاته هو بحيث ان له الحق في ان يرتد على أصله . والوجود الذي به الـ « لمساذًا ير (السبب) يأتي إلى الوجود ، له الحق في ان يضع لماذاه (سببه) هو ، لأنه هو نفسه تساؤل ، ولماذا . والانطولوجيا لا تستطيع الجواب عن هذا السؤال ، لأن الأمر يتعلق هنـــا بتفسر حــادث ، لا بوصف تراكيب موجود . وقصارى ما تستطيعه هو ان تلاحظ ان العدم الذي قد كان بواسطة ما هو في 🦳 ذاته ليس مجرد خلاء مجر"د من المعنى . إن معنى عدم الإعدام هو ان يكون قد كان لتأسيس الوجود . والانطولوجيا تزودنسا بخبرين مكن ان يصلحا أساساً للميتافيزيقا : أولها ان كل عملية تأسيس للذات هي قطع للرجود - الهُورِيِّي لمسا هو - في ذاتسه l'être-identique de l'en-sot ، وتراجع للوجود بالنسبة إلى نفسه ، وظهـــور للحضور للذات أو الشعور . إذ فقط حن بجعل الوجودُ نفسهَ وجـوداً " لذاته فإنه مكنه ان يُريد ان يكون علسة ذاته . والشعور كإعدام للوجود يظهر إذن كمرحلة في تقدم نحو محايثة العليّة ، أعنى نحو الوجود علة ذاته . لكن التقدم يتوقف هنا نتيجة عدم كفاية وجود ما هو ^ لذاته. وترمشُّن الشعور ليس تقدماً صاعداً نحو مرتبة ﴿ علة ذاته ﴿ ، بل هــو

جريان على السطح منشؤه ، على العكس ، هو استحالة ان يكون علة ذاته . ولهذا فإن و الوجود علة ذاته ۽ يظل كأمر لم يتم ، واشارة إلى تجاوز مستحيل في العلو هـــو بعدم ⁻⁻ وجوده شرط للحركة المستوية للشعور ؛ وهكذا فإن الجاذبية العمودية التي محدثها القمر في المحيط ينتج عنها الانتقال الافقي الذي هـــو المد" والجزر . والإشارة الاخرى التي تستطيع الميتافيزيقا أن تستقيها من الانطولوجيا ، هي ان ما هو $^-$ لذاته هو بالفعل مشروع مستمر للتأسيس الذاتي من حيث هو وجود وإخفاق مستمر لهذا المشروع . والحضور للذات مع مختلف اتجاهات إعدامهــــا (الاعدام المتخارج للأبعـاد الثلاثة للزمــان ، والاعدام التوأمي للزوج منعكس - عاكس) عثل الانبثاق الأول لهذا المشروع ؛ والتأمّل عمثل ازدواج المشروع الذي يرد على نفسه ليؤسس ذاته على الأقل من حيث نفسه ؛ و د الفعل ۽ و د المملك ۽ ، وهما مقولتان أصليتان للآئية ، ُير ّدَّان مبـاشرة أو بطريق غير مبـاشر إلى مشروع الوجود ؛ واخيراً فإن تعدد هذه وتلك يمكن ان يفسَّر بأنه محاولة أخيرة للتأسيس الذاتي، تفضي إلى الفصل الجلُّدي بين الوجود والشعور بالوجُّود .

وهكذا تعلمنا الانطولوجيا : (١) أولا أنه إذا كان على ما هو في - ذاته ان يؤسس ذاته ، فإنه لن يستطيع ان محاول ذلك إلا إذا جعل نفسه شعوراً ، أعني ان فكرة «علة ذاته» تحمل في نفسها فكرة الحضور للذات ، أي فكرة انتشار (زوال انضغاط) الوجود المعدم ؛ (٢) وثانياً ان الشعور هو في الواقع مشروع تأسيس للذات ، أي بلوغ مرتبة الوجود - في - ذاته - لذاته أو في - ذاته - علة - ذاته . لكننا لا نستطيع ان نستخلص منه أكثر من هذا . ولا شيء يمكن من ان نوكد ، على المستوى الانطولوجي ، ان إعدام ما هو - في - ذاته على هيئة ما هو - لذاته له ، منذ البداية وفي داخل ما هو في - ذاته على هيئة ما هو - لذاته له ، منذ البداية وفي داخل ما هو في -

ذاته ، معنى أنه مشروع وجود علَّة ذاته . بل على العكس تماســـا ، الانطولوجيا تصطدم هاهنا بتناقض عميق ، لأنه بواسطة ما هو $^{-}$ لذاته تأتى إمكانية الأساس إلى العالم. فلكي يكون ما هو في - ذاته مشروع تأسيس لذاته ، بجب عليه ان يكون في الأصل حضوراً لذاته ، أعنى ان يكون شعوراً . ولهذا تقتصر الانطولوجيا على ان تعلن ان كل شيء يجري كما لو كان ما هو في " ذاته، في مشروع لتأسيس نفسه بنفسه، يعطى نفسه تغيير ما هو تلذاته . ومن شأن الميتافيزيقا ان تكون الفروض التي تمكّن من تصور هذه العملية بوصفها الحادث المطلق الذي يتوّج المغامرة الفردية التي هي وجود الوجود . ومسا مـن شك في ان هذَّه الفروض ستبقى فروضاً ، لأننا لن نستطيع ان ننتظر تـــأييداً أو تفنيداً "هيؤه لنا من توحيد معطيات الانطولوجيا . وهذا التوحيد بجب طبعًا ألا يتكون في منظور صبرورة تاريخية ، لأن الزمانية تأتي إلى الوجود بواسطة مَا هُو - لَا لَهُ لَهُ عَادًا كان عَلَم أي معني في التساؤل عمادًا كان عليه الوجود قبل ظهور ما هو - لذاته . لكن ينبغي على الميتافيزيقا مع ذلك ان تحاول تحديد طبيعة ومعنى هذه العملية السابقة على التاريخ والَّي هي ينبوع لكل تاريخ ، وهي تحديد المفامرة الفردية (أو وجود مـــا هــو في [─] ذاته) مع الحادث المطلق (او انبثاق مــا هو [─] لذاته) . وخصوصاً أنه من شأن الميتافيزيقي وعليسه مهمة الفصل فيا إذا كانت الحركة هي ﴿ محاولة ﴾ أولى يقوم بهما مما هو 🗕 في ذاتسه من الجل تأسيس نفُّسه ، او ليست كذلك ، وما هي العلاقات بين الحركة بوصفها ٥ مَرَ ض الوجود ۽ وٻن ما هو 🗕 لَذاته بوصفه مرضاً اعمَى يوغل حتى الإعدام .

بقي ان ننظر في المشكلة الثانية ، التي صغناها في المقدمة : إذا كان ما في -- ذاته وما -- لذاته كيفيتين الوجود ، أفلا توجد هو"ة في داخل

فكرة الوجود نفسها ، أو ليس فهمه مشقوقاً إلى جزئين لا واصل بينها بسبب ان امتداده يتكون بواسطة صنفىن لامتجانسىن جدريًا ؟ وما هو المشترك ، في الواقع ، بين الوجود الذي هو ما هو ، والوجود الذي هو ليس ما هو ، والذي ليس هو ما هو ؟ وما يساعدنا هنا هو خاتمة أمحاثنا السابقة ؛ إذ بيَّنا ان ما هو في 🦳 ذاته وما هو 🦳 لذاتـــه ليسا موضوعين الواحد إلى جوار الآخر . بـل بالعكس ، مــا هو - لذاته بدون ما هو في - ذاته أمر" مجرد : إنــه لا يمكن ان يوجد كما لا يمكن ان يوجد لون بغير شكل ، أو صوت بغير درجة ارتفاع ولا نبرة ؛ والشعور الذي لن يكون شعوراً بشيء سيكون عدماً مطلقاً . لكن إذا كان الشعور مرتبطاً بما هو في " ذاته بواسطة علاقة باطنة ، أفلا يعنى هذا انه يتحدد معه من أجل تكوين شمول totalité ، أو لا ينتسب إلى هذا الشمول اسم الوجود أو الحقيقة الواقعية ؟ نعم لا شك في ان ما هو - لذاته إعدام ، لكنه ، من حيث هو إعدام ، هو كاثن ؟ وهو في وحدة قبلية مع ما هو في 🗀 ذاته . وعلى هذا النحو كان من عادة اليونان ان عير وا بن الحقيقة الكونية وبن الشمول المؤلف منها ومن الحلاء اللامتناهي المحيط بهــا . صحيح أننا استطعنا ان نسمى ما هو 🏲 لذاته لا شيء وان نقول إنه لا يوجد شيء خارج مـــا هو في ذاته ، اللهم إلا انعكاساً لهذا اللاشيء الذي هـــو مستقطب ومتحدد بما هو في - ذاته من حيث هــو عدم الذي في - ذاته هذا . لكن هنا ، كما في الفلسفة اليونانية يقوم السؤال التالي : مـاذا نسمي باسم الواقع réel ، وماذا ننسب اليه الوجود؟هل ننسبه إلى الكون Cosmos ، أو إِلَى ما سميناه من قبل بالحقيقة الكونية ؟ وهل ننسبه إلى مــا هو -لذاته المحض ، او إلى ما هو - في - ذاته المحاط باسطوانة (يراع) من العَدَم الذي أطلقنا عليه اسم : ما هو _ لذاته ؟

لكن إذا كان علينا ان ننظر إلى الوجود الشامل (الكلي) على انه

متكون بواسطة التنظيم التركيبي لما في أن أداته ولما هو أن لذاته ، او لن نجد نفس الصعوبة التي أردنا تجنبُها ؟ إن هسله الهوة التي كشفنا عنها في تصور الوجود ، أو لن نلقاها الآن في الموجود نفسه ؟ وأي تعريف نعطيه لموجود هو ، من حيث انه في أذاته ، سيكون ما هو ، ومن حيث هو أ

إذا شتنا حل هذه الصعوبات، ينبغي ان نتبيّن ما نقتضيه من الوجود ابتغاء النظر اليه باعتباره شمولاً totalite : ولا بسد من الاحتفاظ باختلاف تراكيبه في تركيب موحدً ، بحيث ان كسل واحد منها ، إذا تنظر اليه على حسدة ، لا يكون إلا مجرداً . وصحيح ان الشعور منظوراً إليه على حدة ليس إلا تجريداً ، لكن ما هو آلداته هو نفسه ليس في حاجة الى ما هو آلذاته من اجل ان يكون : و ه عداب عما هو آلذاته بمعل فقط ان ها هنا أمراً في آذاته . وظاهرة مسافي آدة هي مجرد بدون الشعور ، لكنها ليست وجوده .

وإذا كنا نريد تصور تنظم تركيبي عيث يكون ما هو — لذاته غير قابل للانفصال عما هو في " ذاته ، وبالعكس ، يكون ما هو في " ذاته مرتبطاً ارتباطاً لا انفصام له بما هو " لذاته ، فلا بد ان نتصور هذا التنظيم التركيبي عيث يتلتي ما " في " ذاته وجوده من الإعدام الذي يجعله يشعر به لكن ما معني هذا إن لم يكن ان الشمول غير القابل للانفصام الذي لما هو في " ذاته ولما هو " لذاته لا يمكن تصوره إلا " هو الذي يمكن ان يصلح مطلقاً ان يكون ذلك و الكل ، الذي تحدثنا عند منذ قليل و وإذا كنا نستطيع ان نضع مسألة وجود ما هو " لذاته عدد" أيما هو في " ذاته ، فذلك لأننا نحد انفسنا قبلياً بمفهوم سابت على الأنطولوجيا و للوجود علة ذاته » . وليس من شك في أن " و هذا الوجود علم ذاته ، منتحيل ، وتصوره ، كما شاهدنا ، ينطوي على الوجود علم و على على الوجود علم ذاته » . وليس من شك في أن " و هذا الوجود علم ذاته » . وليس من شك في أن " و هذا الوجود علم ذاته » . وليس من شك في أن " و هذا الوجود علم ذاته » . وليس من شك في أن " و هذا الوجود علم ذاته » مستحيل ، وتصوره ، كما شاهدنا ، ينطوي على الوجود علم ذاته » وتصوره ، كما شاهدنا ، ينطوي على الوجود علم ذاته » ويلا من شك في أن " و هذا الوجود علم ذاته » مستحيل ، وتصوره ، كما شاهدنا ، ينطوي على الوجود علم ذاته » مستحيل ، وتصوره ، كما شاهدنا ، ينطوي على الوجود علم ذاته » مستحيل ، وتصوره ، كما شاهدنا ، ينطوي على الوجود علم ذاته » مستحيل ، وتصوره ، كما شاهدنا ، ينطوي على الوجود علم ذاته » مستحيل ، وتصوره ، كما شاهدنا ، ينطوي على المكان في الانتواد على المكان في الوجود علم المكان في الكان و المكان في المكان في المكان في الوجود علم المكان في المكان ألمكان في المكان في المكان في المكان في المكان في المكان المكان في المكان ألمكان ألمكان

تناقض . لكن يبقى حقاً مع ذلك انه ما دمنا نضع مسألة وجودوالكل؛ للفحص عن اوراق اعبّاد هذا الكل . الم يظهر من مجرد انبثاق ما هو ۖ لذاته ، وما هو - لذاته أليس في الأصل مشروع وجود علة ذاته ؟ وهكذا نبدأ في إدراك طبيعة الحقيقة الشاملة . إن الوجود الشامل ، الذي لا يمكن شق تصوره بهوة وقطع ، وهو مع ذلك لا يستبعد الوجسود المُعدم " المُعدَّم لما هو " لذاته، والذي وجوده سيكون تركيباً موحَّداً بين ما في $^-$ ذاته وبين الشعور ، ذلك الوجود المثالي سيكون ما في $^-$ ذَاته المؤسِّس بواسطة ما - لذاته والمتأحد مع ما - لذاته الذي يؤسسه، أعنى ﴿ الوجود علة نفسه ﴾. ولكن لأننا اتخذنا وجهة نظر هذا الموجود المثالي للحكم على الموجود الحقيقي الذي نسميه الكل، ، فإنه بجب علينا ان نتحقق ان الواقعي مجهود مخفق لبلوغ مرتبة علة - ذاتــه . وكل شيء يجري كما لو كان العالم،والانسان،والانسان - في - العالم لم يصلوا إلا ألى تَمْقَيقِ إِلَّهُ لَمْ يَمْ. فَكُلُّ شِيءَ بِحِرِي إِذِنْ كِمَا لُو كَانَ مَا هُو فِي ۖ ذَاتُهُ وما هو - لذاته يتجليان في حال تفكك بالنسبة الى تركيب مثالي . لا لأنه حدث أن وجد اكبّال ، بل بالعكس لأنه دائماً مشار اليه ودائماً مستحيل. والاخفاق المستمر هو الذي يفسّر عدم قابلية انفصال ما في ۖ ذاته عمـــا هو - لذاته ، وكذلك استقلالها النسبي . وبالمثل لما تحطمت وحدة الوظائف المخية ، حدثت ظواهر تبدت في نفس الوقت عن استقلال ذاتي نسبي ، وفي نفس الوقت ، لم تستطع الظهور إلا على اساس تحلل لشمول . وهذا الاخفاق هو الذي يفسّر ألهوة الّي صادفناها في تصور الوجود وفي الموجود معاً . وإذا استحال الانتقال من فكرة الوجـود __ في ﴿ ذَاتِهِ إِلَى فَكُرَةَ الوجود ﴿ لَذَاتِهِ وَاسْتَحَالَ صَمَّهُمَا فِي جَنْسُ مُشْتَرَكُ، فذلك لأن الانتقال الواقعي من الواحد الى الآخر واجباعها لا بمكن ان يهًا . ونحن نعرف ان من رأي اسبينوزا وهيجل مثلاً ، ان التركيب

الذي يتوقف قبل المركيب الكامل، وفي نفس الوقت في استقلال نسبي، يصبر خطأ . فمثلاً في فكرة الكرة ، عند اسبينوزا ، دوران أنصف الدائرة حول القطر بجد تبريره ومعناه . لكن لـــو اننا تخيّلنا ان فكرة الكرة هي من حيث المبدأ خارج المتناول ، فإن ظاهرة الدوران لنصف الدائرة تصير زائفة ؛ لقسد أطيح برأسها ؛ لأن فكرة الدوران وفكرة الدائرة تمسك كلِّ منها الاخرى دون ان تستطيعا الاتحـــاد في تركيب يتجاوزهما ويبررهما : بل كل واحدة تظل غير قابلة للرد ً الى الاخرى. وهذا تُماماً هو ما يجري هنا لهذا نقول إذن أن الكلُّ و ٥٤٥٧ ۽ الذي ننظر فيه هو ، بوصفه فكرة اطبح برأسها ، في تحلّل مستمر . وهـــو يتبدى لنا بصفة مجموع متحلّل في غموضه ، أعني أن من الممكن ، كما نشاء ، ان نؤكد استقلال الكائنات المعتبرة او عدم استقلالها . وها هنا انتقال لا يتم ، وداثرة تيار غير متصلة . وعلى هذا المستوى نعثر عملى فكرة الشمولُ المُعرى من الشمول التي التقينا بها من قبل بمناسبة ما هو لذاته وبمناسبة شعورات الغير . لكن هذا نوع ثالث من التعرية مسن الشمول . ففي الشمول المعرسى فقط عن الشمول الخاص بالتأمل كسان عـــلى التأملي أن يكون الانعكاسي ، وكان على الانعكاسي ان يكون التأملي . وبقي السلب المزدوج زائلاً . وفي حـــالة ما هو ۖ لذاته ، ال (الانعكاسي – العاكس) المنعكس تميّز من (الأنعكاسي – العاكس) العاكس من حيث ان كـــل واحد منها كان عليه ألا يكُون الآخر . وهكذا فإن ما هو لذاته والغبر " لذاته يؤلفان وجوداً فيه كـل منهما منح الوجود [—] الغير لل**آخ**ر بأن يجعل نفسه آخر . أما شمول ما هو [—] لذاته وما هو في 🗀 ذاته ، فخاصيته هي ان ما هو 🦳 لذاته بجعل نفسه الآخو بالنسبة الى ما هو أي $^{-}$ ذاته ، لكن ما هو أي $^{-}$ ذاتـــه ليس ابداً إلا" ما هو $^-$ لذاته في وجوده : إنه يكون محضاً وببساطة . ولو كانت علاقة ما في $^-$ ذاته عا لذاته علاقة متبادلة مع علاقة ما هو $^-$ لذاته مع ما هو في حذاته ، لوقعنا في حالة الوجود لغير . لكنها ليست كذلك، وهذا الامتناع من التبادل هو الذي يميز الكل م٥٥٥ الذي تكلمنا عنه منذ قليل . وسخا المقدار ، لا يكون من المحال ان نضع مسألة الشمول . ولم درسنا ما هو للانشة ، لاحظنا انه كان لا بد ان يكون ثم و انا آخر ، عليه ان يكون الانشقاق التأملي لما هو للغير . وفي نفس الوقت ، فإن هذا الوجود و انا الغير ، قد بدا لنا على انه لا يكنه ان يوجد إلا اذا تضمن لا وجود خارجية لا يمكن إدراكه . هنالله تساءلنا هل الطابع النقيضي للشمول كان في ذاته أمرا غير قابل لأن يُرد ، وهل بجب علينا ان نضع العقل بوصفه الوجود غير قابل لأن يُرد ، وهل بجب علينا ان نضع العقل بوصفه الوجود غير قابل الذي هو كاثن والذي هو ليس بكائن . لكن ظهر لنا إن مسألة الوحدة التركيبية الشعورات لم يكن لها معنى ، لأنها افترضت أنه كانت لدينا إمكانية اتخاذ وجهة نظر في الشمول ؛ ونحن نوجد على اساس هذا الشمول ووبوصفنا خائضن فيه .

لكن إذا لم نستطع و ان نتخا وجهة نظر في الشمول ، المسلك لأن الغير ، محسب المبدأ ، تنكره ذاتي كما ينكر هو ذاتي . إنه تبادل العلاقة هو الذي محرم على ابدا ان ادركه في تمامه . بل بالعكس ، في حالة السلب الباطن ما هو لذاته في العلاقة وانا العلاقة ، ليست العلاقة متبادلة ، وانا في نفس الوقت احد حدي العلاقة وانا العلاقة نفسها . إني أدرك الوجود، ويدركني الوجود ، ولست إلا مدركا من الوجود، والوجود الذي ادركه لا يوضع ضلاي ليدركني بدوري ؛ إنه ما يدرك في معمى ما إذن ، استطيع ان اضع سؤال الشمول . صحيح انني اوجد هنا كخائض في هذا الشمول ، لكن يمكن ان اكون شعوراً مستقصى به ، لأنني في نفس الوقت شعور بالوجود وشعور بذاتي . لكن همذا السؤال الحاص بالشمول لا ينتمي الى قطاع الانطولوجيا . فعند الانطولوجيا ، مناطق الوجود الوحيدة التي يمكن ايضاحها هي مناطق ما في تذاته ، ما لذاته ، واستوي عندها عد ما ما

لذاته محدوداً على نحو ما " في " ذاته كثنائية حادة او عده وجـــوداً متحللاً مفككاً . ومن مهمة الميتافيزيقا ان تفصل هل الافيد للمعرفـــة (وخصوصاً لعلم النفس الظاهرياتي ، ولعلم الانسان ، الخ) ان يبحث في موجود سنسميه الظاهرة ، وسيكون مزوداً ببعدين للوجود ، أبعمد ما - في - ذاته وبُعد ما - لذاته (ومـن وجهة النظر هذه ، لن يكون ثمَّ غير ظاهرة واحدة هي : العالم) كما وجد الانسب ، في فيزياء انیشتن ، ان نتحدث عن حادث متصور علی ان له ابعاداً مکانیة وبُعداً زمانياً ، وبحدد مكانه في زمان _ مكان ؛ أو يظل من الافضل، رغم كل شيء ، المحافظة على الثناثية القديمة : « الشعور - الوجوده. والملاحظة الوحيدة التي تستطيع الانطولوجيا المجازفة بابدائها هنا هي انه، في الحالة التي يبدو من المفيد فيها استخدام الفكرة الجديدة الظاهرة ، كشمول مفكك ، ينبغي ان نتحدث عنها في آن واحد بلغة المحايثة والعلو" معاً . والعقبة ستكون في الوقوع في نزعة المحايثة المحضة(المثالية الهسرلية)، او في نزعة العلو المحضة التي تنظر الى الظاهرة على انهــــا نوع جديد من الموضوع . لكن المحايثة ستكون دائماً محدودة بُبعد ما في - ذاته الحاص بالظاهرة والعلو سيكون دائماً محدوداً ببُعد ما -لذاته.

وبعد الفصل في مسألة اصل ما لذاته وطبيعة ظاهرة العالم ، تستطيع الميتافيزيقا ان تتناول المشاكل المختلفة ذوات الاهمية الكبرى ، وخصوصاً مشكلة الفعل . ذلك ان الفعل ينبغي ان ينظر اليه في آن واحد على مستوى ما هو أن أدات وعلى مستوى ما هو في أدات ، لأن الأمر يتعلق بمشروع ذي اصل محايث ، يعين تغيراً في وجود العالمي . ولا يجلي فتيلاً أن نقرر ان الفعل يغير فقط المظهر الظاهري للشيء : فإذا كان المفاهر الظاهري لفنجان يمكن ان يتغير الى حد إعدام الفنجان كفنجان ، وإذا كان وجود الفنجان ليس شيئاً غير كيفية ، فإن الفعل المبحوث ينبغي ان يكون قابلاً لتغير وجود الفنجان نفسه . ومشكلة المبحوث ينبغي ان يكون قابلاً لتغير وجود الفنجان نفسه . ومشكلة

الفعل تفترض إذن ايضاح الفعّال العالي للشعور ، وتضعنا على الطريق الى علاقته الحقيقية الوجودية مع الوجود . وتكشف لنا ايضاً ، نتيجة لآثار الفعل في العالم ، عن علاقة الوجود مع الوجود ، التي وان كانت تندرك على هيئة خارجية بواسطة العالم الفزيائي ، فإنها ليست الحارجية المحضة ، والمحايّنة ، ولكنها تحيلنا الى فكرة و الشكل ، الجشتالتية . وإذن فابتداء من هناك يمكن محاولة وضع ميتافيزيقا للطبيعة .

۲ آفاق اخلاقیة

إن الانطولوجيا لا يمكن ان تضع هي نفسها قواعد اخسلاقية ، إذ هي تعنى فقط عا هو كائن ، وليس من الممكن استخلاص اوامر من تقريراتها . ومع ذلك فإنها تبدي قليلا عما صبى ان تكون عليه اخلاق تتحمل مسئولياتها تجساه آلية في موقف (حقيقة إنسانية في موقف) . فقد كشفت لنا عن منشأ وطبيعة القيمة ورأينا أنها التقص ، الذي بالنسبة إليه ما هو الذاته يحدد نفسه في وجوده بوصفه فقصاً . ولأن ما هو لذاته يوجد ، فإن القيمة ، كما رأينا ، تنبئق لتلاحق وجوده الذات ملاحق وجوده المناقب وينتج عن هذا ان المهام المختلفة لما هو الداته يمكن ان تكون موضوع تمليل نفسي وجودي ، لأنها ترمي جميعاً الى انتاج تركيب ناقص للشعور والوجود تحت راية القيمة او عبلة ذاته . وهكذا فإن التحليل النفسي الوجودي وصف اخلافي ، لأنه يعطينا المحى الاخلافي لمختلف المشروعات الإنسانية ؛ ويدلنا على ضرورة التخلي عن نفسانية المصلحة، المشالي لكل تصرفات الإنسان . وهذه المعاني وراء الأثرة والإيثار، ووراء المثاني المسلحة . ويمكن ان

نقول : ان الانسان يجعل نفسه انسانًا ليكون الله : والهوهوية ، منظورًا إليها من وجهة النظر هذه ، بمكن ان تظهر انها أثرة وانانية ؛ ولكن تماماً لأنه لا يوجد مقياس مشترك بين الآنية (الحقيقة الإنسانية) وبين علّة ذاته ، الذي تريد ان يكونه ، فيمكن ايضاً ان يقال إن الإنسان يضيع نفسه من اجل ان توجد علة ُ ذاته . هنالك ننظر الى كل وجود إنساني على انه عذاب ، والأنانية (حب الذات) المشهورة ليست إلا وسيلة مختارة بحرية من بين وسائل اخرى لتحقيق هذا العذاب . لكن النتيجة الرئيسية للتحليل النفسي الوجودي بجب ان تكون حملنا على التخلي عن روح العجد . إن روح الجيد لها خاصية مزدوجة هي ان تعد القيم معطيات عالية ، مستقلة للذاتية الإنسانية ، ونقل الطابع والمرغوب فيه، ، من التركيب الانطولوجي للأشياء الى مجرد تكوينها المآدي . فبالنسبه إلى روح الجد الخبز ُ مرغوب فيه مثلاً، لأنه بجب ان نعيش ﴿ وهي قيمة مرصودة في الساء المعقولة) ولأنه مُعلًا . ونتيجة روح الجد التي، كما نعرف ، تسود العالم ، أن تعمل على امتصاص القيم الرمزيـــة للأشياء مُصائصها التجربية ، كما يمتص النشاف الحبر ؛ إنها تضع في المقامسة عتمة الشيء المرغوب فيه وتضعه ، في ذاته ، على انه أمر مرغوب فيه لا يمكن ردَّه . ولهذا فنحن على مستوى الاخلاق ، وفي نفس الوقت على مستوى سوء النية ، لأنها أخلاق تخبجل من نفسها ولا تجرؤ عــــلى الافصاح عن تسمية الاشياء بأسمائها، لقد ألقت الظلمة على كل اغراضها ابتغاء التخلص من القلق . إن الإنسان يبحث عن الوجود خبط عشواء، مُخفياً عن نفسه المشروع الحر الذي هو هذا البحث نفسه ؛ وبجعل نفسه بحيث تنتظره مهام موضوعة على طريقه . والاشياء مقتضيات صامتة ، وليس ها هنا أمر أ في ذاته غير الطاعة السلبية لهذه المقتضيات .

والتحليل النفسي الوجودي سيكشف له عن الغرض الحقيقي من بحثه، وهو الوجود كانصهار تركيبي لمسا في ُ ذاته مع مسا ُ للالته ؛

وسيكشفله عن عدابه. والحق ان كثيراً من الناس مارسوا على أنفسهم هذا التحليل النفسي ، ولم ينتظروا حتى يعرفوا مبادئه من اجل ان يستخدموه كوسيلة للتخلص والنجاة . وكثير من الناس يعلمون حقاً ان الغرض من ابحاثهم هو الوجود ؛ وبالقدر الذي به مملكون هذه المعرفة، فإنهم بهملون امتلاك الأشياء لذاتها ، وبحاولون تحقيق الامتلاك الرمزي لوجودهم - في - ذاته . لكن بالقدر الذي به هذه المحاولة لا تزال تشارك في روح الجد والذي به يستطيعون ان يعتقدوا يعدُ ان رسالتهم في ان يعملوا على وجود ما ^ في ^ ذاته ^ لذانه مكتوبة في الأشياء، فإنهم مقضي "عليهم باليأس ، الأنهم يكتشفون في نفس الوقت ان كل ألوان النشاط الإنساني متكافئة ــ لأنها تنحو كلها إلى التضحية بالإنسان من اجل انبثاق علة ذاته - وانها كلها محسب المبدأ ، مقضي عليها بالاخفاق . ولهذا يستوي ان ينتشى المرء وهو في عزلة او ان يقود الشعوب . فإذا تغلب أحد هذه الألوان من النشاط على الآخر ، فلن يكون ذلك بسبب غرضه الحقيقي ، بل بسبب درجة الشعور التي لديه عن هدفه المثالي ؛ وفي هذه الحالة سيحدث ان هدوء السكران المتوحد سيتغلب على الهيجان الذي لا طائل تحته عند من يقود الشعوب .

لكن الانطولوجيا والتحليل النفسي الوجودي (او التطبيق التلقسائي والتجربي الذي قدم به الناس دائم للمذين العلمين) ينبغي ان يكشفا للفاعل الأخلاقي أنه الموجود الذي به توجد القيم . هنالك تصبر حريته على شعور بذاتها ، وتكتشف نفسها في القلق آنها الينبوع الوحيد القيمة، والعدم الذي بعد يوجد العالم . ومنى انكشف له البحث عسن الوجود وامتلاك ما هو في ذاته بوصفها امكانيتيه ، فإنه سيدرك بواسطة وفي القلق المها ليسا ممكنن إلا على أساس إمكان ممكنات أخرى . لكن حتى ذلك الحين ، وان كان من الممكن اختيار الممكنات وإبطالها كها يريد ، فإن الموضوع الذي صنع وحدة كل اختيارات الممكنات كان

القيمة او الحضور المثالي للموجود الذي هو علة ذاته . فماذا سيؤول اليه أمرُ الحرية ، إذا رجعت على هذه القيمة ؟ هل تأخذها معها ، مها تفعل ، وفي رجوعها نفسه نحو ما هو " في " ذاته " لذاتيه ، هل ستُمسك بها من الخلف القيمة ُ التي تريد ان تتأملها ؟ أو ، لمجرد أنها تدرك نفسها كحرية بالنسبة إلى ذاتها ، هل تقدر على ان تضع حداً لحكم القيمة ؟ وخصوصاً ، هل من الممكن ، ان تتخذ من ذاتها قيمة ، من حيث هي ينبوع لكل قيمة ، او بجب عليها بالضرورة ان تحدُّد نفسها بالنسبة إلى قيمة عالية تلاحقها . وفي الحالة التي فيها مكن ان تريد ان تتخذ من ذائها إمكانية خاصة لهـــا وقيمة محدُّدة ، ِ فَاذَا يَنبغي ان نفهم من هذا ؟ إن الحرية التي تريد ان تكون حريــة هي وجود " ليس " هو " ما " هو ، وهو " ما " ليس " هو یختار ، کمثل أعلی للوجود ، ان ⁻ یکون ⁻ مــا ⁻ لیس ⁻ یکونه و ألاً " يكون " ما " يكونه . إنه نختار إذن لا ان يسترد نفسه ، بل ان يفر منها ، لا ان يتطابق مع ذاته ، بل ان يكون داثم عـــلى مسافة من ذاته . وماذا بجب ان نفهم من هذا الموجود الذي يريد ان يبقى مهيباً ، وان يكون على مسافة من ذاته ؟ هل المقصود بـــه هو الوجه الجديد للوجود ؟ وخصوصا هل الحرية ، وهي تتخذ من ذائهـــا غاية لنفسها ، تفلت من كل موقف ؟ أو بالعكس تظل داثا من موقف ؟ أو تتخذ موقفها على نحو أدق وأكثر فردية بقدر ما تزيد في الإلقاء بنفسها في القلق بوصفها حرية في حال وشرط ، وانها ستطالب اكثر بمسئوليتها ، بوصفها موجوداً به العالم يأتي إلى الوجود ؟ كل هذه الاسئلة ، التي تحيلنسا إلى التمامل الحالص غير المواطيء ، لا يمكن ان تجد الجواب عنها إلا في ميدان الأخلاق . وسنكرس لها كتاباً في المستقبل .

الفهرس

ص									
٥	رجم							تنبيه	
مقدمة الى البحث في الوجود									
۱۳		•••		•••	•••	***	ظاهرة	. فكرة الذ	١
۱۸	• • •	•••	•••	ä	د الظاهر	ووجود	لوجود	. ظاهرة ا	۲
۲١		4	الادراك	وجود	النظر و	ن على	ِ السابة	ً. الكوجيتو	۳
٣١	•••	•••	•••	•••	ر کا	شيء مد	كون ال	. وجود	٤
41	•••	•••	•••	•••	•••	ي	الوجود	. البرحان	٥
44	•••							. الوجود	
			ز اأداد	i(<	اول:	//:	:11		
			•						
					الاول	_			
٤٩	•••	•••	•••	•••	•••	•••	•••	. المساءلة	١
٥٣	•••	•••	•••	•••	• • •	• • •		. السلوب	۲
٥٧	•••	•••	• • •	•••	مدم	يكي ال	الديالك	. التصور ا	۳
74								. التصور ال	
٧٧	•••							. أصل الع	
			ء النية	: سو	، الثاني	القصرا	•		
11	•••							. سوء النيا	١
								. مسالك م	
								. زنتى	

القسم الثاني : الوجود لذاته الفصل الأول : التراكيب المباشرة لما هو لذاته

101	•••	•••				للذات	لحضور	-1. 1
17.					اجل ذاته			
174					داته ووجود ذاته ووجود	_		
140		***			ذاته ووجود			
117	***	•••	•••	•••	بو	ثرة الهوه	?تا ود ا	ه . الأ
			انية	: الزه	الفصل الثاني			
1	•••	*	***	4	الزمانية الثلا	ه الايعاد	لاهريات	١. ظ
444	•••	•••	• • •		4	ية الزمانيا	طولوج	il , Y
۸۶۲	***	•••	التأمل	ىية :	والزمانية النفس	الاصلية	زمان ية	d . 4
			ملو	ث : ال	القصل الثالد			
4.4	ذاته .	هو في	ذاته وما	ن أجل	بين ما هو مز	طآ للملاقة	لعرفة تم	u . v
۳۱0	• • •	•••	•••	سلبآ	ن) برصفه	(التعيين	تحديد	N. Y
440	•••	•••		لاداتية	المكمنة ، ا	والسكم ،	کین	JI . W
70 7	• • •	•••	•••	•••	***	بالم	مان اله	j. £
۲۷۱	•••	•••	•••	•••	•••	•••	لعرفة	ه . ا
		J	نو للغبر	: ما ه	نسم الثالث	ال		
					لفصل الاول			
** **	•••	•••	•••		***	•••	لشكلة	1.1
4 44	•••		•••	•••	(الانانة)	ووحدية	عقبة الم	. Y
					، هيدغر			

الفصل الثاني : الجسم

۳۰۰	١ . الجسم بوصفة وجوداً لذاته : الواقعية
994	٧ . الجسم للغير
۱۷۹	- ·
	الفصل الثالث: العلاقات المينية مع الغير
٥٨٧	١ . الموقف الاول تجاه الغير : الحب ، اللغة ، تعذيب الذات .
111	٧ . الموقفالثاني تجاهالغير : اللامبالاة، الشهوة، الكراهية، السادية .
77.	٣ . ١ الوجود مع ۽ و ١ النحن ۽
	القسم الرابع : الملك ، الفعل ، الوجود
	الفصل الآول : الوجود والفعل : الحرية
744	١ . الشرط الاول للفعل هو الحرية
470	٢ . الحرية والوقائعية : الموقف
۸۷۲	٣. الحرية والمسئولية
	الفصل الثاني : الفعل والملك
۸۷۹	١. التحليل النفسي الوجودي
1.4	٢ . الفعل والملك : الامتلاك
950	٣. الكيفية بوصفها كاشفة للوجود
	خاتمة
177	١ . ما 🦰 في 🦰 ذاته وما هو 🏲 لذاته : نظرات ميتافيزيقية .
141	٢ . آفاق إخلاقية

